







الفكر المعاصر

العدد ٦٦ - أغسطس ١٩٧١





مجلة الفكر المعاصر

رئيس التحرير
د. فنؤاد زكريا

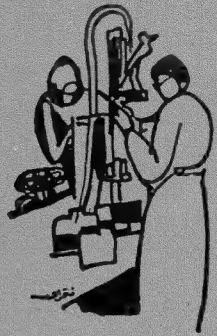
مستشار التحرير
د. أسامة الخولي
أنيس منصور
د. زكريا إبراهيم
د. عبد الغفار مكاوي
د. فنوزي منصور

مكتبة التحرير
جلال العشري
المترجم الفني
السيد عزمي

تصدر شهرياً عن:
الهيئة المصرية العامة
للتأليف والنشر
ه شارع ٢٦ يوليو القاهرة
ت: ٩٠١١٩٧/٩٠١٢٩٩/٩٠١٦٤٨

صفحة

٢	د. فؤاد زكريا	مستقبل ابنائنا ومكتب التنسيق
١٠	د. فوزي منصور	الاجتمع الاشتراكي ٠٠ ونحو الأمية
١٨	أمير اسكندر	تناقضات في الفكر المصري المعاصر
٢٦	صلاح قنصوه	اطلالة فلسفية داخل العلم
٣٦	السيد أمين شلبي	الدبلوماسية وروح العصر
٤٢	ترجمة : عبد السلام رضوان	المجتمع وفردية الفنان
٥٣	د. لطيفة عاشور	فورستر ٠٠ بين الفكر المتحرر والأدب الهادف
٦٦	د. عز الدين اسماعيل	شاعر من السودان ٠٠ محمد إدريس جماع
٧٨	جلال العشري	جيل ما بعد نجيب محفوظ
٩٠	سعد عبد العزيز	ما وراء رواية الزمن
١٠١	د. شريف حتاتة	العلم والانسان وغزو الفضاء
١٠٧	صبيح الشاروني	حصار المعرض العام للفنون التشكيلية
١١٧		نلوة القراء



مستقبل أبنائنا ومكتب التنسيق

د. فتواد زكريا

وفي تلك اللحظة يتجلى بوضوح تام تشابك العامل التعليمي والعامل الاجتماعي والاقتصادي. ذلك لأن تطور النظام التعليمي بأسره إنما كان يستهدف تحقيق عملية الاختيار المهني هذه في أفضل الظروف الممكنة، إذ يعرض على الناشئة منذ حداثة ألوانا شتى من المعارف التي يمكن أن يكون كل منها أساسا للمهنة التي سيختار أن يمارسها فيما بعد، ويفتح أمامه كل الأبواب كيما يطرق منها ما هو أقرب إلى استعداداته وميوله. على أن مثل هذا الاختيار لا يمكن أن يتم على المستوى التعليمي وحده، إذ أن العوامل الاقتصادية والاجتماعية تستطيع أن تعوق هنا الاختيار أو تهيم له أفضل الظروف الممكنة. فلو

من الحقائق التي لم تعد في حاجة إلى مزيد من التأكيد أن العمل يصنع الإنسان مثلهما يصنع الإنسان العمل. فنوع العمل الذي يمارسه المرء يتحكم إلى حد بعيد في تكوين شخصيته، وفي تحديد مجرى حياته، مثلما أن شخصية المرء تعود فتضفي طابعها الخاص على عمله، وتصبغ ذلك العمل بلون إنساني معين. مستمد من كيان الشخص الذي يقوم به.

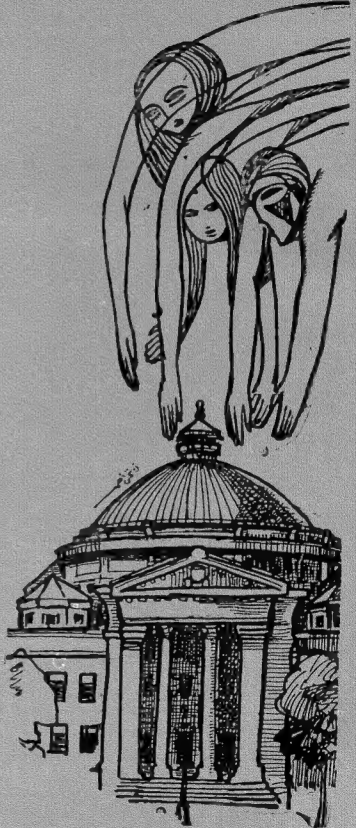
والنتيجة الضرورية التي تترتب على هذه الحقيقة الواضحة هي أن تلك اللحظة التي يختار المرء فيها لنفسه اتجاها معينا في العمل، لا بد أن تكون من اللحظات الحاسمة - إن لم تكن هي اللحظة الحاسمة بحق - في حياته.

لم يكن المجتمع يوفر للفرد قدرا معينا من الاكتفاء الاقتصادي لاستحال أن يقوم اختياره لتعليمه على أساس سليم ، ولتدخل عوامل خارجية - كالحاجة أو الاضطرار - في تحديده لنوع التعليم الذي يتلقاه ، ومن ثم لنوع العمل الذي يمارسه - ولو لم يكن المجتمع يطبق مبدأ تكافؤ الفرص في التعليم لاستحال على أي نظام تعليمي - بغضوه الخاصة - أن يوفر للأفراد اختيارا سليما - ولو كانت تسود المجتمع فكرة وراثة الابن لمهنة الأب - لما استطاع أي نظام تعليمي أن يحقق للأجيال الجديدة اختيارا صحيحا .

وهذا يعني أن تلك اللحظة الحاسمة التي يختار فيها المرء نفسه طريقا يؤهله لأن يمارس فيها بعد نوعا معينا من العمل ، ليست لحظة اختيار فردى فحسب ، بل أن المجتمع بدوره يشترك مع الفرد في هذا الاختيار ، وإذا كان اشتراك المجتمع يتم بطريقة غير مباشرة ، فإنه مع ذلك يمثل عاملا أساسيا لا يمكن تجاهله ، ويمارس تأثيرا يستجلب التفاضل عنه .

وعلى ذلك فإن من حقنا أن نوجه اللوم المرء من بسخ اختيار الميدان الذي سيؤهله للعمل ، وأن نحذره من عواقب سوء اختياره ، إذ أن عليه سيطر يلزمه طيلة حياته ، ومن ثم فإن شخصا كهذا يس - في حقيقة الأمر - اختيار ذاته ، ويحكم على شخصيته بالتمزق الدائم بين ما كان يود أن يحققه ، وما سيطر على الدوام يقوم به على كره منه . ولكن علينا في الوقت ذاته ألا نغفل المجتمع من مسئولية هذا الاختيار السيء ، وأن نبعث عن تحليل لاختلاف الفرد في اختيار الميدان الصحيح لعمله في ظروف حياة المجتمع وفي النظم الاجتماعية والاقتصادية التي يؤثر بها على كل أفراد .

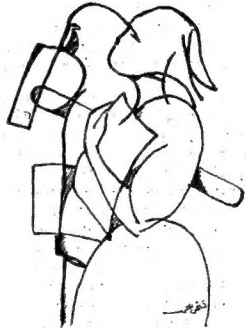
فإذا ما طبقنا هذه الفكرة العامة على النظامين الاشتراكي والراسمالي ، تجلت لنا الحقيقة التي نسمي إلى اثباتها بوضوح تام . ففي النظام الراسمالي ، الذي يحركه دافع الربح ، ويسوده مبدأ المشروع الخاص والمغامرة الفردية ، تكون القاعدة العامة في اختيار الفرد لنوع التعليم الذي يؤهله لممارسة مهنة معينة هي السعي وراء الربح وهذا لا ينفي أن كثيرا من الأفراد يعددون - على المستوى الشخصي ، إلى اختيار اتجاههم في التعليم وفي العمل على أساس ميولهم الذاتية ، ولكن المجتمع ذاته لا يبذل جهدا كبيرا في مقاومة الاتجاه إلى تحصيل مزيد من الربح أو مزيد من النفوذ ، إذ أنه يترك الأفراد يتصارعون في ميدان التعليم



ثم فى معترك الحياة ، موقنا بأن الاصلح منهم هو
الذى سيكتب له البقاء .

أما فى المجتمع الاشتراكي - وربما كنت ها هنا
أتحدث عن صورة مثلى للمجتمع الاشتراكي ، لا يتعين
أن تكون متحققة بالفعل - فإن الاختيار يتسم
على أساس تخطيط دقيق تراعى فيه مصالح
المجتمع ومصالح الفرد معا . ولعل هذه العبارة
الآخرة تبدو فى نظر الكثيرين تناقضا فى
الألفاظ : إذ أن من الشائع النظر الى التخطيط
الذى يستهدف مصالح المجتمع على أنه يستتبع
نوعا من كبت حريات الأفراد ، ونوعا من الحجر
على مصالحهم . فحين يخطط المجتمع نظامه
التعليمى على أساس احتياجاته ، فإنه يفرض على
أفراده - حسبما يتصور الكثيرون - أن يسبوا
فى اتجاهات معينة هى تلك التى تحددها مصالح
الكل الاجتماعى لا مصالح الفرد . ولكن الواقع
أنه لا تناقض على الإطلاق - فى ميدان التعليم
كما فى غيره من الميادين - بين مصالح المجتمع
ومصالح الأفراد فى التخطيط الاجتماعى السليم ؛
فالمجتمع لا يختار من يوجههم فى اتجاه معين ، لكى
يلبوا حاجة من حاجاته التى حددها التخطيط ،
الا على أساس أنهم أصلح الأفراد جميعا للسير
فى هذا الاتجاه ، وأكثرهم استعدادا لتلبية حاجات
المجتمع فى هذا الميدان . وبذلك يستطيع التخطيط
التعليمى السليم أن يتجاوز أى تناقض ظاهرى
بين حاجة المجتمع وحاجة الفرد . وهو فى واقع
الامر لا يكتفى بهذا الهدف السلبى ، بل يضيف
اليه هدفا ايجابيا عظيمة الأهمية ، هو الافادة على
نحو أفضل من كل طاقات المجتمع بتوجيه كل
منها الى الميدان الذى هى أصلح ما تكون له .

ان مواجهة كل من النظمين الاشتراكي
والرأسمالى بالآخر ، تقنعنا بأن المجتمع يشارك
الفرد فى تحديد نوع التعليم الذى يؤهله لممارسة
عمله وأداء وظيفته فى الحياة مشاركة لها تأثيرها
الفعال : وذلك اما بأن يثبت فى الأفراد قيم التفوق
الشخصى على الآخرين ، وينشر بينهم أفكارا تصور
لهم حياتهم العملية كما لو كانت ضربا من
المغامرة أو المقامرة ، ثم يترك لهم « حيلة »
توجيه أنفسهم حسبما تمليه عليهم أحلامهم الفردية
وأما بأن يرسم لهم ، وللمجتمع فى الآن نفسه ،
أفضل الطرق التى تساعد على الافادة من طاقاتهم
على النحو الذى يتمشى مع استعداداتهم الشخصية
من ناحية ، ومع الحاجات الحقيقية للمجتمع من
ناحية أخرى .



نوع التعليم الجامعي الذي يتعين عليهم الالتحاق به . ومن هذا التصور تنشأ جميع الانتقادات الخاطئة لعمل هذا الجهاز ، وهي الانتقادات التي تتردد عاما بعد عام ، ويرد عليها المسؤولون عن الجهاز على نفس النحو : وهو ان المكتب لا يتدخل على الاطلاق ولا يفرض شيئا على أحد ، وانما هو يضع الطالب في افضل مكان يختاره هو نفسه وتسمح به قدراته العلمية .

وهنا يظهر التصور الآخر لعمل هذا المكتب ، وهو التصور السلبي . والفكرة الكامنة من وراء مكتب التنسيق هي أنه جهاز لا يفرض على الطلاب انما كاسا للرغبات الفعلية لهؤلاء الطلاب ، وكل ما في الأمر أنه ينسق بين هذه الرغبات تبعا لقدرات الكليات الجامعية على الاستيعاب ، وتبعا للمستوى الملقى للطلاب أنفسهم . أي أن عمل مكتب التنسيق ، حسب هذا التصور السلبي (وهو التصور الاقرب الى الصواب) هو المحصلة النهائية لعوامل ثلاثة : المستوى الدراسي للطلاب ، ورغبات هؤلاء الطلاب ، وامكانيات كل كلية جامعية من حيث الاعداد التي يمكن أن تستقبلها كل عام .

هذا التصور السلبي لطبيعة عمل مكتب التنسيق هو ، في رأى المسؤولين عنه ، التعبير الصحيح عن دور هذا الجهاز في عملية الاختيار التعليمي . انه انعكاس لما هو موجود بالفعل ، لدى المجتمع ولدى الافراد ، من امكانيات ، وليس على الاطلاق جهازا يفرض على الافراد - ايجابيا - نوع التعليم الذي ينبغي عليهم تحصيله ، وبالتالي نوع العمل الذي سيمارسونه في المجتمع بعد انتهاء مراحل تعليمهم .

على أن هذا الجهاز يقوم ، في رأينا ، بدور ايجابي من نوع آخر ، يؤدي به فعلا الى أن يفرض على الافراد نوعا معينا من أنواع التعليم . صحيح أنه يمارس هذا الدور الايجابي بطريقة غير مباشرة ، وغير مقصود ، ولكن هذا الدور على أية حال نتيجة مترتبة على طريقة عمله . ذلك لأنه يسهم في خلق نوع من « الرأي العام » في المجتمع ، وبين الطلاب وذوهم بوجه خاص ، يؤدي الى وضع سلم متدرج للكليات الجامعية ، يوسخ في أذهان الجميع ، ويتحكم الى حد بعيد في تحديد اختيارهم .

ففي كل عام ، بعد أن ينجز مكتب التنسيق مهمته ، تنشر الصحف ذلك الجدول المشهور الذي يحدد الجامعات المقبولة في كل كلية جامعية .

واذا كنا نعد لحظة اختيار المرء للاتجاه الذي سيهيئه للحياة العملية لحظة حاسمة في حياته ، فإن أي جهاز يهضم المجتمع لكي ينسق عمليات الاختيار هذه بين أفراد المجتمع ككل لا بد أن يكون بدوره جهازا له أهميته الكبرى . ولا كان التعليم الجامعي هو أعلى نماذج التعليم في بلادنا ، فإن مكتب التنسيق الذي يشرف على عمليات توزيع الطلاب بين مختلف الكليات الجامعية لا بد أن يكون جهازا عظيم الأهمية في تقرير مصير أبنائنا ، وبالتالي في تحديد الكيفية التي تؤثر بها طابقات كل جيل جديد في المجتمع .

ولعل من المفيد في هذا الوقت الذي يسبدا فيه مكتب التنسيق الجامعي عمله ، أن نقوم بدراسة نقدية لطريقة عمل هذا المكتب بوصفه جهازا نموذجيا يمثل الطريقة التي يمارس بها المجتمع اشرافه على عملية اختيار التعليم - ومن ثم اختيار الاتجاه المهني العام - بالنسبة الى الاجيال الجديدة من أبنائه . وليس لهذه الدراسة من هدف سوى ما تلقيه من ضوء على المشكلة الرئيسية التي يبدأ بها هذا المقال ، وهي : على أي أساس ينبغي أن يقوم اختيار المرء لاتجاهه التعليمي ، وبالتالي للعمل الذي يمارسه في المجتمع ؟

إن انتقادات كثيرة توجه ، في مثل هذا الوقت من كل عام ، الى عمل مكتب التنسيق بوصفه جهازا لانتقاء والتوزيع . ومعظم هذه الانتقادات يتركز على سوء فهم طبيعة هذا الجهاز ، ولذلك فإن من هذه الانتقادات على المشرفين على هذا الجهاز أن يردوا على هذه الانتقادات ويوضحوا مواطن سوء الفهم فيها . ولسنا نود أن نسهم في اضافة نقد آخر مبني بدوره على فهم سوء ، بل أن النقصد الذي نود أن ننبه اليه هو في واقع الأمر نقد من زاوية جديدة ، لا يمكن أن يكون الجهاز نفسه مسئولا عنه الا على نحو غير مباشر ، ولكنه مع ذلك نتيجة تدرتب بصورة حتمية على الطريقة التي يعمل بها مكتب التنسيق ، وتؤثر تأثيرا غير صحتي في تلك العملية الحاسمة بالنسبة الى حياة الفرد والمجتمع - عملية اختيار اتجاهه في الحياة التعليمية والمهنية .

ولكي نمهد لايضاح معالم هذا النقد ، ينبغي علينا أولا أن نعرض للتصورات الشائعة عن طريقة عمل مكتب التنسيق . هذه التصورات يمكن اجمالها في تصورين رئيسيين : تصور ايجابي ، وتصور سلبي . أما التصور الايجابي فيعتقد اصحابه أن هذا المكتب يتدخل فعليا في توجيه الشباب ، من الراغبين في الالتحاق بالجامعات ، في اتجاهات معينة ، ويفرض عليهم



وانفسنا اذاً ظاهرة ملفنة للنظر بحق : هي أن أعلى الطلاب مستوى يتجهون - كلهم تقريباً - إلى اختيار أول الكليات في هذا السلم المتدرج . وربما لم يجد البعض في هذه الظاهرة أية غرابة : اليس من الطبيعي أن يختار أصلح الطلاب أرفع الكليات منزلة في نظر المجتمع ؟ وردى على هذا التساؤل هو أن هذه الظاهرة ، على عكس ما يعتقد أصحاب هذا الرأي ، أمر غير طبيعي حين تكون شائعة بما يشبه الاجماع . فنحن نسلم بأن من الطبيعي أن يختار « كثير » من المتفوقين تلك الكليات التي يضعها المجتمع في منزلة رفيعة ، ولكن من الطبيعي أيضاً أن يختار « بعض » المتفوقين كليات أخرى لا تظهر في الدرجات العليا للسلم التي يضعها مكتب التنسيق ، لأن ميولهم واستعداداتهم توجههم إلى اختيار هذه الكليات . ومن حقناً أن نساأل ، ونتشكك ، ونمنع النظر في الأمور ، حين نجسد جميع المتفوقين يمتنعون - دون استثناء تقريباً - عن اختيار الكليات الواردة في منتصف السلم المتدرج أو في أدناه .

ويتكرار نشر هذا الجدول ، وتعلق مصـانـر الألو من الشبان ، ومن أسرهم ، على ما فيه من بيانات ، يرسخ في النفوس ترتيب معين لقيمة الكليات الجامعة المختلفة في المجتمع ، ويؤثر هذا الترتيب المتدرج تأثيراً حتمياً في اختيار الطلاب ، لتكون النتيجة أن تزداد الرغبات ، علماً بعد عام ، انطباقاً على هذا الترتيب . وبعبارة أخرى فإن ترتيب الكليات في هذا الجدول يمكن أن يكون في السنوات الأولى انعكاساً فعلياً أميناً لرغبات الطلاب ، ولكنه بعد مضي عدد من السنين يعود فيؤثر إيجابياً في هذه الرغبات ، ويوجهها نحوه عن وعي أو غير وعي . وكلما ازداد هذا الترتيب ثباتاً ورسوخاً ، ازدادت قوة التأثير الذي يمارسه على خلقه . رأى عام ، في المجتمع ، ينظر إلى كليات معينة على أنها هي الأعلى ، وإلى كليات أخرى على أنها هي الأدنى ، فتكون النتيجة أن تنجح رغبات أصلح العناصر إلى الأولى ، وأقل العناصر كفاءة إلى الثانية . ويزداد هذا التوزيع احكاماً عاماً بعد عام ، حتى أصبحنا في السنوات الأخيرة نجسد

النوايع جميعا قد صبت في قالب واحد يجعلهم يتجهون الى هذا النوع من التعليم بالذات ، والتعليل الوحيد لهذا الإجماع هو أن الطلاب لا يختارون ، أو ليسوا كلهم يختارون - على أساس ميولهم واستعداداتهم ، وإنما على أساس القيمة التي يضيفها المجتمع على تخصصات معينة ، والمكانة التي يكتسبها المرء بين الناس - سواء من الناحية المادية أو المعنوية - حين يلتحق بواحد من هذه التخصصات .

هذا الوضع ان دل على شيء فانما يدل على أن العقول قد تكيفت « على نحو معين » ، مستمد من الجو الذي أشاعه مكتب التنسيق ، وهو يدل أيضا على أن العالم المتحكم في اختيار الطلاب لنوع التعليم الذي سيقدر مصيرهم طيلة حياتهم هو ، في أحيان غير قليلة ، عامل لا شأن له بميولهم الحقيقية ، بل انه في واقع الأمر « قانون العرض والطلب » ، الذي هو أساس كل اختيار ، وكل قرار ، في المجتمعات الرأسمالية . وفي الحالة التي نحن بصدها يتخذ العرض والطلب طابعا مزدوجا : فهو من جهة عرض وطلب داخل الكليات ، من حيث مدى اتساعها واستعداداتها لخدمة أعداد معينة من الطلاب ، وهو من جهة أخرى عرض وطلب في سوق العمل ، من حيث أن الاختيار ينصب على أنواع التخصص التي يتوقع منها أن تدر دخلا أكبر ، أو تتمتع بمركز اجتماعي أفضل ، أو كليهما معا .



إن نوع التفكير الكامن وراء هذه الطريقة من الاختيار هو في أساسه تفكير نفسي ، بعيد كل البعد عن ذلك الصدق مع الذات ، الذي هو أساس كل قصة نجاح كبير في الحياة ، ولذلك فإن هذا التفكير النفسي يؤدي ، في حالات كثيرة ، إلى عكس الغرض المقصود منه ، حتى بمقاييس المنفعة المادية ذاتها .

ذلك لأن الشباب المتفوق الذي يستجيب لميوله ويتوخى الصدق مع نفسه ، لا بد أن يحقق في حياته نجاحا أعظم من زميله الذي يستجيب لأطماعه في دخل أكبر أو مركز اجتماعي أفضل ، ومن المؤكد أن الكيميائي الناجح أفضل - بجميع المقاييس - من المهندس أو الطبيب الفاشل ، وأن المحامي البارز أو الأديب اللامع أفضل - بجميع

فتلك ظاهرة ان دلت على شيء فانما تدل على أن الاختيار يتم على أساس لا ترتد كلها إلى استعداد الطالب وميوله الطبيعية ، بل ترتد إلى المكائنة التي يعطيها المجتمع لنوع معين من التعليم ، ويمهد للاشتغال بنوع معين من المهنة .

ولكن ، أليس هذا الأساس بعينه هو لب طريقة الاختيار المتبعة في ظل النظام الرأسمالية ؟ إن الإقبال عندنا يشتد ، مثلا ، على كليات الهندسة ثم الطب ، لا شيء إلا لأنها هي التي تمنح الطالب - في الوقت الراهن - فرصة الحصول على أكبر دخل ممكن بعد تخرجه . وليس في ذلك خطورة على المجتمع ، لأننا بالفعل نمر بمرحلة نحتاج فيها إلى حشد أعظم الكفاءات في أمثال هذه الميادين . ولكن الخطورة تظهر حين يتمتع المتفوقون البارزون ، بما يشبه الإجماع ، عن الإقبال على الميادين الأخرى ، تاركين أياها لأوساط الطلاب ، أو لمن هم أقل من الأوساط .

فهل يستطيع أحد أن ينكر أن نوع التعليم الذي تقدمه كليات العلوم ، مثلا ، يحتاج بدوره إلى نوايع ؟ أليس البحث النظري الأساسي في العلم ميدانا عظيم الأهمية في حياة كل شعب متطلع إلى التقدم ؟ ومع ذلك فاننا لو تأملنا جداول مكتب التنسيق لوجدنا أنها تتجه ، عاما بعد عام ، إلى استقطاب النوايع في كليات بعينها ، تاركة سائر الميادين - كالعلوم والزراعة - مثلا - بلا نوايع . وهذا أمر مخالف لطبائع الأشياء ، لأنه ليس من الطبيعي أن تتفق ميول النوايع جميعا مع الكليات التي ينتظر أن تدر على تخرجها دخلا أعظم ، وتتنصرف كلها عن الكليات التي تدر دخلا أقل ، بل إن الأمر يكون أقرب إلى الطبيعة لو كان بعض المتفوقين على الأقل يستجيب لميوله واستعداداته ، ويلتحق بالكليات التي تتفق معها ، غير عابئين بحساب الكسب والخسارة .

ولعل هذه الظاهرة نفسها تظهر بوضوح أعظم حين تنتقل إلى طلاب شعبة الآداب . ففي السنوات الأخيرة ، تبين أن رغبات المتفوقين جميعا - وبلا استثناء تقريبا - تتجه إلى الالتحاق بكلية الاقتصاد والسياسة . ومع اعترافنا بالقيمة الكبرى لهذا النوع من التخصص ، فلا يمكن أن يكون من القوادر الطليعية ، أو الصعبة ، أن نعتقد مثل هذا الإجماع بين المتفوقين على دخول كلية واحدة ، ومن المستحيل أن تكون ميول هؤلاء

المقاييس أيضا - من الدبلوماسية الروتينية ، أو من الصحفي المغمور ، فإذا استجاب الطالسلب المتفوق ليوله الطبيعية ، وترك كل ما عدا ذلك من الاعتبارات جانباً ، فلا بد أن ينتهي به الامر الى أن يكون انساناً ناجحاً مرموقاً ، سواء أكان ما يختاره كلية تقع في قمة سلم مكتب التنسيق ، أم في حضيضه .

أما بالنسبة الى المجتمع فإن الوضع الحاسل يعود عليه بأضرار لا يمكن الاستهانة بها ، ذلك لأن القائدة الكبرى تتحقق للمجتمع حين يضع كل شخص في المكان الذي هو أصليح له بحكم استعدادة ، لا في التخصص الذي يستطيع أن يصل اليه ، أو يقتنصه ، في سوق العرض والطلب . فعل هذا النحو وحده يضمن المجتمع الاستفادة على أفضل نحو ممكن من كل طاقات أبنائه ، ويستطيع أن يوثق بأن هذه الطاقات لم تبدد أو تضيع هباء الا على أدنى نطاق ممكن .

ولكن ربما كان الضرر الأكبر الذي يعود به الوضع الحالي على المجتمع ، وعلى الأفراد ، يتمثل في أن التخصصات التي لا ترتفع قيمتها في سوق العرض والطلب (اعني تلك التي لا تظهر في قمة السلم المتدرج لجداول مكتب التنسيق) تحتاج بدورها الى العبارة والنواحي . وليس من مصلحة أى مجتمع أن يتزاحم المتنازرون فيه على أنواع معينة من التخصصات ، لها في السوق قيمة مرتفعة ، بينما يتروكون التخصصات الأخرى لمن يفتقرون الى النبوغ ، ان المجتمع في حاجة الى أدباء وفكرين ممتازين بدرجة لا تقبل عن حاجته الى الأطباء والمهندسين البارعين . وبطبيعة الحال لا يمكن أن تكون الحاجة الى المتنازرين في هاتين الفئتين من ميادين التخصص متساوية من الناحية العددية ، ولكن المهم في الامر ألا تحرم التخصصات جميعاً مما تستحقه من المتفوقين الذين هم مبالون اليها بحكم استعداداتهم الطبيعية . وإى مجتمع يوجه عناصره المتفوقة كلها الى جانب واحد ، ويترك بقية الجوانب لن لا يسمح لهم مستواهم العقلي بها هو أرفع من ذلك ، لا بد أن يسير سيرا عرجاً ويبعز عن تحقيق أى نمو متوازن .

لا جدال في أن النقد الذي نوجهه ها هنا الى جهاز الانتقاء والتوزيع في التعليم الجامعي (وهو نقد يسرى على غيره من الأجهزة التي تقوم بوظيفة مماثلة في ميادين أخرى) لا يعني أننا ندين هذا الجهاز في ذاته . فمن المؤكد أن مكتب

التنسيق هو أقرب الوسائل الى تحقيق العدالة في توزيع الطلاب على التخصصات التعليمية المختلفة . ولكن هذا الجهاز ، كما قلنا ، يؤدي بطريق غير مباشر الى خلق « رأى عسماً » يؤمن بتدرج معين للقيم التي تطوى عليها تلك التخصصات ، مما يؤدي بصورة محتومة الى التأثير على الاختيار الذي يقوم به الشباب في تلك المرحلة الحاسمة من حياتهم ، ويدفع الكثيرين منهم الى ألا يكونوا صادقين مع أنفسهم ، وأن يبحثوا عن الربح أو المركز الاجتماعي المنتظر ، بدلا من أن يستجيبوا لنداء ميولهم الحقيقية .

ان الشباب ، خلال مرحلة اختيار طريقه في التعليم وفي الحياة ، في حاجة الى قدر كبير من المثالية ، ومن الاخلاص والتفاني في سبيل ما يضعه لنفسه من مثل عليا . وهو في حاجة الى ما يعينه على التخلص من اغراء الربح والمركز والبحث عما تتحقق فيه ذاته وامكاناته كإنسان وليس معنى ذلك بالطبع أن هناك تعارضا حتميا بين تحقيق الإنسان لامكاناته الكامنة وبين وصوله الى مركز رفيع أو حصوله على دخل وفير ، ولكن المهم في الامر أن تأتي هذه الاهداف الأخيرة كنتيجة طبيعية لسلك الشاب نفس الطريق الذي تؤهله له امكاناته وقدراته الحقيقية . وأخشي أن أقول ان قوائم مكتب التنسيق ، بوضعها الراهن ، لا تساعد الشباب على تنمية هذه المثالية وهذا الصدق مع الذات في تلك المرحلة الحاسمة التي يوشك فيها على أن يختار لنفسه طريقا دائما في الحياة .

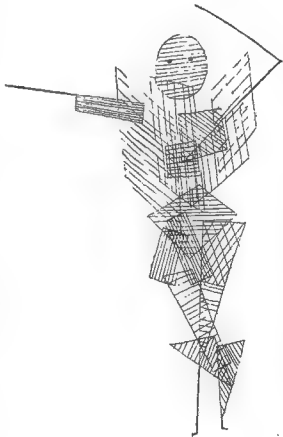
وفي اعتقادي أن علاج هذه النتيجة (غسير المقصودة) المترتبة على طريقة عمل مكتب التنسيق يجب أن يسير في شقين : شق قصير الأجل ، يتعلق بالفترة السابقة على مرحلة الاختيار مباشرة ، وشق طويل الأجل ، يتعلق بالحياة الدراسية للطلاب منذ مراحلها الأولى .

فمن الواجب أولا أن تقوم كل عام حملة منظمة لتوعية الطلاب بمزايا اختيار الاتجاه الذي هم مبالون اليه بطبيعتهم ، وهي حملة يمكن أن تتخذ أشكالا متعددة : كإلقاء عدد قليل من المحاضرات في هذا الموضوع على طلبة المرحلة الأخيرة من المدارس الثانوية ، أو اصدار نشرة أو كتيب يوزع مجاناً على الطلاب ، ويتضمن توجيهات سليمة لهم ، أو ادخال هذا الموضوع ضمن

موضوعات القراءة المقررة عليهم ، الخ . وفي كل هذه الحالات تكون مهمة حملة التوعية هذه هي توجيه الطلاب على النحو الذي يمكنهم من ادراك قيمة استجابة الانسان لنداء ميوله الكامنة بدلا من تجاهل هذه الميول استسلاما لاغراء المال أو المركز الاجتماعي . وعن طريق هذه التوعية يستطيع الشباب في مستقبل حياتهم ، أن ينتبه الى أهمية عامل التحقيق المتكامل الشخصية من حيث هو أساس لاختيار نوع التعليم والمهنة ، وأن يدرك قيمة النظرة المثالية - لا النظرية - النفعية - الى العمل الذي يسهم به الفرد في اثراء حياة الجماعة .

وأما الشق الطويل الاجل من العلاج المقترح فهو أن يكون لكل طالب بطاقة أو سجل شامل يجرى تاريخه الدراسي منذ أول مراحل تعليمه حتى آخرها . مثل هذا السجل يساعد على التعرف بسهولة على الميول الحقيقية لكل طالب بل ان من الممكن تطويره على نحو يتيح استخلاص اصلى اتجاه تعليمي ومهني له بواسطة العقول الالكترونية . ولكن سواء عهلت مهمة تحديد هذا الاتجاه الى مربين متخصصين أو الى عقل الكتروني ، فمن الواجب ألا تكون النتيجة المستخلصة من هذا البحث الا صفة استشارية ، بحيث تترك للطالب نفسه الكلمة الاخيرة في تحديد المجال الذي يود أن يتخصص فيه ، بعد تبصيره بكافة الحقائق المتعلقة بالموضوع .

ان هذين الاقتراحين لا يزيدان عن أن يكونا اشارة الى الطريق الصحيح الذي ينبغي اتباعه لحل المشكلات المترتبة على وجود جهاز لتوزيع الشباب على مختلف التخصصات العلمية والمهنية ، هو من جهة جهاز لا غناء عنه ، ولكنه من جهة أخرى يثير - بالرغم منه - اشكالات يمكن أن تعود على كثير من الافراد ، وعلى المجتمع ككل ، باضرار لا يستهان بها . واني لعل يقي من أن المجتمع لو تنبه الى هذه النتيجة المترتبة على وجود هذا الجهاز - وهي على ما اعتقد نتيجة مجبولة الى حد بعيد - لاستطاع أن يصل الى حلول أخرى أكثر فعالية ، تضمن له الانتفاع من طاقات اجياله الجديدة على أفضل وجه ، وتضمن لكل فرد في هذه الاجيال اختيارا لتعليمه ومهنته لا يركز الا على مبدأ التحقيق الذاتي الكامل لامكانات الانسان وقدراته .



فؤاد زكريا

المجتمع الاشتراكي .. ومحو الأمية

د. فوزية منصور

الامية - بل والمضى بعيدا فيما يجاوز محو
الامية - بين كافة العاملين في مختلف فروع
الانتاج .

واذا كان ذلك يصدق على كل مجتمع يصبو
- على حد التعبير الشائع - الى دخول العصر
الحديث ، أيا كان نوع التنظيم الاقتصادي
والاجتماعي السائد فيه ، فهو أكثر صدقا على
مجتمع يتحول الى الأخذ بالنظام الاشتراكي ،
حتى لتكاد نقول ان محو الأمية وان لم يكن
شرطا لتبنى قوى الشعب العريضة للاشتراكية
الا أنه الشرط اللازم للقدرة على بنائها :

ان قوام النظام الاشتراكي من الناحية
الاقتصادية هو التخطيط الشامل للاقتصاد
القومي . والتخطيط الاشتراكي ليس مجرد
عملية فنية تتم في مكاتب الفنيين والمديرين ،
ولكنه أولا وقبل كل شيء مشاركة واعية إيجابية
فعالة من كافة العاملين في كل المجالات وعلى
كافة المستويات وفي كل المراحل : في إنشاء
اعداد الحطة بتحديد الأهداف العامة للعمل
القومي والأهداف الخاصة الواجبة التحقيق في
كل مجال ، لأن هذه المشاركة بهذا الاتساع هي
التي تضمن سلامة تحديد الأهداف وصديق
تعبيرها عن احتياجات الجماهير الشعبية الواعية
بمصالحها العاجلة والأجيلة ، وتحقيق الاستفادة
من كافة الإمكانيات التي تفتتح عنها طاقة
الجماهير وخبراتها المتنوعة ، وهي التي توجد
شعور الانتماء الضروري بين الحطة والعاملين

تري هل يضرب « الفكر المعاصر » - وقراء
« الفكر المعاصر » - ان تفتح مجلة الثقافة الرفيعة
صدرها لحظات الحديث عن محو الأمية ، حتى
ولو كان المقصود هو أهمية القراءة والكتابة ،
الامية الشعبية أو شئنا التعبير ، لا الأمية
الفلسفية أو الأمية الفنية أو غير ذلك من الأميات
العالية ؟ وحتى لو لم يتخذ الحديث محورا له
- وعذرا عنه - مختلف نواحي الارتباط بين محو
الامية من صفوف الشعب وبين ازدهار الفكر
والثقافة على أعلى المستويات ، وانما قنع بالنظر الى
الأمر من زاوية أول من يسهم الأمر : الجموع
الفيرة من العمال والفلاحين وأبناء العمال
والفلاحين الذين أخطاهم قطار التعليم الإلزامي
ابتداء - مضى عنهم دون أن يتوقف لهم ، أو
صرفتهم ظروف حياتهم عن اللحاق به - أو الذين
أدركوا القطار في طفولتهم ولكن رحلتهم فيه
كانت خاطفة لم تتكرر ، سرعان ما محت الأيام
آثارها من الأذهان ؟

ان مقل المسلمين به أن محو الأمية قد أصبح
مسألة قومية لا تعني طبقة أو قوة اجتماعية دون
الأخرى . ففي عصر التكنولوجيا الحديثة
وامستخدام الآلات - في كل مجال لا في الصناعة
فقط - والتنظيم الدقيق المنتسب الأطراف
والحساب الأكثر دقة للزمن وللعمليات الانتاجية،
والتطور السريع للفنون الانتاجية الذي يتطلب
اعادة التعليم والتدريب على كل جديد في فنون
الانتاج عاما بعد الآخر ، يصبح من المستحيل
تحقيق تقدم اقتصادي سريع متصل دون محو

• التخطيط الاشتراكي ليس مجرد عملية
فنية تتم في مكتب الفنانين والمهندسين
ولكنه أدلاً وقيل كل شيء ، مشاركة
واعية إيجابية فعالة مع كافة العاملين
في كل المجالات ، وعلى كافة المستويات
وفي كل المراحل .



في تنفيذها (الحطة خططهم ومن وضعهم ، اذن هم المسئولون عن تنفيذها) ، وترفع العمل اليومي العادي ، مهما كان مملاً أو روتينياً أو محدوداً ، من مرتبة أداء واجب ضيق ماجور الى مرتبة المشاركة في عمل اعم واهم وأكثر استشارة للحماس والبذل ، هو تنفيذ الحطة القومية الشاملة • والمشاركة الشعبية الواسعة واجبة أيضاً في كل خطوات التنفيذ لأنها ، أكثر من أي نوع آخر من انواع الرقابة ، هي الضمان الأكبر لجدية تنفيذ ما اجتمعت الارادة الشعبية على إقراره ، وللمواصلة السليمة بين تنفيذ ما أقر وبين ما تقتضيه الظروف المتغيرة من تعديل أو تطوير • وهذه المشاركة تبقى لازمة حتى بعد التنفيذ ، لأنها الوسيلة الأكيدة لتعرف الشعب على حقيقة ما أنجز ونواحي القصور فيما لم ينجز ، ولواجهة النفس حول أسباب القصور وأوجه التغلب عليها ، والاعداد بناء على هذا التقييم النقدي لمرحلة تالية من التخطيط القومي ارقى وأدق من المرحلة السابقة •

وإذا كانت هذه طبيعة التخطيط الاشتراكي ، ووجه خاص إذا كان أهم ما يميزه هو مجاوزة كل عامل لشاغل وواجبات عمله المباشر الى الاهتمام بالاقتصاد القومي في مجموعه والشعور بالمسؤولية عنه ، فمن الواضح أن أول مقتضيات التخطيط كاسلوب لإدارة الاقتصاد القومي هو قدرة مجموع القوى العاملة - مجموع الشعب - على القراءة والكتابة ، فهذا النوع من المشاركة لا يكفي فيه مجرد تلقى الشعارات والحساس

لتنفيذها ، وانما يتطلب الدراسة المتأنية للكلمة المكتوبة ولرغم المكتوب والقدرة على التعبير كتابة عن الرقم والكلمة والرغبة والفكرة .

والانسان في المجتمع الاشتراكي - كل انسان - ليس مجرد مساهم بالرأى والعمل في العملية الانتاجية التي تدور في المجتمع ، ولكنه مواطن بانضمون الحقيقي والكامل لهذه الكنية : يشترك على قدم المساواة مع غيره من المواطنين في حسم بل دابعرض للمجتمع من قضايا تتطلب الحسم - فذلك هو احد جواب ممارسة الشعب للسلطة في المجتمع الاشتراكي ، على أنه لا يكفي لكي تتحقق هذه الممارسة أن تنشأ مختلف المجالس التمثيلية وأن تتوافر للمواطنين - نلى قدم المساواة - الامكانية الموضوعية للانتخاب لها والنفاذ ايها ، بل وحتى أن يكون لهذه المجالس - تل في مقالها - سلطة التقدير والحسم ، وانما لكي يكون الحسم معبرا تعبيرا حقيقيا عن رأى المواطن وفكره ، ومصالحته اذا اقتضى الامر ، ينبغي أن يكون مستندا الى الفهم الواسع لكافة جوانب الموضوع المطروح وابعاده . وليس ابلغ في التعبير عن هذه الفكرة وبما قيل في وقت من الاوقات من أن احد الاهداف البعيدة للمجتمع الاشتراكي هو أن تصبح اسبط عاملة في مطبخ قادرة على فهم وادارة شئون الدولة . واذا صبح افتراض قدرة المواطنين على فهم بعض القضايا الكلية والنفاذ الى جوهرها دون أن يتوقف ذلك على معرفتهم للفرقة ، و لكتابة (مثل الهدف من تملك الشعب لوسائل الانتاج الرئيسية والضرورات التي تدعو اليه ، او طبيعة الاستعمار وضرورة الكفاح ضده ، او طبيعة اسرائيل ودورها في المنطقة) فان هذا الفرض يصبح غير قائم عندما يتطرق الامر الى قضايا فرعية او الى تطبيقات جزئية لقضايا كلية . واذا كان الرأى السديد غير المزيف على صاحبه هو الرأى الذى يصدر عن علم ودراسة ، او على الأقل بعد توافر الامكانيات الموضوعية للعلم والدراسة ، فان أهم وسائل تكوين هذا الرأى التنبصر هو القدرة على الاتصال الفكرى تلقيا وايصالا عن طريق الكلمة المقروءة والمكتوبة .

والمجتمع الاشتراكي بعد هو مجتمع العمالة .

وهو يسعى الى تحقيقها من خلال اجراءات عديدة يتخذها ومن خلال مبادئ يسرى عليها : من خلال سيطرة الشعب على وسائل الانتاج مثلا ، ومن خلال تطبيق مبدأ التناسب بين الدخل

والعمل أو الجهد الذى يبذل في خدمة المجتمع . ولكي يبقى دائما أهم ضمانات تحقيق العدالة في المدى الطويل توفير تكافؤ الفرص لكافة المواطنين . ومن الواضح أن لا فرصة على الاطلاق للامى ، متكافئة أو غير متكافئة (فيما يمسدو فرصه العيش في أدنى المستويات التي تحميها سياسة توفير العمالة وتشريعات الحسد الادنى نلاجور واستتريعات الاجتماعية بوجه عام) في أن يحق لنفسه - من ناحية الدخل أو امكانيات انتصوير المهني والثقافي اللاحق - ما يمكن أن يحققه حتى الشخص ائدى وقف بعد أول درجات التعليم . والامر بعد ليس مجرد عدالة ترجى . فمن المعروف أنه كلما اتسعت قاعدة الاختيار زادت امكانيات الكشف عن المواهب والقدرات الكامنة لدى الشعب وتهيئة الفرص لتنميتها وإفادة المجتمع منها . وفي بقاء جموع غفيرة من المواطنين (لا تزال تقدر في مصر بما بين ٦٠٪ و ٧٠٪ هي نسبة الاميين الى عدد السكان) بعيدين عن عملية الاختيار ، سواء تلك التي يوفرها السلم التعليمي المعتاد أو تلك التي يمكن - ويجب - توفيرها من خلال مختلف أنواع التدريب والتصيلم الأخرى التي تقدم تباعا للبيالفين ، تضييع لامكانيات بشرية هائلة ، تتجاوز مجرد القدرة على ممارسة العمليات الانتاجية الآلية أو الروتينية ، ربما كان الكشف عنها بشكل مستمر وتبينها على النزام وعلى كل المستويات ومهما تقدم بالانسان العمر وأيا كان موقعه في الحياة ، من أهم ما يميز المجتمعات الاشتراكية انسانية ومن أهم أسباب مصدلات التقدم العالية التي تحققها في نفس الوقت .

وسواء نظرنا الى الأمر اذن من ناحية امكانيات التقدم الاقتصادي العام أو من ناحية امكانيات الخفي في التحول الاشتراكي ، فان مشكلة محو الامية تتبدى كمشكلة قوية ملحة تجتمع عليها مصالح كافة قوى الشعب العاملة على ببناء الاشتراكية . وفي ظروف التحديات والهجمات العدوانية التي نواجهها وسنظل نواجهها من الممسكر الاستعماري ومن قاعدته اسرائيل المجهزة بأحدث الوسائل التكنولوجية ، و ظروف الحروب الحديثة التي لم يعد يصلح لها الجندى الأمي - نكاد نقول الشعب الأمي - يصبح محو الامية مسألة بقاء قومي . لكن قضية محو الامية، مع التأكيد على ذلك كله ورغم التأكيد على ذلك كله ، تبقى بالدرجة الأولى قضية العمال والفلاحين .



- بحكم طبائع الأمور - لا يمكن أن تكتسب مضمونها الكامل الا اذا وعى اصحاب الشأن بهذا المضمون وجهودوا ، مسلحين بتلك التشريعات أو الاجراءات والتنظيمات ، في استخلاصه لأنفسهم *

ولناخذ على سبيل المثال جمعيات التعاون الزراعي ، التي هي مفقده الأمل في تطوير قوى الانتاج في الريف المصري والارتقاء بمستوى معيشة الفلاح المادى وحمايته من كافة أنواع الاستغلال . كيف يمكن أن تنهض الجمعيات بهذه التبعات المثلثة اذا كان الجهل بالقراءة والكتابة يقعد الغالبية من فقراء الفلاحين - وهم بالتحديد أولى فئات الفلاحين بالرعاية والحماية - عن المشاركة في ادارة هذه الجمعيات وتولى شئونها ويلجئوا بالضرورة الى الاعتماد على مختلف الأجهزة الادارية التي تنتمى بحكم وضعها الاجتماعى وعواطفها وربما مصالحها الى أمة فكاكى الخط لا أمة الحاجزين عن فكه ؟ أكثر من ذلك ، كيف يمكن حماية الفلاح الأمى من كآبة الجمعية التعاونية وصرف القرية غير هذا وذاك من رجال الأجهزة الادارية التي أصبح الآن (وتلك هي طبيعة التحول الاشتراكى) يلتقى بها ويعتمد عليها ويتحاسب معها في كل خطوة من خطوات

ونحن لا نغنى بذلك مجرد الإشارة الى أن العمال والفلاحين ، أن لم يكن شيء فعل الأقل بحكم كونهم أغلبية الشعب ، هم أكثر القوى الاجتماعية استفادة من التقدم الاقتصادى والتحول الاشتراكى وانما نغنى الإشارة الى حقيقة أخرى جوهرية لا يمكن تجاهلها ، وهي أن غير العمال والفلاحين (ومن في مستواهم المعيشى من الحرفيين مثلا) لا يقبلون أن يتركوا أبناءهم لمعترك الحياة المعاصرة وهم مجردون من أبسط وأهم أسلحتها وأكثرها فعالية : معرفة القراءة والكتابة على الأقل ، ولا يعجزون أن يوفروا لهؤلاء الأبناء - مهما كانت قدرات الأبناء الذاتية على التعلم - امكانيات التعليم ، سواء من خلال مدارس الدولة أو بوسائلهم الأخرى الخاصة *

والمسألة بعد ليست مجرد مسألة تكافؤ الفرص يرجى أن يستكمل مع تقدم عملية التحول الاشتراكى بكافة مقوماته ، ولا هي قاصرة على تهئية الظروف لتفتح كافة القدرات والمواهب الكامنة . انها بالإضافة الى ذلك وقبل ذلك قضية التطبيق الكامل لكافة التشريعات والاجراءات والتنظيمات التي وضعت وقررت تحقيقا لمصالح العمال والفلاحين وتأكيدهم لدورهم في المجتمع الجديد ، ولكي لا يبقى جانب منها قاصرا عن أداء دوره الذى استهدف منه لانها



العام ، لكي يتضح على الفور أن محو الأمية - وبمعنى يعدو مجرد فك الخط - هو الشرط الضروري لممارسة هذه المجموع لواجباتها وتتمتها بحقوقها على نحو منتج فعال ، وعلى حشد تعبير لجنة الخدمات بمجلس الأمة في تقريرها عن مشروع قانون محو الأمية ، للوصول بالعمال والفلاحين « إلى مستوى من الوعي والثقافة يمكنهم من التعبير عن مصالحهم تعبيرا صحيحا ، ويزيد من قدرتهم على فرض الرقابة الشعبية على الأجهزة المختلفة في المجتمع ، ويجعلهم يتصدون لمحاولات البعض من فرض آرائهم عليهم » .



أرائي قد انسقت على غير قصد إلى حديث عن « قوائد محو الأمية » على نحو يكاد يذكر بموضوعات الانشاء التي كانت ولا ريب تكتب في هذا الشأن في المدارس من خمسين عاما مضت والمناسبة التي دعت إلى اقام هذا الحديث ، الذي ظل موضوعه يشغل الأذهان والجهود دهرًا ثم سكنتا عنه دهرًا آخر حتى عاد يفرض نفسه من جديد بعد ١٩٦٧ ، حتى قانون محو الأمية الذي أقره مجلس الأمة منذ أسابيع قليلة في ختام دورة انعقاده الأخيرة .

والقانون الجديد قد صدر ليحل محل قانون قائم لمكافحة الأمية ، هو القانون رقم ١١٠ لسنة ١٩٤٤ . وبين القانون القديم الذي انقضى والقانون الجديد الذي صدر ، كانت هناك عدة مشروعات

سعيه من أجل رزقه ؟ وإذا كان المال السائب كما تقول أمثالنا الشعبية يعلم السرقة ، إلا تفري الغفلة التي تفرض الأمية بالاستغلال ، مهما جهدت التنظيمات التشريعية والإدارية في الحلولة دونه ؟

أو لناخذ مثلا مشاركة العمال في مجالس الإدارة ألا يضعنا حاجز قوى مثل حاجز الأمية بين خيارين ؛ إما قصر هذا الحق على المتعلمين من العمال ، وذلك يعني استبعاد فئات عريضة لها ، بحكم نوع العمل الذي تقوم به ، نظرتها المتميزة ومساهماتها ومشاكلها وربما مصالحها الخاصة التي لا يصلح للتعبير عنها - إلا على سبيل المزايعة الانتخابية ، من لا ينتمي إليها أو 'نسماح للأميين بالتفاد إلى مجالس إدارات الشركات ، وهو عندئذ ، على أحسن الفروض ، تمثيل قاصر الأداء بسبب عجز العامل الأمي حتى عن مجرد متابعة جدول الأعمال وما يلحق به من تقارير ومذكرات ، وفي الحقيقة هو مجرد اضافته قطع شطرنج جديدة يحركها هذا المدير أو ذاك ، وفقا لقدرة في التأثير على المصالح الشخصية للعمال الأمي المنتخب ؟

فس على ذلك مختلف أنواع المساهمات الأخرى ، سواء في المجال الاقتصادي أو الاجتماعي أو السياسي ، التي يفرض بحكم التشريعات والأوضاع القائمة في جموع الشعب التقدم بها ، سواء على مستوى مجال العمل ، أو على المستوى القومي

بالضبط هل نسعد بهذه الواقعة التي تحاول من خلال جهود مكافحة الأمية التعويض عن قصور الإمكانيات المتاحة للتعليم العام ، أم نحزن لهذا الاقرار التشريعي بأن الطريق لا يزال طويلا أمام استكمال استيعاب الأطفال في المدارس النظامية .

ثانياً - كان القانون القديم يحدد موارد معينة تمول منها جهود محو الأمية ، وتابته في ذلك بعض مشروعات القوانين الوسيطة ، وتضمن مشروع القانون الحالي - المقدم من وزارة التربية - بياناً مفصلاً حددت فيه عشر موارد مختلفة للتمويل ، ابتداء من ١٪ من حصيلة الرسوم المحلية إلى المعونات والهيئات والتبرعات التي تقدم لمشروعات محو الأمية . أما القانون نفسه فقد قنع - بالإضافة إلى المعونات والهبات والتبرعات - بنص عام يشير إلى : « ما يرصد سنوياً من المبالغ لتنفيذ مشروعات محو الأمية ودعمها وفقاً للخطة التي يقرها المجلس الأعلى لمحو الأمية » . وهو نص يمكن أن يتراوح مضمونه الفعلي بين الملاذئ المطلقة (شيك على بياض) والاعسار المطبق (شيك بدون رصيد) بالنسبة لبرامج محو الأمية . وفي ظروف التزام المالية على موارد الميزانية واختصاص مطالب الساعة بالأولويات الأولى على حساب الخطط البعيدة المدى أو غير المحسوسة الاحاح يتخفى أن يكون الاحتمال الثاني هو الأرجح ، خصوصاً وقد كانت تلك هي تجربة ربع القرن الماضي كله ، وفي ظروف أكثر

بفوائين أهمها مشروع أعدته وزارة التربية والتعليم في فبراير ١٩٦٧ ، وآخر في إبريل ١٩٦٩ ، وبالنسبة ، هو الذي صدر القانون ، الحالي بناء عليه ، في ١٩٧٠ . وطبيعي أن نتوقع ، بعد ربع قرن من الزمان ، شهد مثل ماشهد ربع القرن الأخير من محاولات عميقه في مجتمعنا وفي العالم بوجه عام ، أن تنعكس هذه التحولات في روح القانون الجديد وأحكامه . ولكن الفوارق بين قانون ١٩٤٤ وقانون ١٩٧٠ أقل بكثير مما كان يحق للمرء أن يتوقع ، بل إن بعض هذه الفوارق ، خصوصاً عند المقارنة مع مشروعات القوانين الثلاث التي أعدت في السنوات الثلاث الأخيرة ، يبدو كما لو كان ينظر إلى الوراء بدلاً من أن يتقدم بقضية محو الأمية خطوات إلى الأمام . وبوجه عام ، يمكن أن نجل أهم ملاحظتنا حول القانون الجديد فيما يلي :

أولاً - يسرى القانون الجديد على المواطنين الأميين ممن تتراوح أعمارهم بين الثامنة والخامسة والأربعين غير المقيدین بأية مدرسة ولم يصلوا في تعليمهم إلى مستوى الصف الرابع الابتدائي . ومن المعلوم أن الأطفال خاضعون للتعليم الإلزامي حتى سن الثانية عشر ، ومن ثم لم يكن القانون القديم يسرى إلا على من تزيد سنه على اثنتي عشرة سنة . وهبوط قانون محو الأمية الجديد إلى سن الثامنة اقرار بحقيقة واقعة هي قصور مدارس التعليم العام النظامية عن استيعاب كافة الأطفال الذين في سن التعليم الإلزامي ، وإن كنا لا نعرف

طوعية من الناحية المالية • وقد كان الحير كل الحير أن ترصد بعض النوازل المحددة (رغم ما في ذلك من مخالفة ظاهرة لمبادئ علم المالية العامة) لكناجة الامية لضمان حد أدنى من الحسم المستقر في خطة المكافحة •

ثالثا - واجه القانون القديم مشكلة تدبير الاماكن الصالحة للدراسة فأجاز استخدام بعض الامكانيات المملوكة للمواطنين دون اجر ، وتوسع مشروع ١٩٦٧ في هذا المبدأ الهام الذي يجيز استخدام الملكية الخاصة للصالح العام - ودون مقابل - اذا لم يكن في ذلك ضرر لأصحابها ، وأكد هذا المعنى مشروع القانون الحالي الذي كان يوجب « على ذوي الشأن بالنسبة للاماكن التي تخصص لأغراض محو الامية أن يضعوها تحت تصرف السلطات المختصة في فترات خلوها دون مقابل • ولكن هذه المبدأ - العظيمة الأهمية من ناحية المبدأ الذي تقررده ومن ناحية المساهمة العملية التي توفرها - قد حذفت من القانون دون بديل أو مبرر •

رابعا - كذلك تواتر كل من القانون القديم ومشروعات القوانين السابقة للقانون الحالي على إعطاء الوزير حق تكليف المواطنين - معلمين كانوا أو غير معلمين - الصالحين لهذا الغرض بالتدريس في فصول محو الامية ، ضمانا لتوفير الامكانيات العلمية التي تسمح بتنفيذ المشروع على النطاق وبالجدية اللذين يقتضيها الأمر ، ولكن القانون الجديد - لا تدرى أتمشقا مع فلسفة « احترام الحريات الفردية والمكليات الشخصية » أم ثقة منه بتوافر الامكانيات اللازمة دون حاجة الى تكليف - قد أغفل مثل هذا النص العام •

خامسا وأخيرا - كذلك تواتر كل من القانون القديم ومشروعات القوانين السابقة على القانون الحالي على النص على أن يكون تعليم الاميين بالمجان، وحرص بعضها على النص على أن تتحمل الميزانية تكاليف الكتب والمواد والوسائل التعليمية الأخرى وتوزع على الدارسين بالمجان ، وكذلك على انقاص ساعات العمل - خلال المدة المقررة لبرامج تعليمهم - بمقدار ساعتين للعمل اللذين يلتحقون ببرامج محو الامية ، على أن ينتهوا اجرا كاملا عنهما ، وهذه كلها ضمانات وجوافز تكفل حسن استجابة الاميين لخطة محو الامية ، خصوصا وأنهم - تعريفا - ينتمون الى قوى اجتماعية لا يصح أن يفترض فيها الوعي الذاتي بأهمية الحطة أو القدرة

على تحصيل شيء من التكاليف اللازمة لنجاحها ، ولكن القانون الجديد قد صمت عن كل ذلك صمتا نرجو ألا تكون له دلالة مخالفة للاتجاه العام الذي كان يسود القانون ومشروعات القوانين السابقة •

ومن الانصاف أن نقرر أن المشروع الذي أعدته وزارة التربية والتعليم كان يتضمن احكاما عديدة تواجه بشكل ايجابي الموضوعات التي تعرض لها أغلب الملاحظات السابقة ، ولكن هذه الاحكام سقطت من المشروع في الطريق من الوزارة الى مجلس الأمة ، لا تعرف بالضبط لماذا أو على يد من من الهيئات المتعددة والمتقابلة التي يمر بها مثل هذا المشروع • وليس الهدف من هذا الحديث على أية حال ، هو تناول القانون الأخير بالدراسة أو العرض ، فلم يكن هذا القانون - كما تقدمت الإشارة - أكثر من المناسبة التي دعت الى الحديث عن محو الامية ، وذلك أن القانون أي قانون ، فيما نرى ، لن يحسم من الأمر - في موضوع مثل موضوع محو الامية - الا قليلا مهما كانت الإيجابيات التي يتضمنها وأيما كانت نواحي القصور التي ينطوي عليها •

فالأوقع أنه ، في ظروف مثل تلك التي تمر بها الجمهورية العربية المتحدة ، ظروف الرصيد الضخم المتبقى من الاميين (مرة أخرى بين ٦٠ و ٧٠ ٪ من السكان) وظروف التزايد المستمر والسريع في عدد الأطفال الذين يصلون الى سن الالتزام ، وظروف الموارد الاقتصادية المحدودة ومطالب التنمية المتعددة على هذه الموارد ، في مثل هذه الظروف لن يقصد الامية قط أن تمحي بالطرق « الادارية » التقليدية ، طرق الاعتمادات التي تدرج في الميزانية والفصول التي تنشأ والمدرسين الذين يؤجرون على ما يكملون والجهاز البيروقراطي الذي يتضمن ، وان كنا على أية حال لا نود التقليل من أهمية كل ما يمكن أن يبذل أو يعمل في هذا الاتجاه ، وعلى أساس أن ما لا يدرك كله لا يصح أن يترك كله •

وانما يفتح السبيل للمعالجة الكاملة لمشكلة محو الامية ، ليس فقط عندما ينظر إليها « كمسئولة قومية » كما ورد - بحق - في إحدى مواد القانون الجديد ، ولكن أيضا كمعمل سياسي ، على نحو ما حدث أحد مشروعات القوانين السابقة ، كمعمل سياسي ، يقف على رأس قائمة الأولويات التي يضعها التنظيم السياسي ويجسدتها كل

امكانياته وطاقاته وقدراته على التعبئة والتنظيم والتنفيذ .

ان النظرة السياسية - لا العمل - لروتيني المحبوس على كتب المطالعة الرشيدة - هي وحدها القادرة على استنارة حماس الاميين أنفسهم للتعلم ، لا من خلال النصائح المجردة المعزولة عن واقع الاميين ، ولكن من خلال الربط الوثيق بين عملية التعلم وبين موقع الاميين ودورهم واهتماماتهم ومصالحهم في مختلف المجالات الانتاجية والسياسية والثقافية ، فثمة فارق كبير في الاستجابة بين الفلاح الامي الذي يجد في تعلم القراءة والكتابة اجابة عن الاسئلة التي تلج عليه والمشاكل التي تعترض طريقه ، من خلال تتبع نضالنا القومي على صفحات الجرائد مثلا أو فهم قوانين اصلاح الزراعي والجمعيات التعاونية وحساباتها ، وبين الفلاح الذي يجلس في المساء لكي يردد عبارات حقا عن الشمس الطالعة والهواء العليل .

والعمل السياسي وحده هو القادر حقا على تعبئة كل مثقف ، موظف كان أو غير موظف ، لا بل كل قادر على تعليم الغير ، لكي يؤدي فريضة العلم لغيره من المواطنين الذين لم تتح لهم مثل فرصته ، أداء ينبعث من الشعور برسالة كبرى عاجلة وملحة ، لا بسببه يتحملة كارهها وهو مأجور نقدا عنه .

والعمل السياسي هو وحده القادر على أن يجمع بين هؤلاء وأولئك ، في ظروف تسمح ماديا ومعنويا بأن تحقق العملية التعليمية التعليمية هدفها في شمول ويسر لا يحول دونها شح الموارد المادية أو صعوبات التعبئة والتنظيم .

على أن شرط هذا كله بطبيعة الحال هو - لا أحكام هذا القانون أو ذاك - ولكن شعور التنظيم السياسي بالأهمية القصوى ، الملحة والمعالجة ، حل مشكلة الأمة ، وهو شعور يرجع في نهاية الأمر الى حرص قوة التحالف المؤثرة على تدعيم التحالف واعطائه المزيد من الوجود والفعالية بقدر ما يجدوا فيها العالم لا بعدد المشكلة وانعكاساتها على الصالح القومي العام .

فؤاد منصور



تناقضات في الفكر المصري المعاصر

ما هي طبيعة الأزمة في الفكر المعاصر ،
وما هي مظاهرها ؟

أكثر الذين يتحدثون عن أزمة الفكر في العالم الغربي ، يشيرون ، بطريقة مباشرة أو غير مباشرة ، الى الأزمة الحضارية التي تتعرض لها البلدان الرأسمالية اليوم . وهي الأزمة التي بدأت ، مع مطلع هذا القرن ، واشتدت بعد الحرب العالمية الأولى ، ثم احتدمت بعد الحرب العالمية الثانية ، وهزيمة الفاشية العالمية ، وبروز العالم الاشتراكي الأوروبي والآسيوي . وكان من الطبيعي أن تنعكس هذه الأزمة الحضارية السامة على الفكر الغربي ، في مجموعة من الظواهر ، حدها الفيلسوف المجري « جورج لوكاش » في ست ظواهر أساسية : أولها : فقدان الاتجاه ، والارتداد الى الماضي للبحث عن جذور الفكر المعاصر ، كمحاولة تلمس أصول الفلسفة النازية كما صاغها « روزنبرج » . عند « كانت » وأصول فلسفة « سارتر » . عند « ديكاوت » . « وثانيها : انصراف المجتمع عن قضايا الفكر ، وابتعاد المثقفين أكثر فأكثر عن ميدان النشاط العملي ، وقصورهم عن كشف

مهما كان المسعى الذي يبغله الحديث عن الأزمة ، في الفكر المصري المعاصر ، من الصديق أو الزيف ، فإنه يشير على الأقل الى بعض الظواهر الهامة ، في حياتنا الفكرية ، التي تستحق وقفة خاصة ، تحاول تفسيرها ، وربطها في سياق واحد ، يكشف عن دلالة العلاقات فيما بينها ، في هذه المرحلة من مراحل تطورها .

ولكننا قبل أن نحاول التعرف الى هذه الظواهر ، ينبغي أن نجيب على سؤال يطرح نفسه ، بالضرورة ، في هذا المجال ، وهو : الى أي حد يمكن اعتبار ما يسمى بالأزمة الفكرية في بلادنا - وهو التعبير الشائع في الكتابات الجارية - امتدادا للأزمة الفكرية في أوروبا بشكل عام ، وأوروبا الغربية بشكل خاص وهي الأزمة التي يكاد يجمع معظم الفكريين الغربيين، على أنها تحكم الفكر الغربي ، في هذه العقود الأخيرة من القرن ؟ وإذا لم تكن أزمة ، امتدادا لأزمتهن ، فما طبيعة هذه الظواهر التي تسبغ عليها الكتابات الجارية في بلادنا معنى الأزمة ودلالاتها ؟



أمير إسكندر

اللاعقلية والهروب من الواقع ، والاغتراب عنه ، وفقدان الاتجاه • وكل ما يترتب على ذلك كله على المستوى الجماعى ، والمستوى الفردى ، من انقسام وانقسام وتمزق •

فما هى علاقتنا بهذه الأزمة ؟

ليس ثمة شك فى أننا بعيدون تماماً ، فى واقعنا ، وفى مستوى تطورنا ، وفى اتجاهنا ، وطبيعة العلاقات الاجتماعية التى تحكم نسيجنا الاجتماعى عن هذه الأزمة • ان الحضارة الغربية ، والفكر الغربى يواجهان أزمة بقاء ، أو — ان شئت — أزمة فناء • (بمعنى فناء النسق السائد فى النظام الاجتماعى وما يتبعه من مؤسسات) ، أما نحن فنواجه موقفاً آخر ، يمكن أن يسمى — اذا كان لابد من استخدام تعبير الأزمة — « أزمة بناء » ، فهل يعنى هذا أن أزمة افكر الغرب ، لا تنعكس بصورة ما من الصور ، على فكرنا المصرى ؟ من المدهش أن عالم السوم ، الذى أصبح بعد ثورة المواصلات ، وثورة الاعلام ، قوة محدودة ، لابد أن يشهد تفاعلاً بين أحواله المختلفة ، « لابد أن يؤثر كل طرف نفسه فى الطرف الآخر » ومن هنا يمكننا أن نفسر

حقيقة العلاقات الانسانية التى تحجبها الأساطير • وثالثها : الشعور المتزايد بالاغتراب ، وانتشار اليأس وتشاؤم بين المفكرين ، وضعف إيمانهم بالثورة ، ووقوفهم عند حدود الحساس اللفظى • ورابعها : عجز الفلاسفة والمفكرين عن تقديم تفسير نظرى يتميز بالتعاسك والشمول للعلاقات الانسانية السائدة فى مجتمعاتهم • وخامسها : الهجوم على المنهج الديالكتيكى ، والحديث عن عقل انسانى قاصر من جانب ، وحقيقة عليا لا يمكن فهمها الا عن طريق الحدس أو العيان المباشر من جانب آخر • وسادسها : انغماس الفلسفة فى خلق أساطير ، تنعدى التفسيرات العلمية للظواهر ، بل وتستغل بعض هذه التفسيرات العلمية ، استفلا لا يخرج بها عن حدودها وإطارها الحقيقى كما هو الحال بالنسبة لنظرية «النسبية» ونظرية «اللانحد» ، والاستناد الى التصورات العقلية المجردة ، واعتبارها حقيقة واقعة ، بصرف النظر عن مبلغ ارتباطها بالواقع الموضوعى •

هذه اذن هى ظواهر الأزمة على مستوى الفكر • • العناء للعقل والعلم ، والتعلق بالأساطير

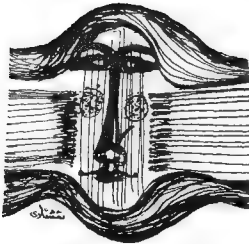
ظهور بعض الملامح الخاصة بوجه الأزمة الغربية في فكرنا وبقائنا ، دون أن نسقط في التبسيط المخيل بالنطع ، ونتصور أنها مجرد ظلال لا أصل لها في مجتمعنا ، فالواقع أن بعض قطاعات هذا المجتمع ، وهي قطاعات الرأسمالية الكبيرة الغاربة ، والرأسمالية الوسيطة (الكوميرادور)، وفئات المثقفين الذين ربطتهم وشائج وصلات مع تلك الطبقات ، وأصبحت لهم «مصالح طبقية» - على حد تعبير سيمون دي بوفوار - تدفعهم إلى الدفاع عن تلك الطبقات ، وخلق الأوهام والأساطير حولها ، يمكن أن تمثل الجذور الاجتماعية لتبني مثل هذه الأفكار التي تعكسها أزمة الحضارة الغربية . لكن الجسم العام للمجتمع ، لا يملك هذه القوة الجاذبة لتلك الأفكار ، ولا يستطيع أن يكون بيئة صالحة لنموها وانتشارها .

- ٢ -

يبد أن بعض المفكرين ، يرون أن أزمة الفكر الغربي ، لا تقتصر على حدود أوروبا الرأسمالية، ولكنها تتعداها إلى أوروبا الاشتراكية أيضا ، حتى وإن اختلفت طبيعة هذه الأزمة في الشكل أو المحتوى . وهم يحددون مظاهر هذه الأزمة في سقوط الستالينية وما تعلق بها من أساطير ، وفي الانقسام الأيديولوجي الذي واجهته - وما تزال تواجهه - وحدة العالم الاشتراكي، حتى على مستوى أوروبا وحدها ، وفي تصدد المدارس الماركسية ، أو ما يسمى بالمدارس الماركسية ، سواء داخل الدول التي تدين بالماركسية ، أو الدول التي تتضمن بداخلها أحزابا تدين بالماركسية .

أما لهذه الأزمة من انعكاسات على فكرنا الفلسفي والاجتماعي والسياسي ؟

لا أحد يمكنه أن ينكر أن هذه الأزمة لها آثارها علينا بالطبع ، من زاويتين : أولهما : أن الماركسية والحضارة التي تبشر بها ، تمثل البديل الطبيعي - وينبغي أن تكون كذلك - للفكر البورجوازي ، ولحضارته الغاربة . ومن ثم فإية انعكاسات - لو وجدت - لهذا البديل ، تمثل النسبة للعالم المتطلع إليه نوعا من خيبة الأمل . أو - على أسعد الأحوال - نوعا من إقلاق والشك والحيرة ، إزاء قيم كانت توحي قبلا ، بالثقة ، والنسب ، واليقين ، أضفت عليها الصراعات الاجتماعية الحادة عباءة « المطلق » في كثير من



الأحياء . وثانيهما : أن تعدد المدارس الماركسية، قد فتح الطريق أمام اجتهادات فكرية ، تدفع إليها أو بواعث ميديه . وبدفع إليها أو احر دواعي تنهازيه ، وبدفع إليها أو ثالثا حوافز عشوائية . وكانت النتيجة في معظم الاحوال التفرس للتعهد في مقابيل الوحدة ، وللانقسام في معابير التماسك . زو ، يطبق الامر على انماص التطبيق وحدها ، لكان جديرا بالاحتضان ، ولكنه يجاور حدود النمط التطبيقي الى نحو المنهج النظري نفسه .

ومع ذلك ، فان آثار هذه الازمة - اذا نحينا جانباً محاولات بعض الكتاب والمفكرين في بلدا المبالغة فيها الى حد بعيد - محدودة عندنا ، فضلا عن أن الفهم الموضوعي لطبيعة هذه الازمة ، يؤدي الى ادراك مغزاها الحقيقي ، من حيث هي أزمة من أزمت الصو في ظروف تاريخية جديدة ، وليست ، بحال من الأحوال . أزمة من أزمت الموت والفناء . على أنه مهما كان موقفنا من هذه الازمة ، فان الامر الذي لا شك فيه ، أن هذه المدارس الماركسية على اختلافها وتنوعها وتعددتها ، تشتبك في قسمة أساسية، هي أنها جميعا تحقق ، على المستوى العملي الخالص ، في ميادين الاقتصاد والاجتماع والخدمات ، نجاحا يشهد له خصومها قبل مؤيديها .

نحن اذن لا نعانى امتداد أزمة الفكر الغربي، أو المضارة الغربية ، في حياتنا الفكرية والاجتماعية ، وان بلدت بعض آثارها على قطاعات مختلفة محدودة من مجتمعتنا ، ولستنا نمانى أيضا امتداد أزمة الفكر الغربي في أطارته الاشتراكية ، وان ظهرت بعض آثارها على قطاعات محددة من مجتمعتنا ، لأننا في الواقع ورغم كل العلاقات الضرورية التي لا بد وأن تربط بيننا وبين ما يحيط بنا ، جزء من عالم مختلف عن العالمين السابقين ، يسومونه أحيانا العالم الثالث ، وأحيانا أخرى العالم النامي ، وفي كلا الحالتين يعنون به العالم المتخلف .

وإذا كان لا بد من استخدام تعبير « **الازمة** » - وهو التعبير العزيز على كثير من المفكرين والباحثين المعاصرين - في وصف أو تشخيص اوضاعنا الفكرية ، فانه ينبغي أن تدل في هذه الاحوال على معنى محدد لا علاقة له بمعناها الغربي على الصعيد الرأسمالي أو الاشتراكي . فهي هنا أزمة بناء ، وتقدم وتطور ، ومواجهة ، ومعاصرة ، ولحاق بحضارة القرن العشرين ، في

جوهرها . أو هي عناصرها المشتركة ، أو في برانها المتجدد .

وربما كان أولى بنا أن نتخل عن هذا التعبير الذي يثير كثيرا من اللبس ، والغموض ، نظرا لما ارتبط به من انعكاسات الفكر الغربي ، وأن نستخدم بدلا عنه تعبيراً آخر ، أدرقه ، وأكثر انطباعاً على أوضاعنا ، وهو تعبيره لتناقضات، أي أننا بدلا من الحديث عن أزمة الفكر المصري، سوف نؤثر الحديث عن تناقضات الفكر المصري، رغم أن الحديث واحد في كلا الحالتين ، بصرف النظر عن المعنى الذي توحى به الازمة ، وهو درجة معينة تتعقد فيها التناقضات ، ويختل فيها التوازن السائد في ظاهرة ما ، ويتحتم الوصول الى توازن جديد بتناقضات جديدة . ذلك لأن الذين يستخدمون تعبير الازمة في الكتابات الجارية يقصدون في الواقع الحديث عن التناقضات ، فلنا منهم أن التناقض هو ضو الازمة ، رغم أن التناقض هو الجوهر الحقيقي ، والدائم ، لكل ظاهرة من ظواهر الطبيعة والمجتمع والانسان .

- ٣ -

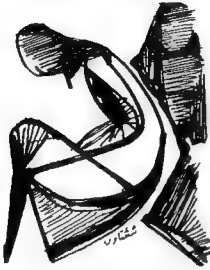
ما هي التناقضات التي يعانيها الفكر المصري المعاصر ، اذن ، في مرحلته الراهنة ؟

انها يمكن أن تركز في هذه التناقضات الرئيسية : أولا : يتصل بجلوره ، وثانيا : يدور حول آفاقه ، وثالثا : يتعلق باتجاهه ، ورابعها : يرتبط بطبيعة تسيجه .

(١)

الصياغة الشائعة للتناقض الأول تتمثل في مشكلة الربط بين الأصالة والمعاصرة ، بين الذات والحداثة ، بين الماضي والمستقبل .

والواقع أننا يمكن أن نتمسك اتجاهات ثلاثة ازاء هذه المشكلة . الأول يتبناه السلفيون ، وهو وإن لم يرفض الأفكار المعاصرة صراحة ، فهو ينكرها في المواقف العلمية ، والتطبيقات الفعلية، تحت زعم أنها افكار غريبة مستوردة ، لا تتفق مع شخصيتنا وتاريخنا وديننا . وهو يلج على ضرورة العودة الى المنابع الأولى في تراثنا الذي يتجدد عند اصحاب هذا الاتجاه بالتراث العربي والاسلامي القديم وحده والثاني يتبناه بعض تلامية الفكر الغربي ، وهو وإن لم يرفض التراث



الذى يلحون عليه بين التراث والمعاصرة يبدو فى كثير من الأحيان ربطا ميكانيكيا ، يفشل فكرة التفاعل ، ومنهج الجدل ، ويوشك أن يكون مجرد اضافته حسابيه . ويمكن خلف هذين السببين مفهوم قاصر عن الشخصية المصرية ، واقتطاع لجزء من تاريخها فحسب هو عروبته واسلامها فقط ، أو هو فرعونيتها فحسب ، بالإضافة الى تبنى نظرة ستاتيكية للتراث نفسه ، وللشخصية المصرية نفسها ، ولتاريخها الحضارى أيضا ، تتجاهل أن الحركة ، والتفاعل ، وخلق المركبات الجديدة على الدوام ، هو منطق التطور ، وقانون الحياة .

ولقد كان جاك بورك يقول أن التراث جزء من الذاتية ، وأن الإنسان الجديد لابد وأن يستند الى ذاتيته ، بشرط أن يفتح على عالم الغير . ومن المؤسف - فى رأيه - أن الكثيرين ممن يعلقون أهمية كبرى على التراث يفهمون هذا السلوك « كأجراء ضدى » أو رد فعل للحضارات الأخرى . وليس فى هذا الموقف وفاء للتراث فلو شئنا الوضع الصحيح لتراث شعبي ما ، فهو « مولد جديد » لهذا الشعب !

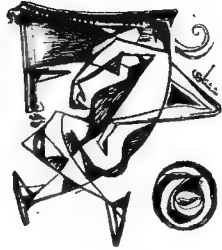
(ب)

ويرتبط التناقض الثانى ، بذلك التناقض الأول . فالنظرة الى آفاق الفكر المصرى المعاصر يحكمها قطبان أساسيان هما فكرة القومية ، وفكرة العالمية . وتوشك فكرة القومية عند البعض أن تكون امتدادا لفكرة الارتباط بالتراث وحده ، كما توشك فكرة العالمية عند البعض الآخر أن

صراحة ، فهو ينسكه أيضا فى المواقف العملية والتطبيقات العقلية ، وليس استخدمه لهذا التراث كلفظ الا استخداما شكليا محضا ، ونوعا من مسايرة الضمير الشعبى العام . أما الاتجاه الثالث ، فهو الذى يحاول أن يربط بين ماضينا ومستقبلنا ، بين منابع تراثنا ، ومصادر تقدمنا فى التطورات الفكرية العالمية المعاصرة .

ويسمى نمى شك ، فى ان هذه الاتجاهات الثلاثة لها تاريخ طويل يمتد نتيجه فى تطور الفكر الحديث ، لولا ان هذه السطور يحاول ان يقدم فحسب صورته هذه التناقضات ، أو حريه جغرافيه لها ، دون ادخول فى سياقاتها التاريخيه ، الذى يحتاج الى مجال ابر من هذه الصفحات ، ومع ذلك ، فربما كان من المفيد الإشارة الى حجم هذه الاتجاهات فى واقعنا الفكرى . ولعلنا يمدن أن نقول ان ابر هذه الاتجاهات حجما - وان لم يكن أكثرها تأثيرا - هو الاتجاه السلفى . والمتصود بالتأثير هنا ، الفكرة على توجيه مؤسسات الدولة ، وقيادة مستقبل التطور . كما يمكن القول كذلك أن أصغر هذه الاتجاهات حجما هو اتجاه الأخذين بأساليب الفكر الغربى ، بمنابعه المختلفة ومصادر المتعددة ، على الرغم من أنه أكثر الاتجاهات تأثيرا . أما الاتجاه الثالث فهو يتأرجح بين الاتجاهين السابقين سواء فى حجمه أو فى نفوذه .

والواقع أن سر هذا التآرجح يعود الى سببين : أولهما : عدم وضوح فكرة التراث نفسها فى أذهان الكثيرين من القائلين به . بمعنى عدم القدرة على صياغتها ، صياغة علمية ، تضعها أمام الباحثين والفكرين وضعا صحيحا . وثانيهما : أن الربط



ترتبط بفكرة الاتجاه الى الغرب شرقه أو غربه -
وحده كذلك .

والنظرة الصحيحة الى هذه المشكلة ، النظرة
البعيدة عن الصراعات السياسية اليومية المؤقتة ،
تؤكد أن هذا التناقض مفتعل وزائف . فليس
هناك في عالم اليوم فكر يمكن أن يسمى فكرا
قوميا خالصا ، كما أن ليس هناك فكرا دخل إلى
حين التطبيق في مجتمع ما ، يمكن أن يسمى
فكرا عالميا محضا . فإذا كان عالمنا المعاصر يشهد
حضارة تدفع بكل قوتها لتفزو كل حدود اقليمية
أو محلية ، وإذا كانت هذه الحضارة تحول في
صياغتها طابع الغرب الأوربي أو الأمريكي ،
فالواقع أن مثل هذه الحضارة ، بمجرد دخولها إلى
البيئات الاقليمية والمحلية ، لابد وأن تنطبع بطابع
هذه البيئات والأقاليم المحددة . فضلا عن ذلك
فإن ما نسميه الحضارة الغربية اليوم ، ليس في
حقيقته سوى تنويع لكل الحضارات السابقة ،
سواء في الشرق أو في الغرب . والنظرة السكوية
وحدها ، هي التي تصور أن مثل هذه الحضارة
من نتاج الغرب وحده . فكيف كان من الممكن أن
تبلغ الحضارة الغربية اليوم ما بلغت من غير عصر
النهضة الأوروبية؟ وكيف كان يمكن لعصر النهضة
أن يبرز دون الاستقاء من مناهل الحضارة
الإسلامية ؟ وكيف يمكن للحضارة الإسلامية أن
تزهو دون الرجوع إلى المنابع الاغريقية ؟ وكيف
كان لهذه الحضارة الاغريقية أن تشرق دون أن
تستلهم شعاعاتها من الحضارة المصرية القديمة ؟
بل وكيف كان لهذه الحضارة المصرية نفسها أن
ترسى دعائنها الأولى على كوكبنا الانساني من غير
كفاح الحضارات القديمة ، أو الأكثر قدما ، في

عصورها السحيمة منذ بدأ الانسان الأول يدب
فوق الكرة الأرضية ؟ . هذه دورة الحضارات
الدائمة . لا سبيل إلى توقفها أو حصرها في
إطارات جغرافية محدودة أو محددة . وهذه هي
نضالات الانسان الدائمة . لا مفر من ربطها في
سياقها الطبيعي ، الذي يرتفع فوق القوميات
والاقلبيات جميعا .

إن النزعة القومية الضيقة ، شأنها شأن النزعة
العالية المفتوحة على مصراعها ، تمثل انحرافا في
تفكيرنا المصري . وأولى بنا أن نقول ، أن فكرنا
القومي لابد وأن ينهض على أصول عالمية . وأن
الفكر العالمي لابد وأن يتخذ له في حدودنا صياغته
القومية . ومثل هذه النظرة ، لا تستلهم فكرة
التوفيق أو التلويح التي طالما ازدهرت في بعض
عصور الفكر العربي . ولكنها تستلهم فكرة الجدل
الذي يقول بالتفاعل الحي ، الحصب ، بين العالمية
والمحلية . وتستهدف خلق المركب الجديد الذي
يضم بداخله عنصر المحلية ، وعنصر العالمية ، وأن
كان يعمل عليها معا .

(ج)

أما التناقض الذي يتعلق باتجاه هذا الفكر ،
فهو الذي يتمثل في الصراع بين اليمين واليسار .
وليس من شأن هذه السطور الآن ، أن تحاول
التعرض للمعنى التاريخي لهذين المصطلحين .
ولا لأصولهما الاجتماعية في الخريطة الطبقيّة
المصرية . ولكنها تتبنى فحسب تفسيراً للفكر
اليميني على أنه الفكر الذي ينهض على أساس
مفاهيم السلفية ، والسكون ، والثبات ، ورفض



التي تنبئ فيها فاعليتها هي القضية التي طرحت في وقتنا الفكري منذ سنوات وما زالت لها ذيول - وهي « اشتراكية عربية » أم « طريق عربي للاستراكية » - والحديث عن « الاشتراكية العربية » يحمل مغزى محدد ، هو - على حد تعبير واحد من أساتذة الجامعة عندنا هو الدكتور يحيى هويلى - الانسلاخ عن الاشتراكية العالمية الذي لا معنى له سوى التراجع عن الالتزام بالاشتراكية ! ، وتحت دعوى الاشتراكية العربية تارت أو استغلت أفكار ومفاهيم خاطئة كثيرة مثل رفض المنهج العلمى الجليل لانه « فكر مستورد » ، ورفض التخلص من كثير من الأفكار والمفاهيم الخاطئة التي تثقل خطواتنا لأنها جزء من تراثنا ! وهكذا ..

وليس ثمة شك في أن الأزمة التي تعرضت لها الاشتراكية العالمية قد أمدت هذه الاتجاهات اليمينية بأسلحة جديدة في معركتها . كما أن « الأمية التعليمية ، والأمية الفكرية ، ونقص « التكادر » اليسارى الفكرى ، قد أطال أكثر مما ينبغي من عمر هذه الحركة ! فضلا عن بعض انطروفر التاريخية التي تتعلق بطبيعة تطورنا الاجتماعى كذلك . ومع ذلك فالحظ الأساسى المكتوب للنظام القائم فى مصر ، هو الخط اليسارى . ولكن اعلان خط فكرى ما ، لا يعنى حسم الحركة ، أو وضع نقطة النهاية أمامها . فهو فى كثير من الأحيان اعلان عن مرحلة جديدة منها ، قد تكون أشد ، وأعتى ، من مراحلها السابقة !

(٥)

أما التناقض الرابع ، فهو الذى يرتبط بطبيعة نسيج هذا الفكر المصرى فى هذه المرحلة .

فدرة العقل الإنسانى - بى - مهم - نتحكم فى حياة المجتمعات الإنسانية ، وإدخولنا فى القوى التغييرية فى تفسير الظواهر بما يترتب عليها من قيم أخلاقية فردية وسلوكية اجتماعية - كما تتبنى نفسنا لفكر اليسارى على أنه نأتى ببعض على أساس مفاهيم الربط التاريخى بين الأصالة والمعاصرة ، والحركة ، والتطور ، والتقسيم ، وامكانيات العقل النسبية - ولكن غير المحدودة - للتحكم فى الظواهر الاجتماعية والإنسانية ، ورفض القوى المتعالية على هذا العقل الإنسانى بكل قيمها الأخلاقية والسلوكية ، والاستناد الىفاعلية الإنسان وحده فى العالم والمجتمع والتاريخ .

ولا حاجة بنا الى القول أن كلا من الاتجاهين السياسيين ، يستند ، الى أصول فى الواقع الاجتماعى والطبقي والتراث الفكرى ، فى بلادنا . وأن الصراع بينهما ليس وليد اللحظة الراهنة كما يتصور البعض ، ولكنه نتاج طبيعى ، وضرورى ، لكفاح المتناقضات الاجتماعية من أجل التطور والتقدم - وهو أن بدى اليوم حادا وصارخا فلأن المتناقضات الاجتماعية ، قد وصلت اليوم ، الى نقطة من نقط التحول التاريخية .

غير أنه من المفيد أن نشير الى بعض مظاهر هذا الصراع فى فكرنا المصرى المعاصر . أول هذه المظاهر هو رفض فكرة الاشتراكية من جانب قطاعات من مجتمعنا . وهي قطاعات اجتماعية كانت ذات مصلحة فى بقاء النظام القديم ، ومازالت ذات مصلحة فى العودة اليه . وهذه القطاعات لها واجهاتها الفكرية المتمثلة لافى بعض الاتجاهات السياسية والاقتصادية والأخلاقية فقط بل وفى بعض النظرات الفلسفية كذلك داخل الجامعة أو خارجها . وهي تستغل بعض الأفكار الخاطئة الشائعة فى الوجدان الشعبى نتيجة تراث رجعى طويل ، للهجوم على الفكر اليسارى ، ومحاولة تشويهه ، وعدم مقولاته الأساسية . بيد أن هذه الواجهات لا تبدو قادرة على الصمود اليوم والدفاع عن مواقفها بطريقة ثابتة . وهي تتحول شيئا فشيئا الى جيوب متكلسة ، تنتظر المناخ اللائم حتى تفرز سمومها الفكرية مرة أخرى .

وإذا كانت تلك الواجهات الفكرية الفجة لا تستطيع اليوم ، من مواقع الرفض الكامل ، أن تهاجم بسفور الفكر اليسارى ، فإن ثمة واجهات فكرية أخرى أكثر ، تلونا ، والتواء ، تقوم بمواصلة المهمة على مستوى جديد . أن القضية

والمنصود بالنسبج هنا طبيعه المعاهيم الاساسيه التي يتخذ منها هذا الفكر لبنائه ، ويقوم منها دعائمه . فاذ كان التناقض بين الاصله والمعاصره أو بين التراث والحداثة يمثل جنور هذا الفكر ، وإذا كان التناقض بين القوميه وابعاليه يمثل الاتفاق التي يتطلع اليها ، وإذا كان التناقض بين اليقين واليسار يمثل الوجهه التي يسير على هديها ، فان الصراع بين « التكنولوجيه » و « العقائديه » يمثل الطبيعه الداخليه لهذا الفكر أو - ان شئت - مستوي العمق بداخله .

ولقد نشب هذا التناقض في السنوات الاخيره بشكل صريح ، على الرغم من أنه فديم في تاريخنا الفكري ، بحيث يمكن لنا ان نتلصق آثاره منذ نشأة الدولة الحديديه في مصر ، في أعقاب الحمله الفرنسيه . ونشوب هذا التناقض الآن قد افاد من غير شك ، في وضع القضية وضعا سافرا تتحدد من حوله المواقف .

ويمكن في الواقع الاشارة الى اتجاهات ثلاثة تمثل الموقف الاساسيه ازاء هذه القضية .
التيها :
1- إلحاح على بنى ما يسمى بالثورة التكنولوجيه ، على أساس انها معيار التقدم العالمى المعاصر ، وطوق النجاة للمجتمعات المختلفه ، وغصب الحياه في استمرارها ومواصلتها للحياه . وهذا الاتجاه - في قطاعه الاساسيه - مبهور بما حققه الغرب الاوروبى والغرب الاميركى من انجازات في هذا المضمار . أما الاتجاه الثانى فهو يتبنى الإلحاح على ما يسمى بوضوح الأيديولوجيه العقائديه (ويرى في ذلك السلاح الاساسى في بناء انسان جديد قادر عن طريق التعبئه الروحيه والفكريه على ان يصد هجمات الأعداء ، ويبنى بنفسه مجتمعه الانسانى الجديد) .

وهو - بطبيعه رد الفعل - يرى ان الاتجاه الأول اتجاه غريب له طابع امريكى ، وله أعماق سياسيه خبيثه أو مغلته ، ليس الهجوم على الاشتراكيه السافره أو المستتر ، هو بعدها الوحيد . أما الاتجاه الثالث فهو الذى يرى ان كلا الاتجاهين السابقين خاطيء في منهجه ، وقاصر في نظريته ، ومجبب بطبيعته . فالثورة التكنولوجيه ليست قاصره على الغرب الرأسمالى وحده . كما انها قد تنتج مجتمع محدده ومحدوده في المجتمع . ولكن لصالح فئات محدده أو الاستهلاك العالمى . وفضلا عن ذلك ، وفي اطار العالم المتخلف ، وفي ظل المنافسه العالميه ، لا سبيل الى قيام ثورة تكنولوجيه حقيقه بدون الوقوف موقف الرفض السافر للنظام الغربى الرأسمالى ، الذى لايسمح بطبيعته بقيام منارات صناعيه وتكنولوجيه جديده

في التناقض المتطرحه يمكن ان يهدد - ولابد لها من أن يهدد بالفعل - سطوته ونفوذه وامتداداته .
2- وضوح الأيديولوجيه العقائديه - والاستمساك بها وحدها فهو مثاليه فلسفيه مجردة ، مغتربه من صميمه عصر يحكمه التطور العلمى والمنجزات نصيبية امريته عليه . وهو تطور يمكن أن يكون - في حد ذاته - لصالح المجتمعات الانسانيه بها . لصالح مجموع انبهر في هذه المجتمعات - ولم تستطع المجتمعات ذات الأيديولوجيه العقائديه ابوضحه ان تحفز بجاحها السياسى والاجتماعى والفكرى ، دون الاستناد على قاعدة اقتصاديه ضخمه تمثل الثوره التكنولوجيه حجر الزاويه فيها . وحتى تلك الدول التي تتبنى فكره « الأيديولوجيه أولا ، أو الأيديولوجيا قبل التكنونوجيا ، مثل لصين الشعبيه تلهت في الواقع الصلح خلف هذه الثورات التكنولوجيه المعاصره ، وليست التفجيرات الذريه والهيدروجينيه وصواريخ الفضاء ، هي المظاهر الوحيدة لهذا الجرى اللاهت خلف منجزات التكنونوجيا .

الوضع الصحيح للمشكله اذن هو الربط بين التكنونوجيا ، والأيديولوجيا ، بين الثوره العلميه والثوره الفكرية ، بين السلاح وحامل السلاح ، بين الماده الجامده والانسان الحى .
كيف ؟ ليس هذا عميرا ولا صعب المنال ، في اطار عالم أصبحت فيه النظم الاشتراكيه مظهرا حاسما من مظاهر وجوده . ان هذا المركب الجدل من الثوره العلميه والثوره الفكرية يمثل جوهر الثوره الاشتراكيه الحقه . فالتكنونوجيا بلا عقيدة انسانيه تقدميه هي سقوط في أسر الآلة الصماء . والأيديولوجيا بلا تكنونوجيا هي وقوع في براثن المثاليه الذاتيه المجردة المغتربه عن طبيعه عالمنا المعاصر . أما الربط الجدلى بينهما فليس صعودا الى مستوى العصر لحسب ، ولكنه احتضان لاعق اتجاهات مستقبله ايضا .

ولعل في حل هذا التناقض الآخر ، فض للتناقضات السابقه كلها كذلك . فالثوره الاشتراكيه هي ثوره الاصله والمعاصره ، هي ثوره القوميه القائمة على أسس العالميه ، هي ثوره اليسار المتقدم على انقاض اليقين المنهار ، هي ثوره الانسان المصرى الجديد الذى صنع أولى حضارات التاريخ القديم ، والذى يناضل الآن لا ليرتفع الى مستوى ماضيه فحسب ، بل لكي يتجاوزه ايضا !

امير اسكندر

إطلالة فلسفية داخل العلم



صلاح قنصو

لعل ما يحور هذه الاطلالة من عوائق الرؤية
ليكني لا تختلط المشاهد ويعجز البصر عن التمييز
أن تفرق بين مصطلحات ثلاثة هي : الفلسفة ،
وفلسفة العلم ، والفلسفة العلمية .

فالفلسفة نظرة واسعة تعتمد على تجريد متسق
يضم شتات المعرفة الى محور جوهري ، ويسسد
الثغرات بين هذه المعارف المتناثرة ، ويحاول أن
يجيب على تساؤلات ما زال تشير حيرة الانسان
باجابات هي أقرب الى طبيعة الافتراضات النظرية
التي لا تتطلب تحققاً وإثباتاً مباشراً ؛ بأساليب
العلم الراهنة . ولكن يمكن أن نتحقق على رقعة
واسعة من العلوم ، وعلى مدى طويل من الزمان .
وإذا تم لعلم أو لبضعة علوم مصداً أن نتحقق من
صدق فرض فلسفي ، فانه ما يلبث أن يضاف الى
رصيد العلم ، ويخرج من الفلسفة . ويظل للفلسفة
فائدتها في إثارة الفكر وطرح المشكلات والارهاص
بالحلول ، لأن موضوعاتها في اتساعها ليست مما
تعنى العلوم بتخصصاتها وفروعها . كما يبقى لها
طبيعتها الخاصة عندما تقسم ما حقته العلوم في
أطار معياري واحد ونظرة كلية .

أما « فلسفة العلم » فهي فرع من فروع الفلسفة
أو مبحث من مباحثها يتناول طبيعة العلم ومناهجه
-مقوماته الرئيسية وافتراضاته - وقد تتسع
وظيفتها لدى بعض الفلاسفة - فتستوعب تاريخ

يقال دائماً أن القوانين والنظريات لا تتعدل أو
تتبدل إلا باكتشاف وقائع جديدة لا تلائمها ،
ولكن لماذا يقال وقائع جديدة ؟ إن ما نتيجته لنا
الطبيعة ليس جديداً ، ولابد أن يكون الجديد هو
اختيار الانسان بين معطيات بعينها ، وربطها فيما
بينها كوقائع .

الفلسفات على مذاهبها • ويسوغ هذه التسمية تأثرها بنظرية رابطة من نظريات العلم في عصرها أو محاولة احتضانها لمناهج العلم • وهكذا يجرى المذهب كله وقد بدأ كما لو كان عرضاً فلسفياً لنتائج فلسفة علمية سائدة ، أو محاكاة من بعض الوجوه لما يصطنعه العلماء من مناهج وأساليب • وللفلسفة العلمية دلالة واسعة تجعل من وجودها أمراً مشروعاً عندما تشير إلى أية فلسفة تليد من العلم في عصرها بحيث لا تقفل تأملها مثبتتة الصلة بما يجرى على أرض الواقع ولكن على شريطة ألا تعفى نفسها من وظيفة الفلسفة لتتخلل عنها للعلم بقرمز بدورها بدلاً عنها •

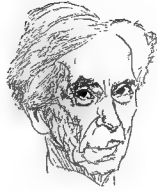
غير أن للفلسفة العلمية دلالة ضيقة يحرم الفلسفة من مهمتها الخاصة التي تميزها عن العلم • وهي التي يكون العلم في عرقلها قليل وحده بتقديم الإجابة لشافية عن كثير من المشكلات أو الأسئلة التي أخفقت الفلسفة بمصانها التقليدي في العثور على حلول وإجابات عنها • والفلسفة العلمية بهذا المعنى كما يقول «ريشنباخ» - أحد رواد الوضعية أو التجريبية المنطقية - نتائج ثانوية للبحث العلمي، والتحليل المنطقي هو مهمتها الرئيسية •

ويتبين في هذا المعنى الضيق اختزال الفلسفة بحيث تغدو فحسب « فلسفة علم » ليس لها أن تتجاوزها إلى فرع آخر من فروع الفلسفة •

فهذا إذن هو أول عوائق الرؤية أمامنا وهو اختلاط العالم بين الفلسفة وفلسفة العلم مما من شأنه أن يحرم الإنسان من الرؤية الرحبة لعالمه ، ويوثق بالأمر الواقع لا يتأمل غيره أو يحلم بتغييره فحسبه تحليل ما انتهت إليه العلوم في عصره مترقباً إجاباتها عن كل ما يثير تساؤله وحيرته ، وكتب له أن يقول شيئاً لم يقله العلم بعد •

والعائق الثاني نجده فيما تزعمه بعض الفلسفات العلمية من توحيد بينها وبين العلم • نجد مثل ذلك لدى بعض أنصار الماركسية عندما يجعلون منها علماً للقوانين العامة التي لا تتخلف في أي مكان وزمان ، ويقنعون منها سبباً لا يزل في فهم مراحل تطور الإنسان والمجتمع • بل إنها شرط لصحة علوم الإنسان والمجتمع • فهذا هو (أوسيبوف) مثلاً يقول أن علم الاجتماع لم يكن ممكنًا لو لم يمتد تطبيق النهج الماركسي إلى الحياة الاجتماعية ، « باكتشاف » المادة التاريخية •

وهذا التوحيد أو الخلط بين دورى الفلسفة والعلم لابد أن ينزلق بالمذهب الفلسفى إلى التحول إلى دوجماطية عنيدة ، أو لاهوت عصرى • ففى



ب • راسل

العلم وسكولوجيته وسوسولوجيته • فتتبع نمو المشكلات العلمية وتطويعها ونظريات العلم وحلوله في نطاق سياقه الاجتماعى الثقافى الشامل • كما تفسر الكشف العلمى وفاعليات العلماء الإبداعية ، وتفسر تطور النظريات وتطور تقبل العلم لها من ثنايا أسلوب التنظير العلمى وطرازه الذى يعكس روح العصر لرحلة معينة من الأوضاع التاريخية • وقد تضيق مهمتها عند فريق آخر ، فتقتصر على البحث النقدى أو التحليل فى المبادئ والمفاهيم والافتراضات الأساسية لمختلف أنواع العلوم •

ومهما يكن من اتساع ميدانها أو ضيقه ، فهى تسلم إلى تجلية الصلة بين الفلسفة والعلم • • • فهى حينما تكشف عن حدود العلم وآفاقه تعين فى الوقت نفسه أين تقف الفلسفة وأين يمكن أن تمضى فى عصر العلم ويسكنها أن تستشرق آفاقاً جديدة بعد نتائج العلوم المختلفة فى خطوط مشتركة بحيث قد تقضى إلى نتائج جديدة أو تستخلص على الأقل ما يمكن أن يترتب على العلم من آثار على كل جوانب الحياة الإنسانية •

وقد جرت عادة الفلاسفة الذين يخصصون نصيباً من مذاهبهم لفلسفة العلم أن يؤثروا مبحثاً من مباحث الفلسفة كى يكون قاعدة يؤسسون عليها فهمهم للعلم • فهناك من اتخذ نظرية المعرفة ومنهم من فضل عليها مبحث الوجود أو الميتافيزيقا ومنهم من قنع بالمنطق ، وآثر غيرهم مبحث القيم أو الأكسيولوجيا •

بيد أن « الفلسفة العلمية » ليست فرعاً من الفلسفة ، بل هى وصف عام تولد بإطلاقه بعض

نلتقي بين طيفتين مختلفتين قد يدفع في نهاية الأمر الى انهيارهما معا . فهي تحتفظ بوظيفة الفلسفة كشيء يمكن أن يستمر ويدوم مادامت اطارا شاملا من الافتراضات والتوجيهات النظرية والمنهجية التي لا تستوجب تحققا مباشرا يكشف في المدى القصير صحتها أو بطلانها . وفي الوقت عينه تحاول أن تتدبر برداء العلم وتثبث بطابعه التقريبي المتطور الذي يسمح لنظرياته وقوانينه أن تتجاوز بعضها لكي تبلغ صيفا أكثر عمومية وأشد استيعابا لحالات متعددة متجددة .

ولكنها أفسدت الأمرين معا . فهي بوصفها فلسفة عجزت عن تقديم تجريد وتعميم مشروع لأنها أثقلت خطوها وضيقت من شمولها بتعلقها بصحة نظرية معينة ، أو بارتهاها بقوانين محددة .

ولأنها تزعم لنفسها صفة العلم فرضت عليه أن يقف وحسبه أن ينصرف الى مجموعة من الاجتهادات لفهم النصوص الشريفة .

وهنا يمكن أن نمضي خلفا الى رحلتنا داخل العلم وقد أسقطنا عنا ما يثقل الخطو ويحبب الرؤية .

حديثنا اذن ينتمي الى فلسفة العلم . فهو ليس مذهبا فلسفيا ، وليس فلسفة علمية تتعلق بأهذاب نظرية علمية معينة . ولكننا مع ذلك لا يمكن أن نقتسب الى فلسفة العلم دون أن نتزود بمنظور فلسفي نعتمد عليه في تبصرنا لبعض جوانب العلم وهي الوقائع، والفهمات، والفروض، والقوانين .

آثرنا أن نقيم نظرتنا الى هذه الجوانب العلمية على أساس من القيمة . وقد يبدو في ذلك بعض الغرابة لطول القطيعة والجفوة بين القيم والعلم . غير أن الرأي القائل بأن العلم شأنه شأن أية فاعلية انسانية مطبوع بالقيمة ما يزال ملحا ، ولا بأس على أية حال من المحاولة ، وفلسفة العلم لم توصد أبوابها بعد دون مزيد من المفامرات الفكرية . ولا يعنى دخول التحيزات والميول وتأثيرها في اصدار العلماء لأحكامهم العلمية الدليل على قيام أحكام القيمة في المنهج العلمي . فتدخل تلك الميول والتحيزات انما يقع رغم العلماء وضد المنهج العلمي وعلى العلماء أن يتحرروا منها . أما أحكام القيمة في العلم فلها شأن آخر ، لأنها قريبة من حكم يقرره رجل العلم تضمينا أو تعريضا أثناء التزامه بالمنهج العلمي . فهذا الالتزام هو الذي يواجهه رجل العلم بالاختيار الصعب . وهو الاختيار المؤسس على تقويم مزدوج يستوجب



١ . أينشتاين

تقويماً للمعرفة العلمية السابقة ، كما يتطلب تقديمها لما ينبغي عليه أن يستكشفه من معرفة جديدة تحل على استكشافها عثرات المعرفة القديمة .

ومعنى هذا أنه يقبل المعرفة السابقة ، في الآن نفسه الذي يقبل فيه تحدى التفيرات الجديدة التي يمكن أن تقلب المعرفة القديمة ، والا كان عليه أن يبدأ دائماً من الصفر . وهذا هو ما يسمى أحياناً بالشك المنهجي الذي يقضى باتخاذ قرار ولا يعني التوقف عن كل حكم . فهو يشك في أن يكون واقفاً على أرض بثت فيها الألغام ، ولكن عليه أن يجعلها آمنة لحظي تالية . ولا يتحقق هذا إلا بعملية تقويم متصلة يفصل فيها بين ما يلائم بحثه وما لا يلائم ، بين ما ييسر وما لا ييسر . والسلطة التي يهيب بها في ذلك كله هي سلطة المنهج العلمي ، هي سلطة من نوع فريد لأنها مقاومة لذاتها ، تتجاوز نفسها ، ولا تجري مجرى التقليد .

فرجل العلم ، وهو يسلم ببداء العلم ومصادراته ، ويؤلف قائمه العلمية ، ويصوغ مفاهيماته ، وينتقي فروضه لكي يحقق منها قانوناً ويستخدم لفته الرياضية ، عليه دائماً أن يفاضل وأن يختار ليبعد حلاً لمشكلته العلمية . أي أنه ملتزم دوماً باتخاذ قرار واصدار حكم . ولا مندوحة له في كل لحظة عن البحث فيما ينبغي أن يؤديه في الخطوة التالية . فالعلم لا يتعامل مع « ما يعطى » Data كما يقول « جنسن » بل مع « ما يؤخذ » Capta ، أي ما يختاره رجل العلم من الطبيعة وفقاً لفايته ووفقاً لدرجة معينة من افتراضه لتكريب معين للطبيعة .

وإذا كان ثمة من يعتقد أن هذا العالم لا يوجد مستقلاً موضوعياً عن فكرنا ، بينما هناك من يعتقد بوجود عالم موضوعي مستقل ، فإن كلا من الواقعيين والمثاليين من العلماء عندما يتصدون لمسألتهم العلمية إنما يعضون في الطرق نفسها لأنهم جميعاً يقومون بالاستدلال من معطيات الحس . والاعتقاد بواقعية الموضوعات العلمية أو انكاره ، وضعيتها لا يؤثر قليلاً أو كثيراً في العلم . وكلا الموقفين كما يقول « دانتسج » يمكن اثباته وحجة نظر المنطق ، وأما من وجهة نظر الخبرة فلا سمحاً ، إلى البرهنة على واحد منهما . وعلى ذلك فإن « الاختيار » بينهما سيظل مسألة موافقة وملازمة .

وينبغي أن نسلّم أولاً بأن الحقيقة العلمية ليست هي الواقع ، بل ما يقرره العلماء عن هذا

الواقع . وليس ثمة حقيقة علمية نهائية ، بل تدنو النظريات والقوانين المتعاقبة منها شيئاً فشيئاً . والعلم ما يزال حتى اليوم مجسّزات ومخاطرات . وكل « حقائقه » موقوفة لا تبقى كذلك إلا إلى حين كما يقول (سوليفان) . فلا يملكنا الخوف إذن . كما يقول كلود برنار - عند مشاهدتنا لفروضنا العلمية - وقد اختفت عن أبصارنا ، فإنها تقضى نجحها في مساحة الشرف كما يستشهد الجندى في سبيل وطنه .

ولا يبلغ العلم الحقيقة ، أو بالأحرى لا يكون على طريق الحقيقة ، إلا اذا استطاع أن يمزج إلى الأشياء والحوادث معنى ودلالة . ولا يحكم على المعنى والدلالة أو الفكرة بالصدق أو الكذب إلا في عملها وبلوغها ما يقصد منها أن تبغى ، أي الحكم عليها بلغة نتائجها التي يمكن أن تحرزها . وصدق القضية العلمية إنما هو التنبؤ بتحقق متواصل لها ، ووجودها الدائم داخل طاقة المعرفة المقبولة فلا يمكن وضع الحقيقة العلمية خارج العالم المتغير ، بل تظل دائماً تحت الاختبار المتواصل .

وعلى هذا النوع نتبين أن الموضوعية لم تعد انكساراً لواقعة أصلية يتطابق معها رجل العلم ، بل هي شروط يلتزم بها . وأهم هذه الشروط كما يقول « بونكاريه » أن يكون ما هو موضوعي مشتركاً بالنسبة لأذهان كثيرة وبالتالي يمكن نقله من واحد لآخر . وما يمكن أن يكون مشتركاً والنزلة للنقل ليس الإحساسات أو الموجودات المنزلة الواحدة من الأخرى . بل هو ما يمكن أن يصاغ في علاقات ونظريات . وما تستطيع النظرية أن تقدمه هو صورة لم يستوف صقلها ، وبالتالي فهي صورة مؤقتة وزائلة . ومن ثم فمجال الاختيار مفتوح أمام العلماء ليستكملوا هذا الصقل والاقتراب من الحقيقة . وهنا تأتي الموضوعية مرتبطة ومشروطة بموقف معين فلا بد من اشتراك الذين يصطنعون المنهج العلمي في نظام واحد على أساس من وحدة جهازهم التصوري ، ومن خلال ما توافر لهم من عالم مشترك للبحث والمناقشة بحيث يصلون إلى نفس النتائج ، ويصفون كل ما يتحرف عن أجماعهم بأنه على خطأ كما يقول « كارل مانهايم » . وهذه المشاركة ليست والقاصاً مفروضاً ، بل هي مساهمة إيجابية ، والتزام صريح تبعت عليه قيم ومعايير .

الوقائع العلمية :

رأينا أن الحقيقة العلمية التي تقرر شيئاً عما هو واقع موضوعي ليست تسجيلاً سلبياً مخادعاً لما يسمى بالوقائع العلمية . فهناك دائماً ما يبدله

ولا يصدق هذا الوصف على المعطيات التي تزودنا بها الطبيعة في خبرتنا دون تمييز .
 فطيناً أن تفرق دائماً بين المعطيات أو الوقائع الفغل، وبين الوقائع العلمية . فالأولى توجد مختلطة بغيرها ، منسحقة في خضم من التفاصيل وليس لها من دلالة خارج هذا الخضم . أما الثانية فهي ما يوليها رجل العلم اهتمامه ، ويعزلها عن غيرها ويصلها بما يختار من سياق خاص . ويضعف عليها استقلالاً وموضوعية بحيث يمكن أن يدركها معه غيره بخلاف الأخرى التي تظل في حال من الكيفية الذاتية التي تبتاين من حولها . صنوف الإدراك والاستجابة . فمعطيات الحس ذاتية ، لذلك يحاول رجل العلم أن « ينشئ » ما يمكن أن يكون مشتركاً بين الجميع لكي يكون مستقلاً موضوعياً بحسب ما اتفقا عليه سلفاً من شروط معلومة مقر . استطاع أن يستخلصها من الوقائع الفغل والمعارف من العلم ، والأهمية . وهي طبيعة الحال لاتعطي نفسها له خالصة نقية ، بل على رجل العلم أن يجعلها كذلك بما يريد لها من دمج في نسقها التصوري . فالوقائع العلمية لا تقف في عزلة عن الأطار العام للمعرفة العلمية ، بل تقاس أهميتها وجدارتها بالنسبة إلى ذلك الأطار . ومعنى أهميتها هو العون الذي تقدمه في تأكيد فرض أو دحضه . وهي ما يسميها « رسل » بالوقائع ذات الدلالة ، وتختلف مكانتها من مرحلة إلى أخرى من مراحل نمو النظرية العلمية . فدوران الأرض حول الشمس كان واقعة لها من الدلالة أكثر من حركة الشمس الظاهرية حول الأرض عند « كوبرنيكس » . كما أن سقوط الريشة وكسكة الرصاص إلى الأرض بسرعة واحدة كان عند « جاليليو » واقعة لها من الدلالة أكثر من سقوط الريشة إلى الأرض أبداً من سقوط كتلة الرصاص . فهناك يكون الإبداع كما يقول « كانون » ، فالإبداع لا يعني أن حادثاً جديداً قد وقع تحت الملاحظة ، بل لأن أهمية وتعلقاً جديداً قد نسب إلى الملاحظة بحيث شكلت واقعة علمية جديدة .
 والواقعة العلمية إذن ليست مما يمكن أن نتركه الحواس بطريقة تلقائية سلبية ، بل هي مركبة بحيث لا يكون لها معنى علمياً إلا إذا أدخل عليها من التعميد ما يجعل لها خصائص موضوعية قابلة للقياس . والوقائع العلمية لا توجد في صورة محددة أو في حالة نقاء أو صفاء أول واضح بوصفها وقائع ، بل لابد من توافر درجة معينة من التجريد والعزل من السياق حتى يحصل الباحث على ما يسمى بالوقائع العلمية .

رجل العلم من جهد ، وما يضيفه بمقتضى ما يعينه عليه المنهج من اختيار بحيث يبلسج ما يريد من اكتشاف ينطوي على إبداع أصيل . فالمنهج العلمي إذن تنظيم للإبداع العلمي لكي يجري في طرق معبدة نحو غايات معينة . ولإبداع نسيجه الخيال والخيال يخلق الصور ، وخلقها يقتضى الاختيار من بين ما لا يحصى من المعطيات والحوادث فقة بعينها ما تلبث أن تترتب وتنظم وفقاً لصورة أو مثال نجد فيه المعنى والدلالة . فالحال هو الذي يعدد القوالب التي يستخدمها الإنسان ليفرغ فيها معطيات الواقع الخليظة وحوادثه الفغل من المفز ويصوغها في نماذج تحقق له أهدافه .

وللإبداع الذي يغذوه الخيال جانبه السليمي وجانبه الإيجابي سواء في العلم أو في غيره من ألوان الإبداع . فيتجلى جانبه السليمي في اكتشاف الوحدة في المتنوع والتماثل في المختلف من ظاهري الطبيعية . ويعلم جانبه الإيجابي عن نفسه في التألف والمزج والاصهر الذي ينفخ الحياة في وقائع جديدة يركبها ويشكلها لكي تلائم مطالبه . بيد أن الإبداع في العلم ، رغم تحقيقه للشروط السابقة لكل إبداع ، يختلف عن الإبداع في الفن . فهو محدود الآفاق بحسب هدفه ، وهو كشف الحقيقة ومحاولة مطابقتها ، كما أنه موصول السياق لتلائق خطاه من رجل علم إلى آخر ، ومن نظرية إلى أخرى . كما أنه لا ينتمى التجربة الذاتية الحسية بل يجزدها ويتجاوزها إلى ما تمثله من تميمات موضوعية كلية . ويختلف عن نظيره في الفن في أن نتائجه تؤثر في الناس جميعاً على المشاريع دون أن يتطلب حساسية خاصة كالتي يتطلبها الفن .

ومن نافلة القول أن نقرر أن الإبداع يقتضيه القيمة ، مادامنا على اقتناع بأنه يتضمن أخياراً من بين بائد ممكنة يؤثرها على غيرها ويصنع منها جديداً وفقاً لمثال منشود . وبهذا ذلك بالكون في كشف القيمة في الواقعة العلمية إذا ما استطلعتنا أن نشبت قيامها على إبداع .

يقال دائماً أن القوانين والنظريات لا تعدل أو تتبدل إلا باكتشاف وقائع « جديدة » لا تلائمها . ولكن لماذا يقال وقائع جديدة ؟ إن ما يتيح لنا الطبيعة ليس جديداً ولابد أن يكون الجديد هو اختيار الإنسان بين معطيات بعينها وربطها فيما بينها كوقائع . والفارق هنا بين المعطيات والوقائع هو الدلالة التي تحدد الاختيار . ولذلك يمكن وصف الوقائع بالجدة باعتبار جدة الاختيار .

وإذا كانت معرفة الوقائع العلمية تختلف عن معرفة الوقائع المباشرة الفقل لاحتساساتنا طاماً أن استجاباتنا لا تتميز بالنسبة لتلك الوقائع الأخيرة ، فرد الفعل عند جلدنا مثلاً بالنسبة للحرارة أو الهواء السائل استجابة واحدة ورغم أننا لا يمكن أن نستنتج من ذلك أنها استجابة لشيء واحد • غير أن الحرية الحسية أو الوقائع الفقل هي التي يمكن أن تضع « المشكلة » أمام المعرفة ، فهي التحدي الذي يختاره رجل العلم ليتصدى له بانقضاء الوقائع العلمية التي تسير بالمشكلة في طريق الحل •

وهنا يتجلى المعنى الصحيح للتقدير القيمي في البحث العلمي بوجه عام • فلا بد من الاختيار من بين المعطيات المتناثرة ما يقبل أن يقيم في مجال الملاحظة والتسجيل ، فزنها وتقومها من حيث هي وقائع علمية • فهي عملية تقدير وتقييم دون شك • وبدون « غابة » تكون أية « واقعة » عندئذ مساوية لم قيمتها لاية واقعة أخرى • أي أنها لا تصلح لشيء قط في توجيه البحث ، وفي تكوين المشكلة وحلها • والتقويم في عملية تكوين الوقائع العلمية ليس سوى المفاضلة بين امكانيات البقائم الفقل في الاستجابة للهدف منها في التصميم والتنفيذ وغيره من أهداف المنهج العلمي ، ثم تسام تركباً من شأنه أن يحقق بالفعل بعض تلك الامكانيات ، على أساس من الاختبار من بين عناصرها في ضوء تلك الغاية •

غير أن الواقعة العلمية وحدها هي التي يمكن وصفها بأنها تركيب يتخلل فيه الابداع الانساني القائم على الخيال • وهو تركيب يتسم بأنه « إعادة بناء » بمقتضى توجيه انتقائي لمكونات الواقع المعطى الذي لا دخل للاختراع فيه • وبذلك يمكن أن نميز في الواقعة العلمية طابعاً مزدوجاً • فلأنها مأخوذة من الوقائع الفقل أو المعطيات فهي تمثل طابعها المتفرد المتميز التام من حيث وجودها الشخصي المباشر • ولكنها ما تلبث متى اختبرت أن تعبر عن طابعها التمردي الذي يمثل اتجاهها أو نوعاً عاماً هو الذي يتيح التعميم بحيث تتجاوز الواقعة العلمية تغييرها عن نفسها فحسب بل تعتمد الى ما يماثلها اذا ما توفرت له شروط تحققها • والواقعة العلمية تحاول أن تبرز الطابع الثاني على حساب الأول لأن رجل العلم اذا ما كان يبدأ دائماً بالجزئي فلكي يستخلص منه ماهر كلي • ولا يتم ذلك الا باعادة بناء المعطيات بحيث تكون خلقاً جديداً له فرديته المباشرة أو المتميزة في نفس الوقت الذي يكون فيه نموذجاً متكرراً متصلاً بغيره •



ل • فتجسّستين

ومن هنا تنفذ القيمة الى صميم الواقعة العلمية على الوجه الذي يتجلى في تركيبها القائم على اختيار عناصرها وفقا لما يريد لها الباحث من غاية .

المفاهيم العلمية :

تختلف المفاهيم العلمية عن الوقائع في انها تحتاج علمي يغلب فيه جانب العنصر العقلي على جانب المعطيات الحسية . غير أن هذا الجانب العقلي يتفاوت تدريج ظهوره في المفاهيم بتفاوت مراحل تطور العلم ومنهجه . ولهذا ليس لنا أن نطلب دائما من المفاهيم أن تتطابق مع الخبرة الحسية ، وإن كان غاية ما يحاول بأن يدنو منه المنهج العلمي هو أفضل تعبير يمكن أن يصدق على الواقع . وصدق المفاهيم ليس هو صدق التطبيقات . مع الخبرة الحسية صدقا مطلقا ، بل هو صدق يقبل الزيادة والنقصان ، لأن التعبير عن حقيقة لا يكون بالاختيار بين طرفي الصدق والكذب ، بل درجة ملائمته لتحقيق مهمته الغائية . وعلى هذا النحو تتطور دلالة المفاهيم العلمية في تغييرها مع معطيات الواقع ، فهي كما يقول « رايشتناخ » ذات طابع تعريفي ، ينطوي على قدر من التصف . وتتغير التعريفات تنشأ نسقات وصفية متعددة تقدم لغات مختلفة تتحدث عن الشيء نفسه . وتغير النسقات المتكافئة منها في المحتوى الفيزيائي نفسه . والمفاهيم بذلك لا تمد نبذا للحقيقة ، بل هي تشير لحسب الى أن الحقيقة يمكن أن تصاغ بطرق متعددة ولغات مختلفة ، أسطحة المفاهيم بحسب الغاية التي تراد من صياغتها ، ووفقا لذلك التمر تطورت اليها المعرفة العلمية .

فاذا كانت المفاهيم العلمية محددة باللغة التي تصاغ بها ، فهي لغة لها طرائقها الخاصة في الاختزال - كما يقول « بيرسون » - وليس لها وجود موضوعي مستقل خارج تلك الطرائق الاختزالية .

وقد نشأ عن افتقاد هذا الفهم لطبيعة المفاهيم الفسحة المنطقية أو المنهجية التي قامت بين المفاهيم من الخبرة . فقد كان « نيوتن » وهو أول من أدمج نسقا شاملا من الفيزياء النظرية وقالوا للمنطيقين - يعتقد أن مفاهيم تنسقه الأساسية يمكن أن تستمد من التجربة . ولم تكن ثمة أشكال قديمة من المفاهيم التي استخدمها مثل الزمان ، المكان ، الكاز - مفاهيمه عن السكتلة والمجالة القوة قد بدت كأنها مستعارة مباشرة من التجربة . وقد حال النجاح العمل المائل الذي أصابته نظرية نيوتن ومفهوماته ، حال دون نيوتن وعلماء

الفيزياء في القرن الثامن والتاسع عشر من الاقرار بالطابع الخيالي الموهوم لمبادئه نسقه النظري ومفهوماته . فقد اقتنعوا ، على النقيض من ذلك ، بأن المفاهيم الأساسية ليست ابتكارات حرة للعقل الانساني ، بل هي مستمدة من الخبرة عن طريق التعرّف . ولكن النظرية النسبية العامة وحدها - كما يقول « آينشتين » صاحبها - هي التي كشفت بطريقة مقنعة خطأ هذه الدعوى . فقد بينت أن من الممكن لنا باستخدام مفاهيم شديدة التباين مع مفاهيم نيوتن أن نصف المدى الرحيب الذي يشمل معطيات الخبرة انصافا يفوق كل حد ، اذا ما قرّين بما قدمته لنا مفاهيم نيوتن .

وقد ترتب على الاعتقاد بتطابق المفاهيم العلمية مع الخبرة وتبثيلها المباشر للحقيقة الواقعة انزلاق بعض المفكرين الى استخلاص نتائجها بحيث أصبحت نسقا واقعي وضروري منطقية لا يمكن أن تتخلف . فقد بسط « كانت » نظريات نيوتن ومفهوماته في كتاب « المبادئ الفلسفية للعلم الطبيعي » مدعيا بأنها يمكن أن تستمد من العقل الخالص وزعم أن الصور الذاتية مثلا هو المفهوم الوحيد الذي تكون الطبيعة بمقتضاه قابلة للادراك العقل . كما أنه رتب على مفاهيمه نسق من المكان والزمان ما أسماه بالمبادئ الثلاثة القليلة التي تستوعب كل تجربة علمية . كما جزم العالم المعروف « هلمهولتز » بأن مفاهيم نيوتن هي المقدمات الأولى التي يمكن سائر ظواهر الطبيعة اليها على نحو ما تبينته في قوله : « أننا نكتشف أخيرا أن مشكلات الفيزياء هي أن نرد ظواهر الطبيعة الى قوى جاذبة وطاردة ، لا تتغير ، ولا تتوقف شدتها الا على البعد والمسافة ، ويعتمد فهم الكون على حل هذه المسألة » . وهذه هي النظرة الميكانيكية التي صاغها « هلمهولتز » ، بحلها رغم أنها تبدو - كما يقول « آينشتين » - فكرة دالة سخيفة بالنسبة لعالم الفيزياء في القرن العشرين .

وصاغه المفاهيم العلمية لنسبة نهاية المطاف . بل تعتبر دوما أن نشر في عملات التدرج . الاختزال للتصحيح والتعديل التي هي نفسها السهم . والبحث الاندفاع الخلافة عن الحقيقة . المفاهيم ، رغم أنها ضربة الاختزال ، أنها تقوم بجهة تكشف الوقائع والفروض العلمية . ولولاها من حولها لتلاقت عندها خطها المتباينة . وهي بذلك ادعيات العلم الجزئية ، معكلة العظيم الخلف الذي يصل بين فقراته

ومفصله ، فيتخذ جسد المعرفة العلمية شكلا متميزا ، ويضفي على نفسه اتساقا وانسجاما .

الفروض العلمية :

الفرض العلمى اختيار لاحدى الطرق الممكنة التى تنظم بها العلاقات بين الوقائع العلمية لتتربط وتتسق فى قانون أو نظرية . ويفترض ذلك مقدما أن حوادث الصالم يحتمل لها أن تسير فى أكثر من طريق أو اتجاه . وهنا تتسلل القيمة عندما تقرر الاختيار والمفاضلة بين تلك الممكنات والبدائل . فهو اعتقاد أو اتجاه إيجابى فى فهم العالم ، ويحمل قيمته من حيث أفضليته وملائمته فى تأليف الوقائع العلمية والربط بينها ويحفظ بقيمته أو يقدّمها إذا ما تحققت نتائجها المفترضة أو خذلها التحقق .

وتعد الفروض العلمية أبرز صور الإبداع فى العلم . وفيها تتحقق شروط الإبداع . فهي تكشف عن التماثل فى المختلف والوحدة فى المتنوع عللها يعمد الباحث إلى ربط نثار الوقائع فى خط متصل . كما تضم الفروض تركيبا جديدا هو الذى يقوم به الباحث عند صياغته للفرض فى نظرية برهانية لها نتائجها المترتبة على مقدماتها . فهذه النتائج هى التى تدبر لها المواقف التجريبية لاختبارها بحيث لا بد أن تكون الوقائع القليلة التى ربط بينها الفرض بخط متصل ، من بين نتائج الفرض المنطقية . ولكنه سرعان ما يتجاوز تلك الوقائع القليلة الأولى بقفزة عقلية إبداعية ليضئ إلى التنبؤ بالمستقبل الذى لا يكون فى متناوله حينئذ .

والفرض أكثر صور التعبير عن المشكلة العلمية حسوبة وانتاجا . فبيان المشكلة وتقريرها بوصفها فرضا ، يقلل من حجم عرضها ويختزلها إلى عناصرها الجوهرية فى نطاق إطار موجز . فالفرض إذن يصف طرفا أو حدثا مستقبلا ممكنا فى مقدورنا اكتشافه . ومن ثم لاتصاغ المشكلة بسوابقها بقدر ما يعبر عنها عن طريق الفرض بمتضمنات معرفتها المستقبلية . فهى بذلك تخمين وحسب يتضمن طرفا لم يبرهن عليه بعد فى الوقائع المتاحة ، ولكنه « جدير » بالاستكشاف . كما أنه يقم فى الآن نفسه حلا مقترحا للمشكلة يختار من بين عدد محتمل من الحلول .

والسؤال الذى تحمل على فرض الفروض عوامل تبعت عليها عملية يؤديها الباحث ويراد

بها تقويم جانب المعرفة العلمية الذى يعالجها ، بحيث يميز فيه بين ما ينبغي أن يقبله منه وبين ما ينبغي أن يقترح له من حلول جديدة . وتتجل القيمة فى هذا كله وليست فى حاجة إلى تعقيب .

القوانين العلمية :

يقوم الفرض بهيمته وهو غفل من الاسم والعنوان ، وبظل كذلك حتى يعمد بالتحقق والأليات ، فيصير قانونا أو نظرية ويتسمى بهما .

ويدون تصور القانون ، كما يقول « هويتهد » الذى يعد قياسا للانتظام واللبات وتكرار الوقوع لن يكون ثمة معرفة ، أو منهج نافع ، أو غاية ذكية ، ولن يبقى حينئذ سوى خضم من التفصيلات ، ولن يوجد أساس للموازنة بين خضم وآخر فى الماضى أو المستقبل ، أو تيسير حتى الإحاطة بالحاضر نفسه الذى يمثل درجة عالية دقيقة من التعميم .

ويتحدث « هويتهد » عن أربعة مذاهب أساسية تتسوعب فى نظره مختلف الآراء عن طبيعة القانون العلمى . يعد الاول منها القانون « محايا » فى الطبيعة ، ويعبر عن سمات وخصائص الأشياء الحقيقية التى تشكل ماسا ما يوجد حقا فى الطبيعة . وعندما نعرف ماهيات تلك الأشياء نعرف علاقاتها المتبادلة . فالقانون على هذا المعنى ، يمثل قيام أنماط نموذجية فى العلاقات المتبادلة الداخلية بين الأشياء . ويفترض هذا المذهب أن سمات الأشياء التى تكشف عن قوانينها هى ثمرة علاقاتها الداخلية وأن علاقاتها الداخلية هى ثمرة سماتها ، وهو ذلك مذهب عقلى فى صميمه .

ويرى المذهب الثانى أن القانون « مفروض » على الطبيعة . ولذلك ليس له أن يتحدث عن الا عن الصلات الخارجية بين الموجودات . ولا يمكن فهم أن واحد منها الا بمعزل كامل عن أى موجود آخر . ولا يمكن عندئذ اكتشاف طبائع تلك الصلات بأية دراسة لقوانينها . كما لا نستطيع كشف القوانين عن طريق فحص الطبيعة . وتقتضى تلك العقيدة ضربا من الإيمان بكائن الهى . وقد اعتقد نيوتن نفسه أن قانون الجاذبية قانون مفروض من قبل الله ، وكذلك كان ديكرات فى اعتقاده بأن القانون هو طاعة لإرادة عليا .



أ.ن. هويتهد

الأخر ، بل نحتاج تدخلا بينهما لا يسمح أحيانا بتفرقة حاسمة . هذا فضلا عن أن هناك من الآراء ما يخرج عن ذلك التصنيف .

فإذا كانت صياغة القوانين العلمية نتيجة لاصطناع المنهج العلمي ، فإن تباين النظرات الى طبيعة القوانين لا يحدث الا بتباين النظرة الى أهداف المنهج من جهة الوصف ، والتفسير والتنبؤ ، والتحكم . والذي يعيننا من تلك النظرات جميعا أن الانسان هو صانع القانون بمتقضى منهجية قيمية يبحث بواسطتها عن أفضل السبل الى فهم العالم من حوله والسيطرة عليه . فليس للقانون معنى بمعزل عن الانسان . وفي العبارة القائلة بأن « الانسان يمنع الطبيعة القوانين » من المعنى أكثر مما يوجد في نقيضتها القائلة بأن « الطبيعة هي التي تمنح الانسان القوانين » . وليس هناك ما يكفل أن تكون مميزات العقل على وفاق مطلق مع الطبيعة . ويميز « ميرسون » عن ذلك بقوله : « اذا توهمنا أن القوانين التي نحدد صيغها تنطبق على الحقيقة مباشرة ، فالفضل في ذلك الوهم انما يرجع فحسب الى سذاجة حواسنا ، وإلى نقص أساليب البحث وأدواته التي نستخدمها ، وإلى اختلاف الظواهر التي نوقوف على كل ما يدعو الى اختلاف الظواهر فيما بينها » . فالفرق بين القانون والواقع هو بمثابة الفرق بين اللوحة المصورة والنموذج الذي تحاول أن تحذيه .

والقوانين تقريبية لأنها مستخلصة من نتائج التجارب التي لا بد أن تكون تقريبية ، فكل

فايرفض المذهب الثالث التصورين السابقين خشية أن يسوقاه الى متاهات ميتافيزيقية سواء بالاعتقاد بعلاقات داخلية دفينة ، أو بالإيمان بوجود الله وطبيعته . لذلك رأى ذلك المذهب الوضعي أن القانون مجرد « وصف » لما نشاهده من تتابع الأشياء .

وأما المذهب الأخير ، فالقانون لديه لا يعدو بأن يكون « تفسيراً متواضعا عليه » . ويعبر هذا التصور عن الإجراء الذي بمقتضاه بعض التأمل الحر الى تفسير الطبيعة . فنحن نصعد الى اتقان نسق من الأفكار منفصل عن أية ملاحظة مباشرة أو تفصيلية لأمر واقع على نحو ما هو معروف في الميتافيزيقا والرياضيات . وثمة دائما عنصر تعسفي في اختيارنا للنسق الذي يفسر الطابع الهندسي للعالم الفيزيائي .

غير أن تصنيف هويتهد ، وشأنه شأن تصنيف آخر ، لا يحيط بكل الآراء المتعلقة بالقانون العلمي ، كما يتعسف في إبراز فئات تلك الآراء بحيث تبدو في صورة تقييد خالصة لا تختلط بغيرها . فإذا ما أطرحنا التصورين الأولين ، لأن السبله أنفسهم قد أطرحوها بعد أن تحرر العلم من الافتراضات الميتافيزيقية واللاهوتية الصارخة ، لتبقى لدينا تصور القانون من حيث هو وصف ، وتصوره من حيث هو مواضع اتفاق .

ولكننا في واقع الأمر لانجد العلماء منقسمين الى فريقين يناصر كل منهما تصورا للقانون دون

نموذج من السلوك يكمن من تحت تلك المظاهر ويجعلها معقولة بالنسبة إلينا . وهذا النظام المفترض لا يختبر مباشرة بالرغم من استمداده من الخبرة ، ومن ثم فليس هناك ضمان يكفل لنا أن يكون النظام أو القانون الذي نصوغه مرة ، نظاما أو قانونا نهائيا . ومن العبث البحث مقدما عن ضمان يكفل لقوانين الطبيعة التي « نكتشفها » أو نصوغها أن تغطي سائر الوقائع التي سنواجهها في المستقبل .

فإذا اتفقت الوقائع المشاهدة مع صيغة القانون الذي تتخذ في معظم الأحوال صورة رياضية ، فهذا يشير إلى مثل من أمثلة التكيف والملاءمة بين الإنسان وعالمه ، ولا يعني أن العالم بطبيعته يجري على نحو ما تجري عليه الصيغة الرياضية للقانون . والرياضيات في العلم لغة مثل توفر لنتائج أعلى درجة ممكنة من الاتساق والاختزال مما يؤدي إلى دعم قدرة القانون على توليد أقصى النتائج المحتملة ، وتمكينه من التعميم بمدى لا نهائي من الإمكانيات .

ولما كان الإنسان موجهها بالعلم نحو المستقبل فإن ذلك المستقبل ما يزال غميبا لم تجرأ إصفارنا بعد فتاتي القوانين بمثابة المشاغل والمصائب التي تيلد غيومه وظلماته ، فهي القاعدة التي نسترشد بها في أفعالنا ونحن على ما يشبهه اليقين من أن تلك القاعدة ستقودنا إلى مستقبل لم يعد بفضل هذه القوانين مجهولا .

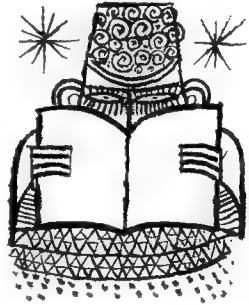
« صلاح قصوه »

تحسين يقرأ على الأدوات العلمية يؤدي إلى تعديل صيغ القوانين التي سبق تحديدها . كذلك هي تقريبية لأننا لا نستطيع أن نوفر كافة الشروط التي يتوقف عليها القانون ، أو التي ينبغي أن يتوقف عليها القانون ، وكيف لنا أن نتيقن أننا لم نهمل شرطا جوهريا منها ؟

ومعنى هذا أن تأييد التجربة للقانون ، أو التنبؤ الصحيح للوقائع ليس اختبارا نهائيا لصدق القانون . فهناك من القوانين التي خضعت للتعديل والتبديل فيما بعد ما أمكنها من التنبؤ الصحيح بوقائع جديدة مثلما حدث في التنبؤ بالكوكب نبتون على أساس من قوانين نيوتن . وقد كان ذلك تأييدا لتلك القوانين ، ولم يكن اثباتا حاسما لها لأن ذلك التأييد لا يعني استحباب كافة الوقائع ، بل يشير فقط إلى المستوى الذي بلغه تطور أدواتنا ومناهجنا . فليس هنالك إذن اختبار نهائي لصدق القانون إلا في حالة اثبات فساده فحسب . ونحن إذ نحلل الخبرة يلزم علينا أن نشيد من تحليلنا نظاما أوسع هو بالضرورة تركيب وتأليف . لأننا لا نمش على النظام في الطبيعة تلقائيا ولكننا نضعه فيها أو بالأحرى نضع قاعدة تقف من تحت تلك المظاهر الطبيعية التي تشكل خبرتنا . فلم يشهد كوبرنيكس الأرض وهي تدور حول الشمس ، ولم يشهد نيوتن القمر وهو يقترب من الأرض بمقدار قدم كل عشرة أميال من مساره ، ولم يشهد داروين تسلسل الإنسان وانحداره عن أموله ، ولم يشهد بلانك الطاقة وهي تتدفق في كمات ولكنهم جميعا أوضحوا ذلك في

الدبلوماسية وروح العصر

ترتبط الدبلوماسية في إذهان الناس بمعان متعددة ان كانت تدل على شيء فانها تدل على ذلك التنوع والشمول الذي تنطوي عليه الدبلوماسية . فهي عند البعض تمثل هذا العالم الزاهي العاقل بالعقائد والمآدب والوجو المعطر، والذي يضم اناساً مرفهين يقصون حياتهم ينتقلون بين مدن الأرض العامرة ، وهي عند البعض الآخر تعني ذلك الصالم الذي تحاك فيه الدسائس والمؤامرات وتدير الحروب ويخطط لها ، وهي عند فريق ثالث لا ترمز الى موضوع بقدر ما ترمز الى نمط من الناس يتميزون بالذكاء والدهاء والقدرة على الخروج من المأزق ، كما يتميزون أيضاً بصدر عنهم بالحرص والدقة والتحرج . اما المعنى الاخر ، والذي قد يطرا للقلوب الناس الطيبة غالباً ، فالدبلوماسية هي ادارة العلاقات الدولية بطريق التفاوض ، او هي فن ادارة العلاقات الدولية او عملية تسيير شؤون الدولة الخارجية ، او هي بشكل اشتر تعديدا اداة تنفيذ السياسة الخارجية . . . او كما مير اخيراً هنري كيسنجر ، انها فن ارجاء القوة كمنهجاً اخر . وفي نطاق هذا المعنى الاخر ، وبشكل اكثر اسما وتحرراً من التعديلات الأكاديمية ، نستطيع ان نعتبر ان الدبلوماسية انما تمثل تلك الجسور التي تقام بين الأمم والشعوب بالصبر والاصرار والدأب ، والحكمة كذلك ، في عالم مشحون بالازمات والتوترات قد يصفو مناخه ويروق في الصباح ولكنه يكفر ويغم في المساء ، وهذه الجسور التي تهرص الدبلوماسية على بنائها واستمرارها لم تعد اليوم قاصرة على ميدان واحد كما كانت في الماضي ، هو ميدان السياسة وعلاقاتها التقليدية ، وانما تعدتها الى ميادين اخرى اكثر تأثيراً في حياة الشعوب ، وهي ميادين الاقتصاد والثقافة والمعلومات والاعلام والسياحة والنياب والعمال - الى آخر مكونات حياة العالم اليوم بما تتسم به من تعقد وتكبيد ، وهذا التنوع في اهتمامات ومجالات الدبلوماسية اليوم لم يكن فائلاً في القرن الماضي مثلاً حيث انه نحتاج هذا التحول الضخم الذي حدث في تركيب العالم ، من عالم يضم خمسين دولة عند الحرب العالمية الاولى ، الى عالم يضم اليوم مائة واربعين دولة لكل منها مصالحها وارتباطاتها ومشاكلها ، ثم الى الثورات التي غيرت وجه العالم ابتداء من الثورات الاشتراكية الى ثورة المستعمرات الى ثورة العلم والتكنولوجيا حتى ثورات الشباب وتوتراته .



السيد أمين شلبي

لذلك ليس غريباً ان يقال ان الدبلوماسية بهذا المعنى انما تجعل اليوم هموم العالم ، وان الدبلوماسي لم

يمد هو ذلك الكائن المرفه وانما أصبحت ثقله أمور وأحداث
لم يكن زميله يفكر فيها أو يواجهها من قبل .

الدبلوماسية وتطورها :

والدبلوماسية قديمة قدم الكهوف ، فهي ترجع الى
تلك الحقبة السحيقة من الزمن حيث شمت القبائل البدائية
القتال الذي كان ينشب بينها بسبب النزاع حول مناطق
الصيد أو حول مورد ماء واختلاف النساء وبقرة الماشية ،
وقد استولى على قبيلتين منها الدهر من أن يؤدي استمرار
القتال الى فناءها مما قرعها في الصلح ، غير أن مشا
الصعوبة كان يكمن في كيفية تقديم المقترحات حول عناصر
الصلح للطرف الآخر ، فليس أخطر من أن نتقدم نحو عدو
صلح حيث لا يملك سوى التوابا الطيبة ، وأخيرا هدى
التفكير التواصل إحدى الطائفتين الى اختيار جسامعة من
رجالها أردوا زيا خاصا موزعا أضفى عليهم مظهرا ساميا
وقد نجحوا بظهورهم هذا في الإيحاء بأنهم أصحاب رسالة
سامية ، كما كان عليهم أن يمتلكوا من القدرات والمهارات
مايتكنا بها من انتاج الطرف الآخر في السلام وأمنه
لتقبلهم ، وهكذا انيط بهؤلاء القيام بأول نشاط دبلوماسي
عرفته البشرية .

وقد كان اليونان يجتهدون قادمهم البارزين للمفاوضة
حينما يتهددهم عدو من الخارج ، وكانوا يمايونيهم بالنفي
حين تكون جهودهم غير مرضية ، ورغم أن الرومان قد اعتمدوا
على العمل المباشر أكثر من اعتمادهم على الكلام إلا أنهم
كانوا يلجأون الى الدبلوماسية أيضا ، ويقال أنه ان لم يكن
روما قد قدمت شيئا للدبلوماسية لكفاه أن قدمت فكرة
قدسية للماهدات . ومن الطبيعي أن تضمن روما ، وهي في
أوج عظمتها ، مهادناتها كل الامتيازات الممكنة ..

وباستقرار مراكز القوة في عصر النهضة وبعدها استقرار
الوضعات بين الشعوب ، بدأ وضع اطارات مقننة
للدبلوماسية ، ولتأخذ على سبيل المثال مسألة كالاتية
بين السفراء والبعوثين في جلوسهم ودركهم وتقديمهم ، الأمر
الذي دار حوله ملحقات وسارات خلال القرن السابع
والثامن عشر ، وقد انتهت هذه المشكلة منذ قرن ونصف ،
قرن بفضل مؤتمر فيينا ١٨١٥ - الذي قرر أن تكون
اسبقية السفراء وفقا لافئمتهم في الوصول الى البلد
المتمدين لديه .

غير أن التطور الحقيقي الذي لحق بالدبلوماسية
والذي يكاد أن يصوغ اليوم وجهها المعاصر إنما كان نتيجة
التغيرات العميقة التي حدثت في وسائل التواصلات وساليب
نقل المعلومات والأخبار ، وإلى استقلال الشعوب وبروز
سيادات وكيات مستقلة وظهور الحكومات المظلة للشعوب ،
وانتشار التعليم ، وبروز التنظيمات الدولية التي تحتوى
شعوب العالم .

تقدم التواصلات :

فالتواصل انه خلال القرن ونصف قرن الماضي لم يكن
شيء تأخر تأتو على الدبلوماسية وعلى أساليب عملها
مثل ذلك الذي أحدثه التطور في التواصلات ، فحين تمتد
مؤتمر فيينا عام ١٨١٥ لم يكن رجال هذا المؤتمر يتصلون
بمواقعهم بشكل أسرع مما كان يفصله الرومان في بداية العصر
السيحي ، ومنذ أقل من قرنين كان السفير الفرنسي يحتاج
الى شهرين ونصف شهر لكي يسافر من باريس الى
استوكهولم ، في الوقت الذي يستطيع السفير اليوم أن
يتناول افطاره في فينا وغداه في مدريد وأن يكون في مكتبه
بعد ظهر نفس اليوم ، وقد تحقق للدبلوماسي فائدة من
سرعة التواصلات من حيث سرعة نقل تقاريره الى عاصمته
وعدد الافراد والشخصيات التي يمكن أن يتصل بهم في بلاده
وتلقى توجيهات وموافقات عاصمته إزاء حدث من الأحداث.
وفي الزمن الماضي لم يكن للدبلوماسي علم كبير بالأحداث
التي تجري في أطراف أخرى من الأرض ، أما اليوم فهو
يتمكن من الطلومات والأخبار مما يجري في أطراف العالم
أكثر مما يستطيع أن يستوعبه .

ورغم أن التقدم في التواصلات قد قلل من تلك السلطة
المطلقة التي كانت للسفير ، إلا أن هذا لا يني أن تأثيره في
الأحداث ومشاركته في صنع قرارات بلاده من خلال تجميعاته
للموافقات وتقديره لتجاهات الأحداث قد انهدمت ، ذلك أن
التعدي للذي ألم بالعلاقات الخارجية والدولية المعاصرة
ودقة العناصر التي تحكمها وتكيفها اليوم قد جعل الحكومات
تعتمد بشكل متزايد على تحليل مصلحتها للأحداث ورؤيتهم
لها وعلى ماذا يجب أن تكون مواقف حكومتهم منها ، ذلك
أنه من العوامل التي تغضى قيمة على ما يهدي من تقديرات
هو أنه « هناك » ، وأنه في « البلد الأجنبي وفي الواقع حيث
تتاج له طرق لا حد لها من التعرف والفهم لبلد البلد
واستكشاف العناصر الفعلية لقوته وضعفه وامكانياته » ، فإن
عمله فيما يقول بسمارك « يتفحص التخاطب الفعلي مع الناس
والحكم بدلة على ما يمكن لشخص آخر أن يفعله » ، والتقدير
الذكي لوجهات نظر الآخرين وفي التنفيذ الدقيق لودع
نظرة في كونه في داخل مع الناس وهو ما يمين أن يكون
متحمكا في النسبات وأن يتمكن من التأثير في الأحداث ان
لم يستطع التحكم فيها .

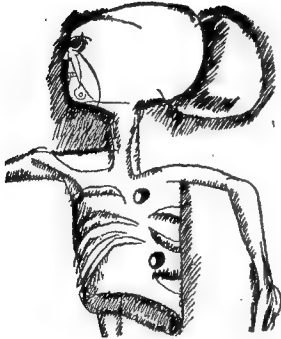
انتشار الديموقراطية :

ومن طواهر عصرنا الأخرى التي كان لها تأثير بالغ
على الدبلوماسية انتشار عقيدة الديموقراطية وبروز تأثير
الشعوب واملاكها لافئتها ، فحين جاست القوى الأوروبية
حول مائدة مؤتمر فيينا عام ١٨١٥ لم يكن بينهم ممثل واحد
للديموقراطية كما تفهمها اليوم ، فقد كانت الدبلوماسية

وممارستها بالنسبة لهذه القوى هي: أمر من امور الحكام ،
لذلك كانت من أخطر الاعتراضات على دبلوماسية الحكام
هذه ان مجموعة من الرجال تستطيع أن تضع أمن ورفاهية
امة في خطر ، وهو الانطباع الذي اكتفه الحرب العالمية
الاولى ، حيث ظهر أن هذه المسألة كانت نتيجة هذا اللون
من الدبلوماسية وفيها عنصر المشاركة الشعبية والتثيل
الشعبي ، وقد تيل عام ١٩١٨ « أن نظام السفراء القديم
قد فشل كما لم يصبح موضع ثقة الشعوب » وسوف
تصبح الدبلوماسية القسرية وهي دبلوماسية البلاط
والطبقات العليا في نظر الشعوب دبلوماسية سخيفة وغير
ملائمة » .

لذلك فإن انتشار العقيدة الديمقراطية قد جعل
على الدبلوماسية في تعاملها اليوم أن تتوافق مع رغبات
الناخب ، وهو ما يعني في النهاية الرأي العام ، وقد يعكس
ما قاله اللورد ستراتيج من أنه « في عالم أصبحت فيه
الحرب هي مأساة كل انسان وكابوس كل انسان فإن
الدبلوماسية تصبح اهتمام كل انسان » ، قد يعكس هذا
التأثير العميق الذي تركته الديمقراطية على الدبلوماسية،
حيث أصبحت أكثر حرصا لفخوط الرأي العام والواقه ،
كما انها فقدت تقاليدها الأرستوقراطية .

بهذا المعنى أصبحت الدبلوماسية المفتوحة أحد
عناصر الديمقراطية والثقة فيها في العالم كله ، وقد بلغت
المناصرة الشعبية لمفهوم الدبلوماسية المفتوحة القمة في نهاية
الحرب الاولى ، حين ظهر شعار «الاتفاقيات المفتوحة من
طريق ملني» وفي نضج الثورة الاشتراكية في روسيا للاتفاقيات
السرية التي مقدها العهد القيصري ، وقد ضمن مبدأ
الاتفاقيات الملنية ميثاق عصبة الأمم التي نصت على أن تدع
الدولة المصو سكرتارية العصبة نسخا من كل الاتفاقيات
الدولية التي هي طرف فيها ، كما أصبح هذا المبدأ أيضا
جزءا من ميثاق الأمم المتحدة .



ان سيادة العقيدة الديمقراطية وتأثيرها الذي
رأبناه على مضمون واساليب ممارسة الدبلوماسية ، وكذا
بروز قوة الرأي العام وآثره في صناعة القرارات والمواقف
السياسية للحكومات ، أن هذا يدفعنا الى أن نتعرض لتطور
حديث يرتبط بالدبلوماسية وهو ما أصبح يسمى
(بالدبلوماسية الشعبية) ، فهذه الدبلوماسية رغم أنها
لا تحوى خصائص ومستويات الدبلوماسية التقليدية
الرسمية ، إلا أنها تمثل إحدى الأدوات المباشرة والفعالة
في ربط الشعوب وتحقيق التواصل بين الأمم وهو ما يمكن
أن يكون أحد أدوات دعم ومساعدة الدبلوماسية الرسمية.
وهذه الدبلوماسية الشعبية تمارس على مستويات التكوينات
والتنظيمات والاتحادات الشعبية مثل اجتماعات الكتاب
والفنانين والصحفيين والفرق الفنية والرياضية ووفود

الشباب والعمال والمزارعين ، ويرتبط بهذا الشكل المسمى في الدبلوماسية ما تقوم به فئات الخبراء والفنيين المديرين وتقدم دولة بثلث مستويات ناضجة في مجالات يمتدحها مجتمع آخر لم تتحقق له مثل هذا التقدم كخبراء البرى والتربة وبناء الخزانات وتشييد الطرق وتدريب الكادرات الفنية ، وهذه الفئات لو حققت رسالتها لتكرت آثارها ملموسا في الحياة اليومية للجمعات ، وربما فاق تأثيرها التأثير الذى تصنعه الدبلوماسية التقليدية .

الدبلوماسية العلنية ، او دبلوماسية المنظمات الدولية :

الى جانب التطور الذى أحدثته أساليب المواصلات الحديثة وانتشار العقيدة الديموقراطية هناك كذلك التطور الجديد الذى تحقق فيما يسمى الآن «**الدبلوماسية الأوتوماتا**» او «**الدبلوماسية الأطراف المتعددة**» و «**الدبلوماسية العلنية**» كما أطلق عليها «**بالدبلوماسية البرلمانية**»

ويعتبر التنظيم الدولى القائم والمتمثل في الامم المتحدة أكثر النماذج تمثيلا لهذا الشكل من الدبلوماسية حيث يضم هذا التنظيم جميع دول العالم وبمذ أن تحقق الاستقلال لعدد من شعوب المستعمرات ويروز كيانها الدولية وتملكها لإرادتها وتظلمها لأن يكون لها دور في العالم الذى تعيش فيه ، ويكفى أن نلاحظ مستوى التمثيل في التنظيم الدولى الذى تام بعد الحرب العالمية الأولى والذى عرف بمصبة الامم حينما لم يكن يضم سوى خمسين دولة ، بمستواه اليوم في الأمم المتحدة والتي «صبحت قسم 140 دولة ، يكفى أن نلاحظ هذا الفارق لكى ندرك أهمية هذا التنظيم في تمثيل الراى العالم الدولى ، وباعتبار مجموعة القيم والأهداف التى أرساها ميثاق هذه المنظمة الدولية كأساس تقوم عليه علاقات دولها ، فان احكام هذا الميثاق تستهدف القضاء على شرعية القاب في العلاقات الدولية والى أن تمارس كل دولة دبلوماسيتها لا في إطارها الفردى وغاياتها الضيقة المحدودة وإنما في نطاق الهدف المسمام للدول الأخرى الأعضاء في العائلة الدولية غير أن مجموعة القيم هذه ربما لا تلتدى في كثير من المواقف المستوى النظرى حيث تتمثل مصالح وصراعات القوى وتمكس أهداف المنظمة الدولية وتسمى الى تحويلها الى آراء لخدمة أهدافها الدلالية .

ورغم هذا فان دبلوماسية المنظمات الدولية هي أقرب الدبلوماسيات الى الراى العام والى مزاجه يحكم العلنية التى تسود أعمالها ويحكم أن الوفود وهى تعمل في نطاق هذه الدبلوماسية تعلم أنها تخاطب الراى العام الدولى ، ولذلك فقد شاركت هذه الدبلوماسية بقسط كبير في زيادة الرسمى لدى الراى العام الدولى وحساسيته لشكالات العالم

وإزماته ، كما حققت اتصالا مباشرا بين شعوب العالم من خلال مشاركتها في الحياة الدولية .

ونظرا لتعدد وتعدد أوجه العلاقات الدولية اليوم وللمناصر المكونة لنشاطات الشعوب وخاصة تلك التى حققت استقلالها حديثا وتطلع الى أن تبني من جسدتها هيكلها الاقتصادى والاجتماعى الذى يفتقر الى بنائها الزامن لمديد من القومات الأساسية ، وكذلك الى بروز البوة الحضارية التى تفصل بين الشعوب المستقلة حديثا وبين تلك التى حققت مراحل نموها الاقتصادى والاجتماعى ، نقول ان هذا دلج بدبلوماسية المنظمات الدولية الى أن لا تقتصر في نشاطها على المجال السياسى وحده وإنما تمتد لتشمل الجوانب الاقتصادية والاجتماعية والتعليمية والعلمية والمالية ومجالات الصحة والطيران والبريد والمواصلات والطاقة الذرية .. الخ وتبلور هذا النشاط فيما يعرف **بالوحدات المتخصصة** وعلى الرغم من النخل التى تسندلها هذه الأجهزة والوكالات المتخصصة في رفع المستوى الاجتماعى والاقتصادى للشعوب النامية ، الا أن واقع هذه الوكالات يجعلها محدودة الأثر بحكم انتقارها الى الامكانيات الفعلية لتحقيق «**هذهها**» الا أن ثمة أملا قائما في أن يتحقق في يوم ما الانجاء الذى يمكن أن يشل بحق دعما للدبلوماسية المنظمات الدولية في هذا المجال الحيوى والهام بالنسبة لقضية أساسية تتجه لان تصبح من أهم مشكلات البشرية ، ونعني بها **قضية التسحوب والجموعات المختلفة** بأن توجه المساعدات التى تقدمها القوى والبلدان المتقدمة الى البلدان النامية من خلال ومن طريق المنظمة الدولية بشكل يحقق التشويق والتوجه الثمر والرشيد لهذه المساعدات من جهة ، ويعبرها من جهة أخرى من الشروط والضغوط والاعتبارات السياسية التى ترتبط بها عادة .

وقد حققت دبلوماسية المنظمات الدولية تقدما محسوسا في مجال إثراق نمط جديد من الدبلوماسيين ، وهم ما يعرفون بالدبلوماسيين الدوليين وهى العناصر التى وان كنا لا نستطيع القول ان أفرادها تخلطون ان انتماءاتهم القومية وولاءاتهم الوطنية ، الا أن طبيعة العمل الذى اربطوا به وسع من اهتمامهم واقتهم واكسبهم العقيدة القومية التى استطاعت أن تكتوى وأن توفق بين ولادتها القومية وبين ولادتها البشرية وان ترى مصالحها القومية من خلال منظور دولى أسمى .

وتعرض الدبلوماسية البرلمانية الى انتقادات تبدو عند اختبارها في التطبيق العملى واقعية ، وأبرز هذه الانتقادات أن أعمال هذه الدبلوماسية تنقلها في النهاية صراعات ومصالح بعض القوى الكبرى التى تعمل على أن تجتذب مجموعات عديدة من دول المنظمة الدولية بحسبكم

ان هذا الشكل من الدبلوماسية انما يحمل عبء مدلولات ، أبرزها أن العلاقات الدولية بشكل عام قد أصبحت على درجة من الخطورة والتعقيد مما يستدعي أن يتناولها الرؤساء أنفسهم وتعتنى شخصيات تصاعد أهمية العمل الدبلوماسي ليصبح من اختصاص هؤلاء الرؤساء ويصبح كل رئيس هو وزير الخارجية الفعلي ، ويصبح منصب وزير الخارجية لا يبدو أن يكون رئيسا للجهات الدبلوماسية المكلف بتنفيذ خطوط السياسة الخارجية التي يشهها الرؤساء .

غير انه يقدّر الأهمية ذاتي تحيط باجتماعات القمة بقدر الاحباط الذي يتشأعنها ، ذلك أن مثل هذه الاجتماعات تتم عادة وسط اهتمام بالغ من الرأي العام حيث يتوقع منها نتائج تستوي مع أهمية الرؤساء وامكاناتهم في الحسم والتقرير ، غير أن التجارب التي مثلتها مؤتمرات القمة حتى الآن قد حملت من صنف الاحباط أكثر مما حملت من نتائج ايجابية ، يبدو هذه من النتيجة السلبية التي انتهى اليها مؤتمر قمة عام ١٩٥٥ لرؤساء الدول الأربع الكبرى وكذا فشل مؤتمر عام ١٩٦٠ ، وإلى عدم استجابة مؤتمر القمة العربي في الرباط في ديسمبر ١٩٦٦ للآمال التي عقدتها عليه القوى العربية في تحقيق الفعل العربي الموحد في مواجهة التحدي الصهيوني ، وكذا مؤتمر القمة الإسلامي الذي عقد في الرباط في سبتمبر ١٩٦٩ حيث لم يرتفع فيما انتهى اليه الى مستوى الحدث الذي انعد من أجله ، وهو قضية القدس والاعتماد على المقدسات الإسلامية فيها ، عناصر الثبات بين الدبلوماسية القديمة والدبلوماسية الحديثة :

هذا هو التطور الذي تحقق في مجال الدبلوماسية واعطى لها صورتها المعاصرة والتي تتميز في كثير من شكلها ومضمونها من عبء الدبلوماسية الكلاسيكية غير أن هذا لا يعني انه ليس لك مقومات للدبلوماسية الكلاسيكية مازلتا نجدها في مكونات الدبلوماسية الحديثة .

فمن ناحية الشكل فانه رغم اتقاء المراسم البهارة التي ارتبطت بالدبلوماسية القديمة مثل استقبال السفراء على الحدود بإطلاق المدافع وأرسال الرصاص المذهب والخيول المطعمة ، في حفلات تقديم السفراء وأوراق الاعتماد وتميز تبادل الزيارات والصفلات ببعض المبالغت مثل حمل السيوف الثقيلة وارتداء اللباس الزخرفي ، على الرغم من انتهاء عصر هذه الأساليب ، فان كثيرا من تقاليد الدبلوماسية ومراسمها مازالت باقية ومختلفة غالب مظاهرها الأصلية ، فمازال من عناصر العمل الدبلوماسي الأساسية توجيه الدعوات وإقامة الصفلات وممازج يحكم وينظم هذه الصفلات نظام الاستقبالات والالتقاء ، وقد حاولت الدبلوماسية السوفيتية في أول عهد الثورة أن تنشط مراسم وتقاليد الدبلوماسية الا انها عادت والتزمت بها .

الارتباطات التي تربطها بها كتردع بها مواقفها أهدافا هي أبعد ما تكون من أهداف المنظمة الدولية ، كما يقول منتقدو هذا الشكل من الدبلوماسية انها تقوم على الدعاية والاملان والاستهلاك المحلي بل والتشهير في بعض الأحيان أكثر مما تقوم وتعتبر من نوايا حقيقية ، ويتباين شعاع الدبلوماسية التقليدية بمراسمها وقواعدها وقيمها الصارمة على أساليب التعامل الدبلوماسي في نطاق الدبلوماسية البراتية ، ويتسرون الى دفع خروشوف لحداته في وجهه الاميراليين وهو يغلب في الدورة الخامسة عشرة للأمم المتحدة .

غير انه أيا كان النقد الذي يوجه الى دبلوماسية المنظمات الدولية وعناصر النقص التي تبدو في عملها والتي هي في الواقع انعكاس للنشأت الدولية للقائمة الا أن هذا الشكل من الدبلوماسية قد قدم في الواقع منبرا عالميا لعرض من نوله مختلف اقسام الرأي العام العالمي صوتها ولعبر من قضاياها ونظراتها في مشكلات العالم ، وخلال الاتبات التي تهدد بالانفجار ، يكتفي هذه الدبلوماسية أن تكون مجالا للتفاوض السياسي وفرصة لاصوات التنقل أن ترتفع ، وهو ما يمثل في الواقع القنوات التي يمكن أن تنسرب من خلالها الضغوط والتهديدات وتعتبر من نفسها في صورة جلد ونقاش يبرد خلاله النزاع .

دبلوماسية القمة :

وقد تحقق للدبلوماسية أكثر اشكالها حداثة وتمنى بذلك ما أصبح يعرف باسم مؤتمرات القمة .

ورغم اننا نستطيع ان نستدل على نماذج تاريخية لهذا الشكل من الدبلوماسية ، مثل اللقاءات بين نؤليون والاسكندر الأول امبراطور روسيا عام ١٨١٥ ، الا أن هذا الشكل لم يتطور الا عند الحرب الثانية ، وبدأ في سلسلة الاجتماعات واللقاءات التي عقدها رؤساء دول وحكومات ، وقد ارتبطت هذه الاجتماعات ببروز مسائل: ومشاكل في العلاقات الدولية أو الانجليزية أو القومية مما يستوجب معالجتها من طريق الرؤساء ، وان كان هذا لايعنى عودا الى دبلوماسية الحكام الاستورقراطية . ومن نماذج هذه المؤتمرات مؤتمرات طهران وبالنو ويونسدام التي عقدها رؤساء الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفيتي وانجلترا خلال الحرب مع ألمانيا النازية ، ومؤتمر جنيف الذي عقد عام ١٩٥٥ وغمر رؤساء حكومات الدول الأربع الكبرى ، وكذا مؤتمر القمة الذي عقد في باريس عام ١٩٦٠ لم اجتماع جلاسكو بين الرئيس الأمريكي جونسون ولستر كوسبيج رئيس الحكومة السوفيتية عام ١٩٦٨ ، وكذلك مؤتمرات القمة لرؤساء حكومات البلدان العربية والإسلامية ولقاءات القمة لرؤساء بلدان عدم الانحياز ومؤتمرات القمة الافريقية .

الأولى ، وحتى في نطاق الأمم المتحدة وهي أكثر المنابر علانية في العمل الدبلوماسي فإن الكثير من الاتصالات تتم بين الوفود في نطاق من السرية حتى يمكن التوصل الى نقاط اتفاق بين أطراف الاتصالات يمكن الإعلان عنها .

وكما أن الدبلوماسي الناجح اليوم هو الذي يستطيع أن يعبر عن وجهات نظر بلاده ويشرح أفكارها ويدافع عنها، كذلك كان الأمر في الدبلوماسية القديمة ، فكما رأى السفير الهندي البارز باتيكاكر ، فقد وصف ميموث هندي خاص الى بلاط أجنبي مهمة كالآتي : « سوف أوجه الى بلاط كابرانا لكي أرغى قضيتنا في أحسن وجه ، ولكي أحاول أن أجعلهم يتقبلون مطالبنا ، وإذا ما فشل جهودي وأصبحت الحرب حتمية فسوف تظهر للعالم أننا على صواب وأنهم على خطأ حتى لايسئ، العالم الحكم بيننا » . في هذا التعبير تكمن كافة العناصر المكونة للمهمة الدبلوماسية كما هي قائمة اليوم »

إن الزمن والمعادن قد تغيرت ولكن صفات ومكونات الدبلوماسي الناجح لم تتغير . فالدبلوماسية في الواقع لا تبدو أن تكون مهنة يحتاج ذلك الذي يمارسها بنجاح الى التدريب والخبرة حاجته الى الاستعداد ، فمن الأمور الجوهرية مثلا أن يكون لدى الدبلوماسي الناجح المعرفة والفهم للشعب الذي يعمل بينه وبينه ويسمى الى أن يتقبل صورته الى بلده ، وهذا الفهم إنما يشجع ليشمل حضارته وتقاليدته ولقته ومشاكله وتطلعاته وتميزاته ومخاطفه . وإن الدبلوماسية التي لا تراعى توفر هذه المكونات في أفرادها إنما تعرض نفسها لكثير من الثغرات .

إن السير هايلود نيكلسون - مؤرخ الدبلوماسية الشهير - يعتبر أن دبلوماسية القرن الخامس عشر والسدس عشر كانت تتطلب في الدبلوماسي خصائص رئيسية : أن يبدو طبيعيا ، وأن يكون ودودا ، وأن يمتلك المرونة والتساقطة الواسعة وأن يكون صبوراً قادراً على الصمود في المفاوضات ممتلكا لقدرة الملاحظة والتسويق ، كما يجب أن يكون غير قابل للاستشارة ، قادراً على أن يتلقى الأنباء السيئة دون أن يهتز متسامحاً تجاه ما قد يتصوره أنه حماقة وجهايل من حكومته ، أما حياته الخاصة فيجب أن تصف بالزهد والترفع حتى لا يترك نفرة لإعدائه . إن هذه الصفات التي كانت مطلوبة في دبلوماسي القرون السابقة ما زالت هي نفس الصفات والخصائص المطلوبة في دبلوماسي اليوم . انهما صفات العقل الذكي والقلب النبيل .

السيد أمين شليبي

وقد سبق أن أشرنا الى أن التقدم الذي تحقق في مجال الاتصالات قد أثر على مهمة الدبلوماسي ، إلا أننا لسنا في نفس الوقت أن الموضوع التميز للدبلوماسي كمرقب ومحلل للأحداث والتطورات التي تجري في البلد المعتمد لديها يجعل أحكامه وتقاريره ذات تأثير هام على قرارات ومواقف حكومته ، بل أنه في بعض المواقف ما زال السفير رغم سهولة اتصاله بمقامته يواجه بمواقف ولزائم ليس لديه عنها سوى تعليمات غامضة أو ليس لديه تعليمات على الإطلاق ، الأمر الذي يستدعي منه قرارا ومبادرة شخصية منه ، وحتى مع توفر تعليمات حكومته فإن النتائج التي تتحقق عنها إنما تعتمد في جانب كبير منها على ما يميزه السفير من لباقة في عرض وتقديم هذه التعليمات الى الحكومة المعتمد عليها .

كذلك إذا كان عهد الدبلوماسية للسرية التي تجري مناقشاتها وإصلاحتها وتم اضافاتها داخل اطرزات مغلقة بعيدة عن مشاركة الرأي العام أو درايتة بها ، إذا كان هذا العهد قد انقضى ، إلا أننا مازلنا نجد حتى الآن أن جانباً من الاتصالات الدبلوماسية وخاصة حول تلك الأمور الخطيرة وذات التأثير في علاقات الدول إنما تتم في نطاق كبير من السرية والتكتم حرصاً على هذه الاتصالات من تأثيرات أدوات الإعلام والدعاية وما تخلفه عادة من ظروف قد تكون ذات تأثير سلبي على سير الاتصالات وخاصة في مراحلها



المجتمع وفردية الفنان

(معارف جديدة)

تفنى أسلوب الانتاج الرأسمالي على الطبيعة
الانموازية للعلاقات الاقتصادية القديمة القائمة على أسس
وعلاقات شخصية ، وعلى كثير من الأساليب والانتكار
التقليدية التي كانت تناظر ذلك المستوى المتخلف نسبيا
من تطور العلاقات الاجتماعية ، وبالرغم من استمرار تغير
«الجماعية الطبيعية» - التي نشأت في فترة العلاقات
الشاعية البدائية - فقد ظلت تمارس تأثيرها مع ذلك طوال
عصور المجتمع الطبقي « لرغم اختلاف درجة التكامل
الاجتماعي في كل من الشاعات (الكوميونات) البدائية ودول
المدنية القديمة وعشائر المصور الوسطى على الصعيد
الاقتصادي والاجتماعي ، كان هناك دائما ذلك المستوى
المنخفض من تطور الفرد وتقدم المجتمع ككل .

لقد تخلف النظام الرأسمالي من هذا الانتقاد الى
التقدم . فطلت القوانين الخفية للسوق الرأسمالي محل
ليات الخلايا الاقتصادية المنزلة التي كانت تؤلف الهيكل
الاجتماعي ، ولداعي تكوين «الجماعية الطبيعية» المفسوي
حسب تأثير ظروف المشروع الحر وبفعل «التفريب» المتزايد
للمعمل . ومارست الدفعة القوية للتقدم الرأسمالي
تأثيرها على أعمال الشخصية الانسانية في صورتها العامة
ولي جوانبها الخاصة .

ولقد اكتسح تقسيم العمل بقايا العلاقات الشخصية
وقفى على التداخل - ذي الطابع البدائي - بين الجهود
العلمية والفنية « كما مهد هذا التقسيم الطريق من أجل
تطور مرفلة أكثر تخصصا « أما الفن ، فقد أظهر ميلا
متزايدا للاستقلال عن العلم ، وعن الانتاج والحرف .

وأدت عملية تمايز المجالات المختلفة للنشاط الروحي
الانساني الى اتساع آفاق الامكانات المرفية للتعميم العلمي
والفني ، مما ترتب عليه ظهور فروع جديدة للعلم والشكل
وانواع حديثة في الفن .

لقد انهارت أسس مدرسية القرون الوسطى بفعل
الاندفاع الهائل للتفكير العلمي ، كما تناهى مبدأ الايمان
«الاعمى» تحت ضربات الشك الايجابى للعقل الانساني .
وتحول الفن تدريجيا - بتحريره من العائير الاسطورية واوحدا
بعد الآخر - الى الواقع - ويرجع أصل الاتجاه التاريخي

سبقيتنا لانا مبتكر كونا
زينة : عبد السلام رضوان

تطرح قضية الطبيعة الشعبية للفن وما يتعلق بها
من شروط وامكانات متاحة لتطور الفنان الفرد ، سؤالا
وئيسيا امامنا هو : كيف يمكن للفنان أن يعمل بحيث
يحتفظ بفرديته ويتجنب الانموازية في أن مما ؟ وكيف يخدم
مواطنيه دون أن يفسح بشخصيته ؟ كيف يعثر على
الطريق الصحيح دون أن يتحرك الى الخلف ، ضد منطق
التطور التاريخي ؟

الأساليب الفنية في التفكير الى عصر النهضة ، ويبدو لي أن هذا الاتجاه هو المحرك الداخلي لعملية التقدم الفني في عصرنا . كذلك طرأت على التركيب البنائي للصور الفنية مجموعة من التغيرات وازداد نموه تعقيدا ، فحلت الدوافع السيكولوجية الكامنة في شخصيات واقعية محل المثل الأعلى الإلهي . وتزايد معدل اختفاء الأساطير الميثولوجية أمام حقائق التاريخ الواقعية .

وأخذ فن الحقيقة الجديدة يبحث عن ديمية في دقة المنهج العلمي الصارمة ، وازداد القربا من الفلسفة وعلم الاجتماع ، « أمام البساطة النسبية والسهولة المأمنة للصورة الفنية » فقد اختفى مع الميثولوجيا ، فأصبح الفن يتخذ طابعا « متشقا » ، وأصبح فهمه أكثر صعوبة . ولم يكن من ثبيل المصادفة أن يصبح الأدب - منذ بداية القرن التاسع عشر - أبرز أشكال الفن ، وأن يعم تأثيره كافة مجالات الإبداع الفني .

إن عملية الإبداع الفني و « مفهومها الفردي » للوجود هي عملية معقدة ومثيرة للجدل . فمن ناحية ، كانت هذه العملية تشكل ذلك التقدم الهائل الذي مكن الفن ذا الطابع « المثقف » من أن يكتب مزيدا من هذا الطابع وأن يستوعب منجزات الفروع المختلفة للعلم خلال القرنين الأخيرين . لكن هذه العملية قد انزلت بها - من الناحية الأخرى - خسارة لا يمكن تمويضها في الإسهام القوي والثقافة ، وهي خسارة يمكن أن تؤدي - في ظروف معينة - الى ارتداد الفن الى توقفته وإلى الانقراض الروحي .

إن التقدم الذي أحرز في مجال الرؤية الفنية للواقع والذي لاقى مصيرا مفرقا عنه في الفن الرجوازي الحديث، دفع منه على شكل سلسلة من الخسائر الفادحة . وأدى « بالخسائر » لتخلل « الروح الجماعية الطبيعية » في الحياة الاجتماعية وفي التفكير ، ومانتج عنه من انقطاع للعلاقات المباشرة بين الفن والشعب ، تلك الصلات التي تعكست في حيوية عمليات الإبداع الفني وتسميتها الواسعة وسهولة نقلها على أوسع نطاق .

إن طريق « التسييد » ، طريق الربط المصطنع بين الفن والشعب في شكل الانماط السالفة يسير في اتجاه مضاد للقوانين التي تحكم تطور الفن الحديث ولبياد طبعته الشعبية . الحقيقة . فمن المستحيل العودة الى « الجماعية الطبيعية » التي تفتقر مقدما مستوى منخفضا نسبيا من تطور ونمو الفرد والمجتمع ، وينسب للدرجة ، للرجوع مستحيل الى الامتزاج العضوي للفن والحياة التسميية ، ذلك الامتزاج الذي كان يرتبط بالنظرة الميثولوجية الساذجة والمبدئية للعالم .

إن الصلات التي تربط بين الفن والشعب لم تعد في بساطة وفطرية تلك الصلات التي وربطت برونيتوس بأمة الأرض التي ملأه قوة خارقة . فلقد تولدت أشكال جديدة



الذى سيحرز في المستقبل القريب . وكان الإيمان بالهدف الرفيع للفن (الذى ينتظر منه أن يعمل على تغيير العلاقات الاجتماعية ومساعدة الانسسان كي يتوافق مع طبيئته الإنسانية) إحدى السمات المميزة للفترة الكلاسيكية للتنوير . وقد وجد هذا التصور النبيل في أعمال «شيلر» اكمل صياغة نظرية له . لكن فكرة وضع الفن في خدمة الشعب - التى «زالت (نظريا) تناقض الاشتراک - كانت تصورا طوبويا ، شأنها في ذلك شأن الإيمان بانتصار العقل .

وبحلول القرن التاسع عشر ، كان الوقت قد حان لاكتشاف زيف نظريات التنويريين الطوبوية . فقد انتهى عهد الإيمان بالساذج بانتصار العقل وبالأوهام المائلة من الإخاء المالى « ولم تعد إزالة التناقض بين التطور الهمالى للتقانة وبين انقراض الروحى للجمهير الشعبية - وهو التناقض الذى كان من اليسود التغلب عليه (نظريا بالطبع) في عصر التنوير - ممكنة الا من خلال التدخل الملمى »

كانت البشرية تواجه للحاجة الى اكتشاف طريق النضال العورى من جل القضاء على كل أشكال الاستطهاد وكان عليها ان تشق طريق « معاناة » الحقيقة الثورية ، وان تلمح جانبها اخطائها وأوهامها .

في قصة « المنزل ذو الغرفة العلوية » يمسود تشكوف معارضا بين طريقتين للحياة ، ولقد كشف هذا التعارض من جوهر فترة كاملة في تاريخ روسيا ، عندما كان عصر التنوير قد ولى ، ولم يكن وقت الانتفاضات الثورية قد أوفى بعد . فالشخصية الرئيسية في القصة فتان «اليسود الاحتياجات الشعبية» ، وإنما بفعل تصوير المناظر الطبيعية ، متيقنا تماما من أن فنه هو بعمد من حياة الشعب بقسبدر ما كان النشاط الفكرى الذى كرس نفسه من أجله بعيدا من الكدح القاصم للظهر الذى يستهلك ملايين الفلاحين . كانت فكرة الإحسان في ذاتها ، إياكالت الصورة التى تتخلها ، شيئا بشير اشموازه . لأنه « أمر في غاية السهولة أن تكون عطوفا ، عندما تملك خمسة آلاف فدان من الأرض » او تملك « حقا مجانيا من الانخراط في النشاط الروحى » « أن الامة مقيدة بسلسلة ميسلاقة ، لتلك لا تقومين أبدا بمحاولة كسرهما » انك فقط تضيقين اليها حلقات جديدة - هكذا يوبخ كيديا « التى حرمست حياتها من أجل خدمة » هؤلاء المحيطين بها .

كانت الفكرة الكلاسيكية من التنوير والتعليم الشعبى مقترنة بذلك الطموح الى اعادة تشكيل المجتمع بحيث يتوافق مع مبادئ العقل . وعندما حصل واتع الحياة المريعة محل الأوهام ، انتقض ذلك الإيمان المفرط بـ «الفن القدسى» تحت تألى ممارسة « الأشياء الصغيرة » . لقد كانت ليديا - وهى شخصية رئيسية أخرى في قصة

اكثر تعقيدا من الفن الديموقراطى ، أشكال تطابق مع هذه المرحلة الأكثر علوا في التقدم التاريخى للبشرية .

لقد قدم برنولد برخت في إحدى مقالاته تفسيراً عميقا للطبيعة الديموقراطية الحقيقية للنشاط الفنى ، فقال : « من الناس من يملك فيها أفضل للفن ، ويستطيع أن يستمد ثمة أكبر من تداعياته الفنية . هؤلاء الناس يكونون ماييسى بـ «الصقوة» . ولكن كثيرا من الفنانين يبدعون أعمالا فنية من أجل الامة كلها ، وليس فقط من أجل الدوائر الضيقة للصقوة » وهذا يبدو ديموقراطيا بلا ريب ، لكني أختى أن يكون ديموقراطيا تماما في جوهره . الامر الذى يحقق - في تصورى - الديموقراطية الشامة هو أن تمتد «الدائرة الضيقة للصقوة» الى «مساد أكثر اناسا» ، ذلك لان الفن يتطلب المعرفة - « فلكى نفهم أعمال الفن «المختلف» - الذى يفعل نموذجيه الفن يون شاسع من ذلك الموضوع التشكيلى ومن الطابع المباير في الاشكال التى أبدعت في فترة طفولة الانسانية - يصبح امتلاك قدر محدد من المعرفة أمرا ضروريا .

ولى عصرنا هذا ، تمتد مسألة صبغ الفن بالصينية الديموقراطية اعتمادا مباشرا على الامكانيات العقلية التى تتيحها الاشتراكية من أجل ارتفاع اللوق الجبالى للشعب ، وهى الامكانيات البنية على امل منجوات الفكر الفنى المعاصر .

ان الفن يستعيد أهميته ، ويصبح مرة أخرى في متناول فهم الجميع ، ولكن انطلاقا عن أسس تاريخية وفنية جديدة .

لكن ، أى الطرق ، اذا كلنا لا من منظور التاريخ ، بل من منظور الظروف القائمة للنشاط الإبداعى - سوف يسد تلك الثغرة بين التقدم المفرط للفكر الفنى الحديث الذى لم يعد قابلا لأن يفهم ، وبين مستوى النمو اللوقى للجمهير الشعبية ؟

« الفن أو لا شيء »

طوال الوقت الذى لم تكن فيه البشرية وامية بالوسائل العقلية التى تؤدى الى اقامة مجتمع جديد ، ظل إيمان رجال عصر التنوير برسالة أهل الثقافة المقدسة الذين قد لهم أن ينشروا المعرفة ويفرسوا بلود البقل والخير والقيم الخالدة ، ليصححوا بذلك مظالم التاريخ - ظل ذلك الإيمان راسخا لا يتزعزع . صحيح أن الانكسار الثورية - تعرضت - خلال القرن السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر - لتعديلات هائلة ، لكن هذه التعديلات لم تؤثر مع ذلك في تجانسها الأساسى »

كانت نظريات القرن الثامن عشر التنويرية تعبرا من المثل العليا للبرجوازية الثورية ، وقد حملت معها ذلك الإيمان الرومانتيكى بالانتصار النهائي للفعل والحرية



فلورنسا أن يطمحوا الأعمال الفنية التي اعتبرها نسايجا لحياة سمعة في الخطيئة والعبث " ووسط هنف تعاليمه الملتهب وعدوانية: عماله المتمسبة " كان هناك ذلك التفكير النابض بجور النظام الاجتماعي القائم ، الذي كان يسمح للأقلية باغتصاب الثروة المادية والروحية . وبعد عدة قرون ، وعلى مسافة بعيدة عن فلورنسا ، رفع «سافونارولا» آخر صوته ورفض الفن ، الذي أصبح ترثا روحيا للصغوة : من المستحيل أن يتفق وجود الفن « الثقاف » البعيد النال بالثنية للأقلية الكادحة ، والذي يتحقق على حساب الحرمان المادي والروحي للكثير من الأفراد ، والذي ينمزل في مجال من المعرفة ، مع مبادئ الخير والعدالة . هذا هو منطق رفضي تولستوى للفن .

ولقد كتب تولستوى عددا من الأناصيص والكتابات الرمزية ذات الحكبات البسيطة ، والنهايات التعليمية ، وفيها نبد ماكان يتمتع به من امتياز المصرفة الواسعة من أجل أن يحيا وأن يكتب للشعب ؛ ومن أجل أن يفعل ذلك بتلك الطريقة البسيطة التي يستطيع أي فلاح روسي أن يفهم بها والواقع أن نظريات تولستوى يعيادها عن «الالتعاطف بالشعب» وبجماها المتقد العاطفة ودايمائها بالأعمال الخيرة ، كانت هي المرحلة الأخيرة

تشيكوف - تفضيل « أصغر خزانات الكتب والأدوية » على « كل صور المناظر الطبيعية في العالم » .

ان الحقيقة التي تؤمن بها ليديا وذلك التي يؤمن بها الفنان ، تظان مع ذلك كهلين وسطين ناقمين ، فالفنان يحترق «خزانات الكتب والأدوية» ؛ لكنه لا يعرف «كيف يمكن تحطيم السلسلة» ، انه لا يستطيع أن يعرف لماذا ولا كيف ينبغي للإنسان أن يميل « وعلى هذا ، وكأمر لا يمكن تحنيه ، يشير بأن «الحياة كئيبة» وأن « حياة الفنان هي أمر لا معنى له ، وأنه كلما كانت موهبته أعمش ، أصبح دوره أكثر غرابة واستقصاء على الفهم » .

لقد أبرزت الحياة حدود التناقضات بين الفن الرفيع من ناحية ، وبين واقع «الأشياء الصغيرة» من ناحية أخرى ، بين المفكرين ذوي الثقافة وبين الكادحين الذين يطعنهم البؤس والحاجة . وقتلت التجربة ذلك الإيمان بالأوهام التنويرية ، ولم يكن هناك مقر من أن تؤدي مأساة الفقر الروحي التي عانها الملايين من البشر إلى الابتكار القاطع للفن ، وإلى ابتكار الفن لذاته .

في القرن الخامس عشر ، في عصر المدينتي الباهر ، ناشد «سافونارولا» - ذلك النبي للترتم - مواطني

في التنويرية الروسية . وحين احتكت أفكار التنوير بالهوية الفنية الهائلة لتولستوي - التي لم ينتج أبدا في «التكيف مع واقع «الاشياء الصغيرة» - تشكف ماني هذه الأفكار من ضعف كامل . على أن مجيد الكتاب الروس الكبير وشهرته لم يكونا يرجعانا إلى الانقياس وللحكايات الرمزية - تلك الكتابات الصغيرة المتجهة إلى البسطة - بل إلى رواياته ، تلك النصوص المحيية بتركيباتها الشعرية الغريبة الروابط ، وبما حفلت به من معرفة اقتصادية واجتماعية ، وبفلسفة مؤلفها المقدسة ، وبديالكتيكية الشخصيات وميق تضميناتها .

وهكذا يشفع أن نرفض وعدم الفن «المثقف» وهو عملية مستحيلة ، تماما كما أن إيقاف التفكير هو عمل مستحيل . وقد نجح تولستوي في أن يحرث الأرض وأن يبقى مع ذلك كاتباً عظيماً ، لكن أية «ملائكة روحية ساذجة» كانت ستؤدى حتماً إلى قتل موهبته . وهكذا ، فإن فكرة إبداع فن مخصص من أجل عامة الناس تحولت في عصرنا الحاضر إلى «المهزلة» بفعل منطق التطور التاريخي . وأن هذه الفكرة لتتعلق ارتباطاً كاملاً في «بيدولوجية رجعية هي «الثقافة الجماهيرية» ، التي دقت ناقوس نعي الأوهام التنويرية وحولت ما كان ميداناً إنسانياً يوماً ما إلى أداة للاستغلال والإفساد الروحي للجماهير . لكن الأمانة أن تحصل على الكل أو لافيه . أما نتجج بكل منجزات الثقافة المادية لكن ليس بالثقافة الذاتية ، أو أن تمانى الحصران منها جميعاً .

« الانطلاق نحو الجماهير العريضة »

كان من نتيجة انهزال الفن عندما تحول إلى وجه متخصص من أوجه الإبداع الروحي وانفصاله من الدين والحرف العملية ، أن أصبح في الأسكان الدفاع من حة السيادة للعالم الجمالي ، ونشر الفكرة القائلة بأن الموهبة الفنية هي تعبير من التفرد - ففي عالم البرجوازية ، عالم الربح والعسبب الإنساني ، أكثر تقدم الفن إلى فترة التفرد بعمليات الأدال حائلة . لذلك ظهرت فكرة التفرد عندما أحس الشعر بالحاجة إلى الحماية في مواجهة واقم الحياة اليومية ، وأمام الوجود المثلث الصغير الذي أحال كل ماهو جميل ورفيع إلى وهم فارغ .

وكان الرومانتيكيون الإنان في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر - هم الذين عبروا من هذه الفكرة . وارتفعوا بها إلى مستوى البدء الجمالي الكامل التحقق .

والواقع أن ضمة الفن وانحداره إلى منزلة المقايضة التجارية قد عوضها تلك النظرة الرومانتيكية الفاضلة بالإنسان السحري الفاضل والمستغرق على الفهم . كما أن الفكر الروحي للشخصية الإنسانية قد عوضه عظمة

المعرقى الخالصة والشاعر الذي يملك نعمة الوحي الإلهية .

وكانت فكرة تفرد الموهبة الفنية ، التي صاغها يوشوح لأول مرة رومانتيكياً مدرسة بينا ، هي إحدى الابتكارات التي أصبحت متفرقة بها من الجميع في علم الجمال البرجوازي ، فهي لا تنتمي للإبداع أدبي - فهي يعينه ولا تفتني بخلقاته . فمع مرور الزمن ، تعدد صيغتها بدياب متزايدة وتحت للحياة مثل المنقاء ، من حطام النظريات والبراميس والبيانات التي يستنفدها لهيب الممارك الحديثة . وكانت هذه الفكرة قد خرجت إلى الوجود منذ مائة وخمسين عاماً ، متخذة أشكالاً متعددة ، فهي تصبغ مأسوية مميقة تارة ، وفضحة واضحة السطحية تارة أخرى .

ولقد كان الفنانون في الميود القديمة وفي المعصور الوسطى يمجدون الآلهة والأبطال وينحتون التماثيل ويربون الممايد ، وكانت أعمالهم تلقى شعبة وتقبلاً واسع النطاق . كانت مقاصدهم واضحة ، كما أنهم فيما يمارسونه من نشاط فني كانوا يشعرون بأحاسيس يبعث على الرضا ناقوه من ادراكهم بأن جهودهم ناعمة ومثمرة لأغراضها .

ولم تكن عملية تقدير جهود وهام الفنان موهوب أو الإعجاب بقدرته التميزية قد ارتبطت بمد فكرة أنه - كخادم لربات الفنون - قد وهب رسالة مميزة ، وأنه يعمل بشكل أو بآخر - وبطريقة لا تقبل المناقشة - على بقية المخلوقات .

أما في عصر البرجوازية ، فقد تشعب المتطور إلى اتجاهين متباينين . ذلك لأن القدرات الإبداعية كانت تستنفد باطراد متزايدة نتيجة لانفصالها من الأرضية الشعبية ، مما أدى إلى انحلال بل إلى موت الموهبة . وفي الوقت ذاته بدأت أشكال جديدة من العلاقات المتبادلة بين الفن والجماهير العريضة في الظهور .

ومن ناحية ، انطوى بعض الفنانين - على أنفسهم - في محاولة جهودهم الفنية ، وأقتنعوا أنفسهم بأن إبداعهم إنما يستهدف متعهم الذاتية - ومن ناحية أخرى ، داخل آخرون من أجل حق انتاج عمل يفيد المجتمع . والتدريج تحول عمل الفنان الذي رفض أن يغض رسالته إلى مهمة لا نهاية لصوبتها فاصبح «عذاباً أكبر» ولم يكن يستطيع أن يحضر، نشوة الإبداع إلا لقاء البحث المضمّن من هدف وعن غاية لعله ، لقاء العمل المستعبد والذي يعجز - غالباً - وسط أكثر الظروف صعبة واردة ، لقاء نهال لا يتنهم ، ضد الاستنزاف والعلولة .

وفي عصر البرجوازية ، انتخذت الاستكشافات النثرية لانتتهى - والتي لا تقوم للجهل الفني دونها غالباً - طريقاً لم يكن له نظير من قبل . لقد جاهد الفنانون التقديسون ، بوعي أو بغير وعي ، كي يسترجعوا تلك الأرضية الشعبية

التي كانوا يستطيعون أن يمتدوا عليها ، وأن يستعينوا بها كمصدر قوة لأبد منه من أجل إبداع أعمال فنية لا يحددها إطار «الفن للفن» الخائف ، بل يفتح على العالم الأكثر انحصاراً ، عالم النشاط والحياة الانسانيين .

لقد وصف كتاب «دكتور فاونتوس» لثوماس هان مأساة العمل الإبداعي كما يمارسه فنانون ممارسون كان يسير على مبدأ «لاحب» ، «فالشيطان» ، الذي عقد صفقة مع المؤلف الموسيقي لوفركين - وهو الشخصية الرئيسية في الرواية - يشترط كميذاً أساسياً ليهو الوحي «الجميد» عاماً للحياة وكل ارتباط بالشعب وبالأفراد . وهكذا يعلن مبدأ «الروح المتجمدة» كشرط لا غنى عنه للإبداع الفني ، وهو شرط لم يفرض تصفاً من الخارج ، وإنما كان يبرر عن ماعية العهد الفني الممارس بوجسه عام .

فمنذما افتقر الفن عن الحياة الواقعية وانفصل في عالم له استقلاله الخاص هو عالم «الواقع» الجمالي ، انزل في حدود مشكلات صورية وانصرف بعيداً عن الإنسانية . وأصبحت «الألوان» والأشكال المتجمدة» هي القانون الذي يحكمه ، وعلى ذلك فإن الشيطان لم يكن قد ادلى بملاحظة منازعة ، عندما أخبر لوفركين بأن «الجمود الممارس» هو في طبيعة الأشياء أو بالأحرى ، في طبيعتك . ونحن نلغظ منك أي شيء جديد .

ولقد ورد «أورتيجا - أي - جاسيه» - الذي صاغ النظرية القائلة بأنحصار الفن والثقافة الممارسين على الصقوة المختارة وتجريد الفن من طابعه الإنساني - مثالا للمصير المحتوم الذي يتقلد في «الروح المتجمدة» عند الفنان :

هناك رجل عظيم يموت ، إلى جانبه تقف زوجته ثم طبيب وصمغى وننان « أن كلا من هؤلاء تفعله مسافة انفعالية معينة عن الحدث ، أما بالنسبة لزوجته فالسافة شديدة القصر بما لا يقاس ، بينما هي طويلة إلى ما لا نهاية بالنسبة للفنان » وهذا هو السبب في أنه لا يلدك غير المظهر الخارجى للأحداث ، ارتباطات الألوان ، تزيينات الأضواء والظلال ، وما إلى ذلك .

أن أورتيجا - أي - جاسيه يسمى لآليات أن هذا التناقض بين المسافة التصورية والارتباط الأدنى هو الطابع المميز للفنان الحديث ، وتؤدي هذه الفكرة إلى نتيجة معينة ومحددة ترتبط بالجوهر الاسامي لنظرية الصقوة التي صاغها هذا الفيلسوف الاسياني .

لكن أي ممثل للجماهير يفضل أن يحدد عناصر إنسانية في العمل الفني - كالمصير والكراهية - والدموع وهكذا . أنه يفضل أن يحدد ما ينعصر مشاهره ، أما أورتيجا - أي - جاسيه ، فيذهب إلى أن القرن الرومانتيكي

الذي اتجهت للديموقراطية والذي يستطيع أن يحرك الشارع ويقترب من أفهام الناس ، قد أصبح شيئاً في ذمة التاريخ . فهو يعلن أن عملية «نزع الطابع الإنساني» المزعومة هي للقانون الجبر من النشاط الفني الممارس . ومن هذا يستنتج أن الفن الممارس لا يستطيع إلا أن يصبح «مجرد فن وبلا أية ذرائع أخرى» وبأن الفن لا يمكن أن يوجد إلا للصقوة فقط ، وللقلعة المختارة .

إن نظرية «الروح المتجمدة» هي الأساس المباشر لنزعة الفن البرجوازي المعادية للديموقراطية . فالخوف من الألفاظ في «بغ الجماهير بالصقوة الديمقراطية» يحفز على «الدفاع» عن كل ماهو فردي وشخصي ضد ماهو جماهيري وما ينتمي إلى الجماهير الشعبية المزعومة ، وتتركز الجهود الفنية حول فردية الفنان (سواء تمثل ذلك في تأكيد حق في القيام بمحاولات شكلية أو في التعبير الطلق عن دوافعه اللاواعية) ، ومعنى ذلك أن حماية الفردية في هذه الحالة هي من ذلك النوع الذي يؤدي بالفنان إلى أن يدير ظهره للإنسان والإنسانية ويحبس نفسه في قوقعة صقوة من الإبداع المتمركز حول الذات .

إن نظرية «الروح المتجمدة» و «المسافة الانفصالية» بين الفنان والحياة الإنسانية ، هي تعبير واضح عن العجز والمعاناة لا عن الاقتدار والحرية الخلاقة . فاستطاع الطابع الإنساني للفن بعد - إلى درجة مفرطة - من التقييدات الإبداعية للفرد ، ويقتد بصعوبات الفنان داخل نطاق ضيق ، البحث عن الأشكال . ونحن «صحت كل تلك الأشكال الفنية المنزلة متحررة من تلك القيود التي يفرسها العقل والواقع ، أصبحت تلك طريقاً «تجريبياً» . وبدأت «شياطين» العالم الجمالي المستقل لمبتها الجنونية . لكن الفنان ، حين يضع نفسه تحت رحمة تلك الشياطين ، ينفذ فنته وعزمته الخلائتين . أن يقبض الصور اللامحدودة أو هذه الفوضى من التكوينات الشكلية ، يتواجدن مماساً كمداين للفن التجريدي ويشهدان على استفاد القدرات الفنية للفرد لديه إيمان أعصى بتفاعل الدوافع اللاواعية ، أو يتمزج داخل الإطار الضيق «اللاتكاري» الشكلية .

والواقع أن تلك النظرة إلى الفنان بوصفه «أداة» لا واعية» قد عرفت في نظريات الرومانتيكيين الألمان في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر ، «ينتمي الفنان إلى أبداعه» لكن أبداعه لا ينتمى إليه» (نوفاليس ، شلر) . انظر «النظريات الرومانتيكية في الأدب» ١٩٣٤ .

وفي عصرنا هذا ، وصل علم الجمال البرجوازي بهذا الفهم إلى نهايته المنطقية ، فأصبح الفرد البدع - والذي نظر إليه كنبي يوماً ما - تحت رحمة الخيال الطلق الممتان ، وتحت رحمة الفوضى الشيطانية للأشكال الفنية . وأرجع التعريف الشكلي الضيق الألف النظرة



الرومانتيكية الى الشعر بوصفه «وحيا الهيا» الى مجرد مجازات تسرى عليها عمليات الرياضة العليا ،

وهكذا ، اوقمت الشكلية وتكنيكيات الشكلية فنان البرجوازية في الاسر ، واصبحت تعرضه - دائما - لخطر الملقم المهني . وادت رغبة العصر في تجاوز «الوضع التكنيكي العام» وفي اكتشاف مغزى من طريق الذاتية المحدود ، الى الاهتمام المتزايد بالفن البدائي وبالأعمال «الآثية» - وهن الاهتمام الذي اصبح طابعا مميزا للفن البرجوازي المعاصر . انهم يلتصقون في الفن البدائي طريقا يؤدي الى نصارة الادراك ، ويبحثون عن مسار يوصل الى المصادر «الصلحية» للفن الشعبي ، تلك المصادر التي تنتهي الى مراحل قديمة للتطور ، ولكنها مع ذلك لم تختف بمدت تمت طبقات الحضارات الاكثر تطورا بل يبدو انها قريبة من البطح . وهم ينتظرون ايضا من هذا الفن البدائي القديم الاصيل ان يساعد على نهوض الخيال الفني من أعماق اللاوعي التي لايسر لها غود ، على اساس متين من المايير والقيم المنفق عليها على نطاق شامل . وهم يروى أيضا أن الانعان لسطوة الابداع - اللامنطقى - فاندفاعه مع قبض المتداعيات - والاستسلام «للتطور الذاتي» للأشكال التجريدية ، يتبع

اكتساب «قوة الابداع الاصيل» . ومن هنا فلم يكن من قبيل المصادفة أن الشيطان - وهو يحاول اغواء لوفركين- قد وعد بأن الاخير سيثال «ذلك الوحي القديم الاصيل الذي يتعالى على النقد والمقلانية الكثيرة» وطى التحكم البليد للعقل» . لكن الفن الذي ينجمه مثل هذا الوحي ليس بعد فنا كلاسيكيا ، وانما هو فن بدائي والى ، عفى عليه الزمن مثل امد بعيد . ان هذا الوحي «الآثي» لايقدر على التأثير على العقل أو الانفعالات البشرية - وهو لايمتد أن يكون «حدا» أو انجذابا سوفيا .

على اقصى اعتد ان الاسفاق هو المصير المحتوم لذلك الجهد الذي يبذل من أجل تجاوز واكتشاف مبادئ «ابداعية» تتصف بالعمومية دونما خيانة لشعار «الروح النجمية» ، بل من طريق الاكتفاء باقارة «القوى البدائية» الكامنة في داخل الانسان ، والتي لايتحكم فيها العقل أو العواطف ، أو قوة الإرادة ، وانما تحكمها فقط القوى الشيطانية للفريرة .

«في المستقبل القريب» سيجد الفن نفسه في عزلة كاملة وقد حكم عليه بالانقراض ، مالم ينطلق نحو الجماهير

أو بتعبير أقل رومانتيكية ، نحو البشر - أن هذا المرض للفضية الذي تقدمه لنا الشخصية الرئيسية في رواية توماس مان ، يقدم تقييما عميقا لوضع الفن البرجوازي الراهن »

«ليست حياة واحدة بل ألف حياة»

ليس هناك شك في أن الفنانين يكون لديهم ميل الى نوع معين من «الانزوال في الرؤية» عندما يقيمون أي حدث أو مشهد معين من وجهة نظر ليسته الفنية أساسا «أو من وجهة النظر هذه وحدها» . فهم في هذه الحالة ، ينتهون الخصائص الشكلية البحتة (التصويرية أو التشكيلية .. الخ) للنموذج المرسوم أمامهم .. ذلك لأن الفنان لا ينظر الى المؤلف ككل ، ولا يبتنيه مجرى التطورات الواقعية ، بل هو يسلك - في اللحظة المينة - كمتأمل ، وهو يبقى متأملا مع ذلك حتى عندما يكون في استطاعته أن يكف عن ذلك. ففي لحظات الصدمات العنيفة ، لحظات المراقبة واليأس ، عندما يهتز الوجود الإنساني كله بالانتميمات الواقعية المصيبة التي لا يستطيع منها تحولا (والتي لا يمكن أن تكون خيالية أو أن تكون مرتبطة لسا بيننا ارتباطا عشوائيا) ، يظل الفنان يسلك كمتفرج يستغرقه التأمل والتقييم .

أن هذا الميل الطائي لادراك الاشكال والخطوط والحركات والألوان ، وتصوره تفصيليا وتقييمها ، وهذا السعي الدؤوب خلف الرؤية البصرية ، هذا التذمير للهوايس الأدبية ، يمكن أن يفسر - في أوقات معينة - كوظيفة لتلك الدروس المتحمدة سواء كان الأمر متعلقا بحال أو فنان أو أي إنسان آخر . لقد اضرف كلود مونيه الى صديقه هورج كليمتو بما كان يشعر به بجاذبية زوجته الحية ، فقال : «لاحظت أن حينها قد نشأ علم ، صديقا ، كأننا نرقب - في استعانة ميكانيكية - تمدلات وانحناءات الظلال التي ، رسمها الموت علم ملامحها الساكنة . كانت ألوان الظلال زرقاء شاحبة وصفراء وخضراء ، وماذا بعد؟ انترك ما أصبحت عليه الآن ؟ كانت رفيق ، في أن أعظم لا في ذاكر ، للمرة الأخيرة صورة المرأة التي كذبت الى الإند ، رغبة مفهومة تماما . لكني وحسب ، قبل أن أستجيب صورة للإسباحة المروية ، بدأت مينا تستجيبان - أو توامكسك لتلك التمدجات التي تفدها الألوان » ووجدت نفسي أتم - حين وحس - بحث سيطرة الاستحسانات ألا إرادة . لقد استدعيت الم ، تلك العملية التي لأضابط لمسا والتي استحوذت تماما على وجودي البشري . ثم ، انني لأشبهه بنور يدبر حجر الرخى . فلتأخذك الشفقة بي يا صديقي ، المزمير»

وبوجه عام ، فقد تعود الفنان على أن ينظر الى بيئته بطريقة متجردة الى حد ما ، فهو يرسم العناصر في ذاكره الفنية ويصحب بجمال الصورة أصباب الاستدلال

التحكم الذي يستطيع أن يعيد إنتاج هذا الجمال ، أو يظل شخصية ما ينك الدرجة من الدقة الجذيرة بحال نفس .

ومع ذلك فإن هذا للتجرد في الإدراك ، وحسبذا التفكير الهادئ الواضح والتحليل الدقيق ، هذه العوامل لم تكن هي التحكمة في نظرة أي فنان عظيم - في الماضي أو في الحاضر - الي بيئته أو في تحديد موقفه من الحياة . وكما أن القدرة على التركيز ليست بالفيار الواضح والمميز - بما فيه الكفاية - للمنتج الفني ، كذلك لا يمكن اعتبار هذا التجرد في الإدراك سمة حاسمة مميزة للأبداع الفني ، اللهم إلا اذا وضعنا في اعتبارنا هذا الطابع الشكلي المتطرف الذي اتسمت به الأبعاد الأدبية التي تفتت في الفن التجريدي الحديث .

وبعد أن نادى أودريجا - أي - جاسيه بأن الانزوال هو الشرط الرئيس والوسيلة الأساسية لأي نشاط فني، نراه يعمل من عند على تفسيق الفئ الامكانات العملية للادراك المتجرد ، مع أن هذا الأخير يبرر عما هو أبعد من مجرد تأمل الشكل واللون .. الخ . فهو يجمع بين التحليل السيكلوجي المقيد وبين التقييم الإنشائي للحديث، وهذا الإدراك (التجرد) لا ينضم نهائيا ، بل هو يفر ببساطة من طبيعته قائدا لتلقياته وقدرته على التأني المباشر .

أن تجرد الإدراك - الذي هو ضروري أيضا في مرحلة معينة من مراحل نشاط الفن الأولى - ليس مصادفا في الفن أبدا «الروح المتحمدة» التي يعنى البلاده الإنشائية الكلمة .

ذلك لأن مبدأ «الروح المتحمدة» يضمن اقترابا كاملا من بقية البشر ، من توترات العالم المحيط ، من الناس ومصالحهم ، أنه يعنى الاستفراق في الوهم الذاتي الذي لا يعرف المسؤولية ، ذلك الوهم الذي يتحدى قوة العقل ، أنه يعنى لوما باردا من الإلهام يسير من بحث الدليل في الفنان ولا في التفرج . وماهذا المؤلف الذي يتخذ الفنان الحديث الا تطوير متطرف للفكرة الرومانتيكية عن الحالة المتميزة للفرد المبدع ، بعد أن تلمخصت الى حد التألق والامتياز .

لقد كتب ستيفان زوانج في مقالة مخصصة للفنان ماسيريل ، وهو فنان كان ذائع الصيت في عصره ، يقول : «أن هؤلاء الذين يواجهون العالم بقلب مفتوح ، هم لفت الذين يستطيعون تكوين ادراك صحيح لكل حال العالم من أشكال متنوعة ، وأن أصابعهم وحدها تستطيع أن تعرف تلك الأنغام الانتهائية التي تنطوي عليها الحياة» . وأنه ليتبين لدينا أن توافق على أن هذا الاتساع في النظرة الى العالم وتلك الرؤية الشمولية والصنق للحوصل جيد

الناس المحيط وتجاه الناس وعواطفهم وآلامهم ومشاعرهم واحتادهم ، ان هذا كله هو ما تشكل السمة الإنسانية لشخصية (ماسيرل) الفنية .

فالعودة الى الجماهير ، والانفلات من برودة «الروح المتجمدة» هو مادل لرفض عبادة الثقافة وعبادة الفن الذي يتطور من ذاته وفي داخل ذاته ومن أجل ذاته . « ان الشاعر يبدأ حيث ينتهي الإنسان » - ذلك هو مبدأ النزعة الذاتية الحديثة في الفن .

على ان من واجب امرأ الا يدبر ظهره للانسان او يعرب منه ، على المرء ان لا ينجس «حياة» واحدة بل الفن حياة ذلك ما ينادي به الفن التقدمي المعاصر معنا ان مبدأ «النزعة الإنسانية» في الفن - الذي يشجع الى الشعب غير عابى ب «الروح المتجمدة» - هو الشرط الاول والاساسي للطبيعة الديمقراطية للفن .

ولست احاول - هنا - ان افسر عبداً «ان يعبر المرء الفن حياة» كتبسيط متعمد للموضوع او الضموم 'و' اللغة في الفن . فالجهود المبذولة من أجل الاستماع من مبدأ الطبيعة الديمقراطية للفن بعيداً الرواج الجماهيري والسهولة الإلزامية ، يؤدي لا محالة الى تزييف الفن . فالنقل في مثل هذه الحالة يقلد خاصيته الطبيعية ليسمح شيئاً مصنوعاً وفي حقله . وعندما يبذل رجل حكام جهده كي يصبح مفكلاً ، فسوف يبدو زائفاً باتتاكيد . وكذلك عندما يساعد فن القرن العشرين - الذي افر الرشد - من أجل البساطة - فسوف يصبح حتماً بلاهة مجسدة . لكن البلاهة في الفن هي مرادف آخر لأزيف .

في كتاب توماس مان ملحن احدى الشخصيات احتجاجاً الصارخ ضد الفن «المبسط» «ان الفن الذي يسائر الجماهير ، ويوجد متطلباته بتطلبات الجماهير الشعبية» ، متطلبات الانسان المادى الصغير - ان مثل هذا الفن محكوم عليه بالفناء . فالوازم الفن بأن يسمم مثلاً - حرماً منه على مصالح الدولة - بوجود ذلك النوع من الفن الذي يفهمه الانسان المادى الصغير ، سيؤدي الى فرض اسوأ ان تجارى ممكن ، وقتل الفكر الإنساني» .

ان توماس مان لم يذكر الرجل الصغير «المقيم» دون قصد - فالن «المبسط» تقاعداً - لانتجة الى تلك الكائنات الحية الواقعية والتي يتألف منها معظم الكادحين، بل ينتج الى كائنات متخيلة بدائية تحمل بصمة الفناء وتنتظ - بالثاني - قدر لا بد منه من التنازل والتصفى . لكن الغالبية العظمى من الشعب في عصرنا لوهدا ما يميز بوجه خاص البلاد الاشتراكية والبلدان ذات العسكرة الثورية المتقدمة ترفع الى مستوى المشاركة الفعالة في الحياة الاجتماعية ، انهم يملكون اهتمامات متعددة

الجوانب ، والاهم من ذلك انهم متعطشون الى المعرفة والى المشاركة الفعالة في الحياة الاجتماعية .

وهذا هو السبب في أن تبسط الفن سيأخذ اتجاهاً مضاداً للاتجاه الوائى للتطور التاريخي المعاصر ولتطلعات الديمقراطية الاسيلة في الفن .

«التخاذ مؤلف»

ان الاجاميين الجمالين اللذين تشعب اليهمسا التطور الفن المعاصر هما : ان يحيا المرء وفقاً لاهوائه ، وفي قوامته وكونه جزئياً من الانا مختلفاً في اعماق لاشعوره او ان يحيا «الف حياة» وان يعانى هجوم الانسان وللقه .

ان النزعات الإنسانية في عمل فنان ما هي شرط اساسي لفنان الطابع الديمقراطي لإبداعه . على ان هذا الشرط الضروري والشامل ، يحتاج الى تفصيل معين .

لقد كتب جوته مشيراً الى ذلك العصر الذي انطوى تحت راية السيادة الفرنسية الكبرى عصر الانتفاضات والمارك الاجتماعية المتحدة ، عصر الانتصارات العظيمة والاحزان والتفشيات المائلة في وقت مما ، كتب يقول «ان العصر الذي نعيشه يمكن ان يمر عنه كلمة «القوة» اصدق تعبير» .

لكن العصر الذي نعيشه فيه والذي انطوى تحت لواء ثورة أكتوبر الكبرى ، هو أكثر «قوة» من ذلك العصر الذي كتب منه جوته .

ان انسان القرن العشرين ، ايا كانت مهنته ، لم يجد قادراً على قبول التاريخ كما لو كان سيلا ينقي صاعناً دوخاً ان يمسأ به ، أهني سيلا يسمع هديره الصاخب ويشمر برذاذه فوق وجهه ولكنه لن يعرفه - مع ذلك - بقوة الدفعا تياره السريع .

ان العواصف التي اجتاحت أوروبا في عصر جوته وشيلا لاصعد للمقارنة أمام تلك التي اكتسحت كوبينا في القرن العشرين ، بما فيه من الثورات والعسروب المالية ، وخفا نشوب حرب أخرى ، وتحرك العالم كله حرك دائية . لقد دخل التاريخ كل بيت بشري ، واقتحم الحياة اليومية للانسان باحثاً عن اجابات عن اشد قضايا العصر الحاحاً . لقد ظهر نوع جديد من القضايا ، قضايا تخص كل سكان الكرة الأرضية ، كل البشرية .

ولكن هناك عدد غير قليل من الناس مازالوا يرأسلون حياة الانفصالات البسيطة الموروثة من المصور السالفة ، عصور أسلوب الحياة الطيريركي . لكن هذه النظرة للحياة تندثر الآن لتضيق في الماضي . فالتاريخ لا يملك الفنان وحده ان «يحيا الفن حياة» بل ان هذا المفهوم الرحب الإني هو

— بوجه عام — بؤرة تطور الفرد الانساني « ولم تعد تلك النظرة الرأبئية البطريركية — والتي هي متخلفة بالرغم من نقاوتها ونضارتها والتي كانت في وقت قابل مرادفة للطابع الديموقراطي الاصيل — بل قضايا العصر الكرى ، هي ما يصبح باطواد صفة مميزة للوعي الجماهيري . كذلك ان الحركات الاشتراكية وجركة النضال التحرري الوطني التي عمت امما بكاملها ، قد أسهمت في هذا النزوع التاريخي نحو تجاوز التخلف والركود الروحي .

يقول احدى الشخصيات الرئيسية في رواية « الامريكي الهافى » جراهام جرين « « ان على المرء عاجلا أو آجلا — ان يتخذ موقفاً ، ذلك اذا أراد ان يظل انسانا . » والواقع ان هذه الكلمات تقدم تعريفاً بالغ الوضوح لتلك السمة المميزة للنزعة الانسانية الحديثة التي تفتري مقدما جداً ايجابيا من أجل انقاذ موقف اجتماعي ، أما الفن الذي يتحدى هذا الانبعاث القملي للتطور التاريخي فيصبح اذن عابروا تماما عن الانطلاق نحو الجماهير .

وأنه ليدبو لى أن الخط الفاصل الذي يقسم الفن المعاصر الى تيارين يتجسد في السؤال حول مالذا كان الفن يتجه الى الانسان أم يتحول عنه . وأن هذا المسد في التقويم لا يمكن ان يوصف بأنه غير مكرث بالسياسة . ففي مصرنا ، لم تعد فلسفية المثل الاغلى للانسانية متمنية الى مجال التأمل المجرد ، وإنما أصبحت مشكلة عملية في المقام الاول . وفي مصرنا ، لم يعد هناك انفصال بين النزعة الانسانية وبين الديموقراطية في الابداع الفني ، ذلك لان هذه المشكلة العملية لها أهمية وخطورة حقيقية بالنسبة الى الالايين من الناس الماديين وليس فقط بالنسبة للفنوة ، التي تشك الوصول الى المثال العليا الخالصة من خلال «الواقع الجمالي» أو من خلال التماثلات الفلسفية . وليس من قبيل المصادفة ، ذلك التلاقى العميم بين نظريات النزعة الانسانية «اللاطقية» و «المالية» وبين نظرية اسقاط الطابع الانساني في الثقافة الفنية . لقد كشف اتجربة عاروف أحد مائة «النزعة» الانسانية من جوهرها بوضوح قال انه بالنسبة للفنان الحديث ، فإن التحول الى المعاصر يبادل أن تقاب اوضاعه رأسا على عقب .

على انه اذا رفض فنان حديث أن يهادن وحشية العالم المحيط ، وإذا استمر في التمسك بالتل المعلى للانسانية ، فلا بد — متدلل — من أن يتخذ في نشاطه الابداعي موقفا ، حتى لو تواجبت بعض المتناقضات في افكاره .

ان التمتعش بالمذلة قد حفز قليلين كي يفصح الجوانب الممتة للحياة . وأن الطابع الانساني في رؤية هذا المخرج السينمائي — مع ما يتصف به من ضيق افق — قد تجاوز مع ذلك حدود الوهم الإخيلاتي القلبي ،

فهناك روح مغممة بالحياة ، روح متفتحة لكل ما خير وريق في هذا العالم الخيف اللدى لا يفرق الرحمة ، عالم الريح . تلك هي روح كايبريا « ومع مكابدة جيمع الياس والاذلال ، تبسم كايبريا ، وليست ابتسامتها مجرد علامة على أن الالم قد خفت حدته في قلبها ، انها ابتسامة تولدها سعادة الشعور بوجودها كائنات ، سعادة البقاء كائنات في عالم لا انساني ، عالم يملك القشرة على أن ينسئ المرء كيف يتبسم وكيف يبكى كائنات .

لقد كتب توماس مان في مقالة «الثقافة والسياسة» : «أن عدم الاكثار بالسياسة لا يبدو أن يكون تعبيرا عن الموقف المعادى للديموقراطية» ولقد أقام التطور التاريخي للثقافة والفن البرجوازيين في أيماننا هذه ، الدليل على صحة هذه العبارة .

ان للحاجة الى الخذل موقف ، تلك الحاجة التي يفرض التاريخ الحديث على الانسان مواجهتها ، كثيرا ما تفرق الايديولوجى البرجوازي في حالة من الياس ، ولكن الايديولوجى البرجوازي ينكر هذه الضرورة ويرفض أن يضمها في الاعتبار ، انه يمتقتها ويصفها بأنها «أعدام للحرية» ، وينسئ «موت الله» وهو يعلم بالتل الدينية والميثولوجية السالفة التي كانت فيما مضى تحكم حياة الفرد ونشاطه الابداعي منذ نعومة اظفاره .

ان الايديولوجى البرجوازي يخشى التاريخ ، لان التاريخ يدفعه الى انكسار موقف ، ولأنه ينتهك حرمة «حريته الفردية» . لقد حبسته فريديته — في المنزلة الانثنى — من بقية المجتمع . فلكى يحيا «آلف حياة» فسوف يستلزم ذلك أن يبحث — في عمله الابداعي — من اجابة لقضايا عصره الملحة ، تلك القضايا الحيوية بالنسبة للحلايين من البشر ، وهذا بعينه السبب في أن الاخلاق في اتجاه جماهير الشعب يرتبط — لامحالة — بالحاجة الى تضاد موقف اجتماعي . وحتى انصار «النزعة الانسانية المالية» ليس في مقدورهم تجاهل هذا القانون الذى يحكم التطور التاريخي الحديث .

«توسيع دائرة الفصولو المنزلة»

يشعر دعاة الفن الجرد من الطابع الانساني احيانا بأن وطاة الانزوال الابداعي انقل من أن تحتفل ، فتكون الشكوى : «ان قوتنا وحدها ليست كافية ، لانا لانلقى التأييد من الناس» . أما أولئك الذين لم يلتعنوا بمسند لافواء التجارة و «الموضة» في الفن ، فيجهدون ليخلصوا انفسهم من براثن «اسقاط الطابع الانساني» ولكن يجدوا انفسا صلبة يرتكزون عليها ويتجنبوا القمم المعنى . وأن كثيرا من الفنانين قد يجدون سعادة في الانطلاق نحو الجماهير . ومع ذلك فقد تبين أن المعنى الذى تمهله فكرة

ذلك الإدراك البصري ذو الترابطات الواسعة ، التضمينات الشديدة الكثافة ، تمدد الجوانب الانفعالية للصورة ، لكن هذه الخصائص - مأخوذة مما - لتحويل أعماله الى شيء غير قابل للفهم . تعتمد الإدراك في حالة جوتوسو ليس ثروة أو اتفاقاً ، وإنما هو نتيجة منطقية للرؤية الفنية لخصائص الحياة الحديثة والإنسان الحديث . فالتقيد الطبيعي والخصائص للغة الفن يؤد حافواً - طبيعياً بنفس المستوى - من أجل تطوير الإدراك الجمالي . وهذا الميل النابض والحيوي الى تطوير اللوح الجمالي للجماعير (وليس ذلك «الشدة» المصطنع للألوان الجمالية للجماعير الى حد معين) هو بعينه ما يشكل شرطاً أساسياً لظهور روابط عضوية جديدة بين الفن وبين حياة الناس . قرسوم وبناتو جوتوسو تخاطب أئاماً كثيرين ، والتي تلمى يقين من أن دائرة هؤلاء الذين يستوعبون هذا الفن سوف تستمر في الاتساع . والواقع أن هذا المنظور التاريخي الواقعي هو الذي يحرر الفنان من مشاعر الانزالية ، ومن الاتصال من الناس ومن الأنطوائية المهينة .

أن الطرق المؤدية الى الفن الديموقراطي الحقيقي متعددة تمتد الواهب الفردية الغشاللة ، وليس هناك شيء غير طبيعي أكثر من محاولة رد القضايا الخاصة بالفرن الى مجموعة من العقائد والتنظيمات الجسادة . وفي نفس الوقت ، فإن للعمل الفني لخصائص يبذلونها أساسية في كل مجبور يبذل من أجل الانطلاق نحو جماعير الشعب المربضة . وأهم هذه الخصائص هو شعور الفنان بالمسؤولية إزاء الشعب . وهذا الشعور هو تغنى إزدراء «العامية» وفيه هذا يقول بريشت « من الممكن أن يصبح المرء ديوقراطياً ، لا أن يكون ديوقراطياً فقط » . وهذا الايمان ان يصبح حقيقة الا عندما يستجيب الفن الى أكثر مسائل العصر الحساخا ، عندما يتجه الى الانسان .

الانطلاق نحو الجماعير يمكن ان يكون معنى مفاداً تماماً . «اننا في حالة من التطلع الى الجماعير ، ولقد حرصنا في تأسيس جماعة» مستضحي في سبيلها بكل شيء نملكه » . لكن هذا الفهم يعني تأسيس جماعة من الأفراد المتشابهين في التفكير ، «دائرة ضيقة من المعلنين بالأمور» القادرين على تحمل ذلك النسق المتد من الملوامات الفنية التي يتعامل معها الفنان . أن مثل هذا التطلع لابد أن يسفر عن الانفصال الكامل عن الناس ، عن الاستغراق في الذاتية بدلاً من محاولة تجاوزها ، ويؤدى الى أضغاف الشرعية على وجود الذاتية بتأسيس جماعة «الصفوة» بدلاً من تحطيم قيود هيادة الثالثة .

أن قضية «الانطلاق نحو الجماعير» أن محل - في مصرنا - ألا «بتوسيع تلك الدائرة المتعولة للصفوة» ، فهذا هو مايجمل الفن ديوقراطياً بحق « لكننا هنا ، ستجد أنفسنا في مواجهة السؤال الثاني : أكن يصبح الفنان الذي يختار هذا الطريق مهبطاً بخطر «التبسيط» الفني ؟

لاشك ذلك ، اذا كنا نتحدث عن فنان ذو رؤية صميقة في والقيمتها ، فنان يتجه الى تحمل تلك الأشياء التي لا تفرق أساسية في نهاية المطاف في نفرة الصفوة ، وإنما في نظر الغالبية العظمى من البشر . يقول النائد البريطاني جون برجر في كتابه من ريثاتو جوتوسو ، أن جوتوسو لا يستطيع أن يوافق للحظة واحدة على أن فنه يمكن أن لا يفهم . انه يستخدم في أعماله - بتوسع - أساليب ووسائل التصوير التي لم تصبح متاحة الا في المرحلة المتأخرة من تطور الفن ، والتي تتطلب أرهاقا قاتلاً في مالتجها فنيا . والواقع أن هناك خصائص معينة في اللغة الفنية تحول دون وصف أعمال جوتوسو للتصويرية بأنها سهلة الفهم . من هذه الخصائص على سبيل المثال

تقدم

مملت الفكر المعاصر
عبدًا ممتازًا تتنرك فيه الطليمة
الناحية من المتخصصين من الكتاب
وأستاذة الجامعات .

في ذكرى مرور مائتي عام
على ميلاد ..

هيجل

فورستر بين الفكر المتحرر والأدب الهادف

د. لطفية عاشور

فتحت الصحافة صباح يوم ٨ يونيو الماضي عن واحد وتسمين عاما ، فاهتز لخبير وفاته جمهوره من القراء والمعجبين ، ليس في وطنه فحسب - بل في انحاء العالم اجمع . ولم يهتز هذا الجمهور الفنى المتنوع - بطبيعة الحال - لانه تولى قبل الاوان .. بل لان فورستر (١٨٧٩-١٩٧٠) استحوذ في حياته الطويلة على قلوب جمهور عريض من القراء في الشرق والغرب - استحوذ على قلوبهم بموامل عدة ، ليس اهمها فنه القصصى المتنوع ، ولو ان هذا يأتى في الصدارة ، لانه هو الذى شق له وللفكره الطريق الى قلوب الجماهير - ولكن هناك ايضا وقبل كل شيء مكانته ككاتب انساني وفكرى حر - كرس قصصه وكتاباتة عامة لتدعيم القيم والمبادئ الانسانية على ركائز من الحق والتفاهم والاندازه الشامل المرحف وارتفع بانتجاهه الرافى فوق الحدود والاسوار الاقليمية والمنصرية والدينية ، فجاء ادبه ذا قيم واهتمامات انسانية ، سياسية واجتماعية واخلاقية وفلسفية .

صورة مستقلة من انتاجه الادبى على مدى خمسة وستين عاما ، قشاما بين القصة وقصة الحياة والمقال - مكافحا من اجل حياة افضل لرجل القرن العشرين ، ومستمينا في ذلك بما اكتسبه من دلائله الجامعية من حب للحقيقة ومن تحرر فكري ، وما اكتسبه من الحياة - في انجلترا وخارجها - من اهتمام بالانسان ومشكلاته السياسية والاجتماعية والفكرية . ومن هذه الصورة نحاول ان نقيم انتاج هذا الاديب ومركزه في فكر عصرنا الحاضر وادبه .

ويجدر بنا اولا ان نحيط ببعض الحقائق عن حياته وظروف نشأته وعصره ، وانفرا في شخصيته وتركه ككاتب ، فلقد قال من نفسه «انا في الواقع نتاج عصرى وتربيتى».

ففى فورستر الحقبة الاولى من حياته في القرن التاسع عشر - فقد واه وتقى صباه والتحق بالجامعة قبل بدء القرن العشرين ، ولهذا فان روحه ومنهجه القصصى ينتميان للعصر «الادوارى» وماقبله ، ولكن انشغاله بالقيم والمبادئ الانسانية خاصة ، وبمشكلات القرن العشرين عامة ، فضعه حتما في فترة كتاب القصة المحدثين ، الذين عاصروهم وعاش بعضهم حوالى نصف قرن ، من امثال توفراد ولورانس وجويس وغيرهم - والواقع ان فورستر عاصر ثلاثة اجيال من كتاب القصة - تالى بهم وائر ليهم وفي انتاجهم ، كما عاش حريين هاليتين ، بأصداقهما واحوالهما .

وفى عن الذكر ان الفترة الاولى من حياته كانت فترة تحول في الحياة الفكرية والادبية والسياسية - فترة

ونتيجة لكل هذه العوامل فقد كتب من فورستر وديبه العديد من البحوث والكتب والمقالات ، من نقاد وباحثين شرقيين وغربيين . فعالجوا حياته وقصصه وانتاجه الادبى والفكرى عامة من اوجه عدة - واختلفوا فيما بينهم على قيمة هذا الانتاج ومفرا ، وفصل بعضهم قصصا على اخرى ، ولسر بعضهم افراض ولغوى القصص بطريق يتعارض مع تفسير البعض الآخر لها ، ولم يشأ فورستر ان يتدخل في ذلك ، بل فضل ان يترك لنقاد وشراحى ادبه المجال للحكم عليه كما يترامى لهم على كثرتهم واختلف مشاربهم .

وهكذا يبدو كان ليس هنالك ما ييسر الكتابة من جديد من فورستر ولكن الواقع ان تعدد الآراء والمناقشات - أثناء حياة فورستر - جعل منه ومن ادبه موضوعا متشعبا وممتدا حتى ليليدو كاتباته ان يطره لأول مرة - كما ان الكثير من هؤلاء النقاد - لاسر في انفسهم - قللوا من اهمية تصنفته الخالدة - «الرحلة للهناء» تلك القصة التى توج بها حياته القصصية ، وبدل ان يبرزوا نواحي عظمتها كسجل حي للحقبة في تاريخ امة جندل ان يقللوا ذلك - الجهور لطمس تلك النواحي والتأكيد بانها تبين اتجاهات نحو الصوفية ، وذهب البعض الى حد القول بان فورستر يؤمن بالهندوكية ومشغول بما وراء الطبيعة .

لهذا فالغرض من هذه الدراسة الوصول بالقرارى العربى ، بأسلوب مبسط ، الى صورة واضحة ، معقدة وواقعية ، لفكر فورستر وميوله واهتماماته ككاتب معاصر.



١ م فوستر

المنظرة والتعامل المنصري والنفقة غير المحدودة في النفس وفي الامبراطورية ، وتعمتهم على كبت المواطف الانسانية وللتنكر لها .

ولم يسمد فوستر او يقتنع بتلك التربية ، وشعر بقصورها ومساوئها ، وخاصة عندما اتيحت له الفرصة الذهبية للاتحاق بجامعة كمبريدج ، مهد الثقافة والتحرر الفكري ، وملتقى الحضارات والجنسيات المتباينة للطلبة الذين ينفذون اليها من كل مكان - لس الفرق الشاسع بين البيشيتين كنظامين للتربية وبقي طول حياته ينحى باللائمة على الاولى ، ويبدى اسفه الشديد للآخر الذي تخلفه المدرسة الخاصة في نفوس خريجيهما مما يجعلهم عاجزين كلياً من مواجهة مسؤولياتهم السياسية والاجتماعية في بلادهم وخارجها . وتعمقنا كلمته المشهورة من تلك المدارس « ان الطلبة يخرجون منها بأجسام لامية ومقلوب نصف نامية وقلوب متحجرة » . ولقمت انتقد فوستر هذا النظام في قصصه ومقالاته ، وأرجع سموات الانجليز خارج وطنهم اليه .

وفي كمبريدج تكونت القويات الاساسية لشخصيته - حب الحقيقة والعدالة وتحرر فكري واتساع في الاناق (نسبياً) ، جنباً الى جنب مع حب للانسانية وايمان بها ، وكره للفرقة سواء كانت متعصبة او دينية أو اخوية ، - والاعتراف بكل ما هو بشري وطبيعي وأصيل - وباختصار ساملت فوستر من حدوده الشخصية والقومية ، ومكنته من النظر لاجتمعه بمنزلة الناقد الموضوعي ، الذي يقارن ويدقق ، ليبرل نواحي القصور والشفق ، ويعمل بذهنه وفنه على تصويرها وتخليها - شانه في ذلك شان كل ادب ومفكر جاد ملتزم .

تحول وانتقال من قرن لآخر ، ومن العصر الفيكتوري للعصر الحديث - من عصر الاستقرار والثقة الى عصر العزلة والقلق والشك - فاختفت مبادئ وقيم اجتماعية واخلاقية ، لتحل محلها أخرى متباينة لها - ونقل الانسان اهتمامه وايمانه من السماء الى الارض ، ومن الالهة الى البشر . وظهرت اكتشافات واتجاهات حديثة في علم النفس ، وادت هذه بدورها الى اتجاهات حديثة في علوم الاجتماع والاخلاق - فلم يعد الفرد مسئولاً كل المسؤولية عن سلوكه ، مادام له عقل باطن غير واع وغرائز موروثة تحكمه وتحكم تصرفاته ، دون ان يتقوى على التحكم التام فيها . وحل الشك محل اليقين في امكان فهم الانسان للكون ولطبيعته وللحقيقة ذاتها - نجد ان كانت هذه مستقاة من الكتب السماوية ومسلما بهيها ، أصبحت بشرية يلزم الكشف عنها وتدعيمها .

وارثت الآلة أفكارها وفنها على مايجري في بريطانيا ، فظهرت مقاييس واهداف جديدة للادب عامة وللثقافة خاصة . وكان من الادباء والكتّاب المبرزين حيثثل تلك الشخصيات الثيانية مثل هاردي وهنري جيمز وكينج وميريدث وويلز وكونراد واوسكار وايلدشوس ويتنس وغيرهم .

كذلك كانت الامبراطورية البريطانية قد وصلت في عهد الملكة فيكتوريا الى أوج مزها ، لم يبدت تواجه مشاكل عديدة في المستعمرات وخاصة الهند - وأمتنع التحررون من سياستها الاستعمارية وعملوا على تعديلها بإيفساح مساوئها - ولكن كان هناك من الكتّاب مثل كينج - من يسمدون الرجس الأبيض في الهند ويختون ببطلونه وانفاسه .

وظهرت طبقة الإنسانيين والتحرريين الناقدين على التزمزت والاستعمار وجسارة الرقيق والفرقة العنصرية - وكل ما يتعارض مع كرامة الانسان وتقدمه .

كان فوستر حيثثل في أيام صباه ، وكان ليس سرته مالها الفضل في اتاحة فرص التعليم المختلفة من مدرسة وجامعة له - كما كان كذلك الفضل في عدم تعرض فوستر لضغوط والزامات مالية او اجتماعية او نفسية مثل تلك التي تعرض لها معاصروه من أمثال كونرادولورانس وجويس وغيرهم . فقد كان لكل هذه الضغوط والازمات اثرها في نوتر هؤلاء الكتّاب ، والصعوبة والصدمة والعمق التي تتميز بها كتاباتهم ، حتى ليطدو انتاج فوستر اذا قورن بانتاجهم كثائرة باردة بجوار نار حامية . وقد مكته عدم اندماجه detachment وهذوهه النسبي من اللهجة الناقدة الثلاثة التي يتميز بها .

التحق فوستر وهو صبي بإحدى المدارس الخاصة public school - وكانت هذه تعد طلبتها للتسمر المناصب القيادية في المستعمرات . فكانت تعني بالرياسة البدنية على حساب التربية والتعليم وقرس في طلبتها

على أنك لكي تصل للحقيقة يجب أن تؤثر من الصبر والقدرة والناسخ الاثني ما يفتقر اليه اغلب الناس " وحتى العلم الحديث قد يدعي لنفسه القدرة على كشف الحقيقة في الرثبات مثلا (منظار روني في «رحلة الهند» ولكن هذا ليس متاحا لكل الشعوب والبيئات - ويكاد نورستر أن يوحى للرجل العادي (في الهند) أن يكتب بالاعتراف بما يرى دون السؤال من كنهه أو مسيابه ، لأن هذا قد يطول شرحه - وليس معنى ذلك أنه يدعو للجهل - ولكنه يبين أن الانسان في ظسوره القاسية ، الغير مواتية ، لديه من الضغوط والأمور الهامة التي تحتاج للتدقيق وتشفل باله ما يجعل هذا التبرع مضنيا بل مستحيلا ، ومن تبيل الترف في المرة .

ولايشي ذلك الكشف نورستر نفسه عن البحث والتدقيق ، بل أنه يحفز على بذل جهود مضاعفة للوصول الى الحقيقة وإبرازها .

وليس صحيحا - كما سيوضح من مناقشة تخصص انه كان كما ذهب بعض نقاده - روحانيا أو متصفا أو مؤثرا بالهندوكية - ولكن تصويره لهذه الاتجاهات ببعض التوسع يرجع لكونها عوامل مؤثرة في المجتمع الذي كان يصوره في قصته ، وممثلة له ، ومظاهر للسلك والفكر البشري عامة .

أما من نشاطه الأدبي فقد ظهرت أولى رواياته سنة ١٩٠٥ وأخرها سنة ١٩٢٤ - وهي جميعا خمس روايات ومجموعة قصص قصيرة . وترك ميدان القصص بيد ذلك الى كتابة قصص حياة لم مقالات مختلفة في السياسة والاجتماع والأدب ، تميزت جميعها بالواقعية والمراعاة والتحرر " كذلك كتب بحثا في القصة .

وسماه رواياته بتزيين ظهورها كما يلي :

١ - أجواء تخشى الملائكة ازيادها (١٩٠٥)
Where Angels Fear to Tread.

٢ - أطول رحلة (١٩٠٧)
The Longest Journey

٣ - حجرة تشرف على منظر (١٩٠٨)
A Room with a View

٤ - هواردي اند (١٩١٠)
Howard's End

٥ - مجموعة قصص قصيرة (١٩١١)
The Celestial Omnibus

٦ - رحلة للهند (١٩٢٤)
A Passage to India

أما إنتاجه في تاريخ الحياة والنقد والمقالات فهو كما يلي :

أوجه ومناظر القصة . (كتاب في نقد القصة) .
Aspects of the Novel

كذلك وجهته كمبريدج لحب الحضارات القديمة من افريقية ورومانية وشرقية ، فدرسها بايمان مستمينا بتجاربه ومشاهداته في زيارته لمهد تلك الحضارات كاثيونان وابطاليا ومصر والهند - وبذلك تكونت نظره العاليية الموضوعية ، وآمن بالقيم الانسانية اينما وجدت .

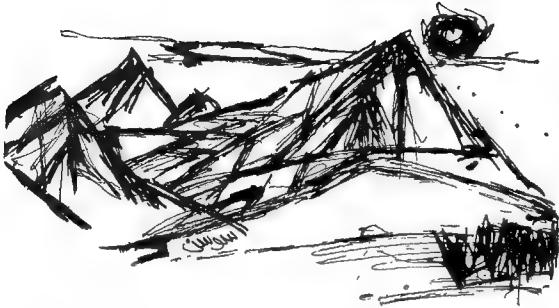
ولقد رفض فورستر ، كما رفض غيره من المفكرين والادباء ، الدين بمعناه الضيق - وانتقد دينه هو بقوله «المسيحية المبكينة الثلاثية في قصة «رحلة الهند» وغيرها ولكنه مع ذلك صور «حمية الإيمان» والدور الذي يلعبه في حياة الناس كقوة دائمة موحدة - يمتح الأمل والأرتياح في نفوس المخلوبين والحائرين والتشككين ، ولهذا نجده يذوق النظر في سائر الأديان والمعتقدات - من المخرقية ومسيحية واسلامية وهندوكية .. الخ ، ونجده في قصة «رحلة الهند» يستريح للإسلام كدين تسامح ومراحة وانسجام ، ويقصد الهندوكية لا لأنه يفهمها أو يحبها ، ولكن لأنه يقدحها أنسب ديانة للهند بطبيعتها الفرية ، وتسايرها وكوئها الحرية الغامضة (١٢) .

ونتيجة لاهتمامه بهذه الظاهرة البشرية (الأديان والمعتقدات) خلص الى الاعتقاد بأن للكون بأسراره وخبائاه أوسع وأعمق وأقعد من أن يحويه أو يفهمه أو يدرك كنهه العقل البشري بصورة كاملة أو واضحة ، ولهذا نجده يصور النفوس للانه ، ويسير من أولئك الذين يبلغ بهم الغرور أن يعتقدوا أنهم قادرون على فهم أسرار الكون وسير غوره بعينه طفيف - بينما هم لا يدرون أن يكونوا متصرا من عناصره يتفعل بها ويتفعل معها .

أما دينه هو ، الذي آمن ويؤثر به في كتاباته ، فهو دين المحبة - «الله المحبة» . God is Love . وفي هذا السبيل صور ودرس بدقة في قصته مقومات العلاقات الانسانية وطبيعتها ، وهوامل تنميتها ، وأسباب ضعفها أو تدهورها أو قتلها - لجاء تصويره لها ولقيا وموضوعيا - إذ حرص في تصويره لها ألا يفصلها عن مناخها و تربتها ، وهما المجتمع الانساني بكل تجمعه وقسوته وغفوانه .

وخلص من ذلك الى كشف آخر هو أن الحقيقة البشرية كثيرا ما تكون - بفعل هذه الضغوط والهفوات - مطبوعة أو مشوكة يصعب على المرء الوصول اليها اوتبينها بجهد بسيط ، ويدخل في ذلك اختلاف وجهات النظر باختلاف الظروف والتراث والتقاليد ، واستغل من ذلك

يقول نورستر في كتابه ثلاث ديني ، وهو يشير الى تجاربه في الهند : «أنا أحب الإسلام بالتاكيد ، ولو اني اضطررت أن استكشفه عن طريق الهندوكية - فبعد كل ضروب النفوس والخطب التي رأيتها في «جوكول اشتام» - حيث لا ينهض شيء - وليس هناك مرور ليدله شعرت وأنا واقف على مثقلة و تاج محل - كاني أشرف على العالم وأتبينه من قمة جبل » (في ديفي ص ١٢٧) وهو يشير بهذا لوضوح الإسلام بالنسبة للهندوكية .



أساسي في نظره للحياة واهتماماته - واستيعاد ما هو ثلوي
أو دخيل - وهو أحد الافتراض الأساسية لهذا المقال .

إن أفضل مقياس لصالته ما يضمنه الكاتب قصصه من
ممان ومشاعر هو مقدار نجاحه في تصويرها وتحقيقها . إذ
إن هذا أقوى دليل على أنه مقتنع بها ، وأنه لنفعل بهما
بدرجة تمكنه من أن يبت لها الحياة ويؤثر بها على قرائه
لذا اضللنا هذا النجاح مقياساً لصالته الرأي والحس في
قصص فورستر ، لنتمكن حيناً من تبين طريقنا إليها ، وهي
التي يصعب على القارئ أحياناً أن يفهمها برمتها لأول
وهلة - ولقد قال أحد نقاده أنك لكي تفهم قصص فورستر
حق الفهم يجب أن تكون ذا دراية بالموسيقى - وفورستر
نفسه كان يعلم الكثير منها ويحبها .

وقصص فورستر - وخاصة القصص الأخرى :
« هورذاند » و « رحلة للهند » وما أكثر قصصه طموحاً
وتشعباً - مترامية الأطراف ، متعددة الأعداء والمضوء ،
حتى ليجهلها القارئ غير المدقق كالشاعرة أحياناً - ويرجع
ذلك لموامل عدة - فهو يجمع فيها في كثير من الأحيان بين
اللغتين الواقعية والرمزية ، وبين أسلوب السرد والنقد
كما أن من أهدافه الأساسية تصوير القصور في الإدراك
والشعور ، والتناقض والغموض والجمود - وكل هذه
مظاهر سلبية من العصر تصويرها ، ولهذا تكون مصدرها
للاكتئاب والتعقيد .

١ - أجواء تخشى الملائكة أرتيادها :

كتب فورستر هذه القصة وهو في السادسة
والعشرين من عمره ، ولكنها تكشف بوضوح نضجه الفكري
وإدراكه لتواحي الضيق في مجتمعه ، ومهارته في كشف
تلك التواحي من طريق الجمع والمقارنة ، بأسلوبه المتقن

لتاج أبينجر (مجموعة مقالات)
لأن هتلات للديموقراطية (مقالات عامة)
Three Cheers for Democracy

تاريخ حياة ج. د. ديكنسون
The Life of G.L. Dickinson

تاريخ حياة ج. د. ثورنتون
The Life of Thornton
The Hill of Devil (ذكرياته في الهند)

ومما يلفت النظر أنه انتج الروايات الأربعة الأولى
في ست سنوات ، بينما بدأ الأخيرة سنة ١٩١٢ وانتهى
منها سنة ١٩٢٤ . ثم ترك القصص كلياً على مدى خمس
وأربعين سنة ليكتب في النقد والسياسة والاجتماع .

ولذلك أن إنتاجه على هذا المدى الطويل ، سواء
إكان قصصياً أم تحريراً يشترك في التعبير عن فكر حرس
موحد ، واهتمام دائم بكشف الحقيقة كما تجلت له ، وتقديم
القيم الإنسانية .

ولما كانت القصة الهادفة الناجحة هي قمة التعبير
الفني المتقن ، وكما قال لورانس « تستطيع القصة أكثر من
أي لون آخر » أن تساعدنا على الحياة ، لهذا سنحاول ،
بتحليل قصتين مختلفتين ، فهم فكرة للأصيل ، وأسس
فنه الذي استحوذ على قلب قرائه ، والذي سخره
لتصوير هذا الفكر وتحقيقه .

والواقع أنه رغم تطور ونمو هذا الفكر والتمسك من
بده حياته الأدبية إلى نهايتها ، فليس هناك أي تناقض بين
مضمون الإنتاج الأول والأخير - ولهذا فإن دراسة وتحليل
قصته الأولى والأخيرة ، كليل بأن يدلنا على ما هو أصيل
في فكره وفنه ، وعلى ما استجد عليهما في المرحلة الأخيرة من
تطوره . وقد تكون هذه أفضل وسيلة للتعرف على ما هو

التعكس Irony اللطيف - وهي صفات ومواهب

استمرت في باقى قصصه حتى آخرها - كما ان هسلد
الصفات والمواهب اكتشف آثاره بمنهجى الكاتبين الكبيرين
جين أوستن Jane Austen ومحررى جيمز H. James
والصلة الوثيقة بين الثلاثة - فثلاثتهم يتناولون تصويرية
وتكر الطبقة الراقية ولواحي قصورها - وتختص جين أوستن
بانتكاسة الاجتماعية Social Comedy وبالمواقف
والعلاقات التى تقدمها لهذا الغرض ، بينما يذهب جيمز
بالإضافة الى ذلك الى نقل بعض أشخاص قصصه من بيئة
لاخرى للدراسة والمقارنة .

ويتنقد فورستر فيها نقائص مجتمع صومستون
Sawston حيث تعيش أسرة هريتون The Herritons
من بلاد في الشمال ، وهى اجتماعى ، وثامت ولحاصل
طبقى وثقة وامتلاء متناهيين بالنفس لدرجة نسيان حقوق
الغير ووجهات نظرهم ، كما سيتجلى من تحليل القصة .

يلتقى القارئ بأسرة هريتون (م وابنة وابن وأرملة
الابن المتوفى وابنتها) وهى أسرة غنية متميزة بسمعتها ومركزها
الاجتماعى لدرجة جعلها تضحى بكل اعتبار آخر في سبيل
المحافظة عليه . فمسرح هريتون لا شاغل لها الا حفظ كرامة
الأسرة وسمعتها من تجاهل - بل جهل - تام لمشاعر
الآخرين - وابنتها هاريت Harriet معالجة متدنية
متزمنة لاصرف من الحياة الا الكنيسة والخطب والصلوات ،
تتمسك بأسس دينية واجتماعية يالية في متطورة - فيصبح
سلوكها مصدرا لللكافة عندما ينقلها فورستر من مجتمعها
المحافظ الى المجتمع الإيطالى يتلقاها وبجوابه مع
المشاعر الانسانية البسيطة ، والابن فيليب Philip
متعلم مستنير ومتمرد (نسبيا) لانه رآه القارة ، وإيطاليا
خاصة ، ولدى زيارتها بالنقياس الى مجتمعهم الرجعى سولكنه
مع هذا يعانى مثلهم من ضيق الاقلاق وقصور الادراك .
ومشكلة الأسرة هى ان الابن الأكبر كان قد أخاطه اذ تزوج

إليها من غير طبقة - وبعد وفاته (وشخص فورستريومون
كلما احتاجت القصة او كاتبا لذلك ا) تصمم الام ، او
بالأحرى الحماة ، على ان تعيش الأزمة الشابة معهم بعيدا
من أسرهما ووالدهما المريض الذى يحتاج لرايحتهما - تصمم
على هذا بفكر هواده بحجة العناية بتربية حفيدتها إيرما
تربية راقية تلبي بمرکز الأسرة - ثم تعلم ان ليليا قد
كونت ثلاثة بشخصى ما ، فتشور وتهدد وتتوعد ، وتطلب
فورا ان تعرف من هو وما نوع تلك الملائة .. وينتهى الامر
بان تقسم ليليا علاقاتها - ونتيجة لفسيتها بذلك الحياة تقرر
ان تسافر لإيطاليا (التي عرفتها في أحيانها مع فيليب
وحلة فرفهية مع مس كارولين أبوت - وترى زمرة الوديعين
في محطة «تشارنغ كروس» ومن بينهم والدة ليليا التى
كبدت مشاق سفر طويل لتودع ابنتها - وإذا بأنسابها
يمسجون لحضورها ، ويتساءلون ، لم هذه المشقة ! كان
ليليا ابنتهم هم ، وكان ليس هناك من مبرر لحضورها -
وهو دليل جديد على انانيتهم وقصور ادراكهم ، وامثالهم

بأنفسهم لدرجة تسيهم مشاعر الآخرين « ذلك أنهم ينظرون
الى ليليا وإيرما لا كغير لهما حقوق وآراء ومشاعر ، ولكن
كتمتين لملكوها يزواج انهم من الاولى وانجابها للثانية ،
ولهم أن يفعلوا بهما ما يشاؤون »

ويسبقو ذلك في تخر فورستر للانفصال والانوال
بمهارة - فتكتشف أحداث ممر هريتون وهاريت من
قصورها العاطفى والاجتماعى - وتكتسل ليليا لمراسياتهم
ومسلكتهم مضطربة ، اذ تعتمد في حياتها على ميرالها من
زوجها - ومع ذلك تراهم يتعاملون برفقة وذوق مسطحين ،
لا يملك التعامل بهما أبناء النطقة التى يدرولها . ولكن
لهؤلاء رقتهم واسس لياتهم البذالية ، وتبدو لنا هذه
أقوى اثر ، واكثر أسعالة من الاولى - ويظهر هذا
جليا في معاملتهم ليليا وأسرهما ، ومنعندا ينتقلون الى
إيطاليا . اذ ينقل فورستر بعض افراد الأسرة من مجتمع
صومستون المحافظ الى مونترينانو بإيطاليا ، ويضعم جنيا
البيت ، ومع جينو كارولا خطيب ليليا الجديد - وهكذا
ينتقلهم الى تلك الأجواء التى تضحى الملائكة أرتيهاها -
مجال الحيوية والتلقائية والجمال الطبيعى .

ذلك ان أسرة هريتون تغاير بنبا خطوبة ليليا لشاب
إيطالى فى مونترينانو - فتثور ثارتهم ويتساءلون في غضب
ولقل ، برقا : من هو ؟ ومن أسرة من ؟ وما مسرحه
الاجتماعى ؟ وماذا يملك ؟ ويضطر ليليا ان ترد برتها إيشا
بأنه «ينتمى لأسرة نبيلة» ، ولا يأتى هذا كاليا ، فتندب
الأسرة - ليليب - السفى الخبير بإيطاليا - لبحث الموقف
«ولداركه» ! ذلك انهم لا يعمرون المرافقة، أساس تلك العلاقة
وسايتها - أى احتيا - وكل مايعهم لقبه وحبيته
وطبقته - اذ مالوات ليليا في نظرم تلك الدمية المجردة
من الحقوق والمواقف « يتصرفون ليها بما يعمله مركزهم
وسمعتهم »

وفى مونترينانو فياجا ليليب بأن الخطيب لا لقب له
ولا عمل وانه قد أنهى أخيرا الخدمة العسكرية في أدنى
رتبها ، ويعتمد في حياته على أبيه الذى يحترف خلع
الاستان فى مونترينانو وتسميه ليليا طبيب أسنان . ويشير
هذا لآلة فيليب ، وهو محام عاطل ، قبل ان يقابل ليليا
وجينو - وعندما يراها يزداد ثورة ، ليليا لايسو عليها
ندم أو اضطراب ، وخطيبها قوى البنية (فيليب نصير
القائمة) كبير الكفين - لا يمت للتلاذ بصلة ، لا يملك
مندبلا ولا يشعر بالحاجة اليه « ويصق على الأرض .
يرددى ستره الانجليزية لشترتها ليليا لهذه المناسبة - ويأكل
بشراهة ودون ثرو »

ويشير هذا استمواز فيليب المتمدين «سطحيا» - كما
يشير حقه وقبحه لانه يسدو قوما بجانب جينو - ثم
يدعشه الآخر بالحدث من الفن والأدب ببساطة تتناقى مع
بدائيته وهمجيته الظاهرة . ويبدأ فيليب بترجيع قليلا -
وعندما يبرى جينو الانجليز ويحجم فيليب من رد النجبة

جينو دمية ثالثة هي ولية أمرها - فكتنب للأب بكل صفاته
وبلادة «مرض عليه أن تتبنى الطفل بشرط أن يتعهد جينو
بعدم الانتراب منه بتاتا ، وبالعرف عليه من مال ليليا»
وهذا بين مانسميه قصورا أو عى اجتماعيا ومافيا بأجل
صوره - وانتظر مسر هريتون أن يرحب جينو القذيرعضها
هذا « فترسل «سفرأهها» من جديد لاطاليا «لاقتاذ الطفل»
بالفصل بيته وبين أبيه !! والسفرأه هذه المرة هم فيليب
وهاريت ، وتسبقهم مس أبوت دون معلم - «ويؤيدكرأهها
الموقف بالوقف المائل في قصة «السفرأه» لهنرى جيمز» .
يلهب هؤلاء الى ايطاليا وهم على يقين أن الصفقة

المقترحة ستم وأنهم يؤدون واجب الطفل - وشكوا مس
أبوت من خلف جينو وتؤكد نفورها من مقابله وحدها في
بيته « قهيج فيليب لذلك - تلك المرأة التي تحضر وحدها
لايطاليا لم لايجز على الأفراد بأحد الايطاليين - ويتصادف
أن تكون هي أول من يقابل جينو - فتجد الطفل نالسا
على الأرض ، وجينو يوقظه بسفط يطنه بصداله ، فيشر
هذا مشاعرها وتحتج على تصرف جينو ، ولكن سرعان
ما تسترعى نظرها مشاعر الحنان الدافق والسعادة والحب
الأبوى التي يجيش بها صدر جينو وهو يوقظ ابنه الاسم
(مثله) ويحمله عاريا ويختشفه ليطفيه بحامه بنفسه .

- ووقوف تلك المشاعر « سرعا ، مثلها في قلب مس
أبوت التي كانت حتى اللحظة السابقة تنفر من الرجل
وترفض مساعدته على غسل طفله ، فيتذوق حنانها
ووجدانها الكيوان ، وقبل على مساعدته بلذة وحساس
- وكلما خلت خطوة في هذا السبيل ازدادت حنانا
ولقائيه - ويقدّر لها جينو البدائي هذه المساعدة والرقه ،
فتكسب ثقته وتقديره وجبه - وهكذا يربط الاثنان برابط
من المحبة والتعاطف وللتقدير - أساسه المواطن البدائية
التي جاش بها صدر جينو - ويجيش بها صدر كل أب -
لرؤية ابنه ..

وفي وسط هذا الضخم من المواطن الرقيقة الاخاذة
يظهر فيليب ببروده وجموده وبلاده ، ويظن أن مس أبوت
قد مهفت للصفقة المقترحة ، ولكنها تقابله والدموع تظهر
من عينيه وترفض الحديث وتقرر الانسحاب كلية ، ووحى
بأن الصفقة لايجب أن تتم . فقد اعتقدت اعتقادا راسخا
بأن الاب والأبن لا يصح الفصل بينهما بأي حال . ذلك أنها
قد اكتشفت «أن الاشرار أيضا قادرين على الحب .. واعتز
لهذا كل كيانها - فتركها شعورها المريح بالفضيلة - كانت
في حيرة مشاعر اعظم من امتيازات الصغار والمصوب» .
وتسرع الأحداث وتتتابع - فيشور جينو لانتراح
فيليب ابعاد ابنه منه ، ويؤكد حبه التام في الاحتفاظ
بأبنه - ويتأزم الموقف لينتهي بلهب الطفل ضحية لهذا
المراع يقتل في حادث سيارة بعد أن يسره فيليب من
أبيه - ويقطر قلب الاب أسى وحنا ، ثم تثرثر لآثره مندما
تحدث إليه فيليب معتبرا بركته الزائفة ومدنيته البسطية
- ولايجد جينو ما يشعر به فيليب باله وإساءه إلا أن يلوى



باطراء الايطاليين يقوم جينو نفسه بذلك فيؤكد مظلة
الايطاليين . وهذا يظهر تحير فيليب لمواطنيه رغم أنه في
أحاديثه معهم في صومنون يبرز دائما موايا ايطاليا وشعبها
- وهكذا نستنتج أنه يفعل ذلك غالبا تمويلا لشخصيته
هو ، لا احقا للحق - وهذا نقد عميق للرجل الانجليزى
الذى يعتبر نفسه متصفا ومتحررا بينما يستولى عليه
التحيز والتعامل العنصرى شعوريا أو غير شعورى .

ويجب فيليب كيف تقع ليليا في فرام هذا الرجل
البدائي الفقير غير المتدين ، فتوضح له أن الحب قد نما
بينهما في ربوع ايطاليا الجميلة ، التي طالما حدها فيليب
عنها في صومنون وهنا يتراجع فيليب ليقول : «أنا لآلومك
ولكنى ألوم بريق ايطاليا» ثم ينصحها بإبلاده العاطفية
والاجتماعية .

«افكرى في حيالك في انجلترا» - فكري فينا ، وانت
تلعين يا ليليا أننا نعتبرك أكثر من قريبة .

ولو كان لديه بعض الذكاء لعلم أن هذه الاشارات
نفسها هي التي دفعت ليليا الى تصرفها هذا - كذلك
تسحب الاسرة :

«كيف تجرؤ ليليا على الكتابة (من خطوتها) أولا
ليوركشير (لامهلا)» وكل هذه الاحاديث المتناظرة ذات مغزى
عميق إذ أن القارىء قد كون من قرائته للجزء الاول من
القصة فكرة واضحة عما تشير اليه وليليا فهي تثير «الفكاهة
المرة التي استود اليها في «رحلة للهند» .

وأخيرا تتزوج ليليا جينو وتماهى من صفه وبداليته
وهي تنتظر مولودا (ويوجد مثل هذا الموقف في قصة لورانس
«أبناء وأحباب» التي ظهرت بعد هذه بضمن سنوات) .

وتتو ليليا وهي تضع وليدها - وهنا تكرر لتجربة
الاولى من جديد ، ولكنها تصبح هنا أقوى أثرا وأوضح
معالم ، ذلك أن مسز - جتون - رغم وفاة ليليا - تمتازين

ولكن قبل أن تنتقل الى القصة نفسها لنتبين منها ما استجد على فكر فورستر وفنه من اهتمامات وعناصر (ومايتى من أول قصصه لآخرها) يجسد أن تشير الى تجارب وأحداث الفترة التى انقضت بين إنتاج قصته الأولى والأخيرة كما لهذه من الأثر على مؤلفها .

فقد كان من أهم هذه الأحداث في تلك الفترة التطورات السياسية ورد فعل الكتاب اللئذين منها . فقد عالج جوزيف كونراد Joseph Conrad مثلا في هذه الفترة - وكان قد بلغ أوج نجاحه الفني - مشكلات الاستثمار وبين مساوئه وخطوره - ليس فقط بالنسبة للشعوب المستغفلة المستغلة في المستعمرات - ولكن بالنسبة للرجل الأبيض نفسه ، الذى يذهب اليها عادة وهو ضعيف الخلق وللشخصية فتؤثر البيئة الجديدة القريبة عليه ، كما يؤثر بعدد من المجتمع الذى يقيم أعماله - تؤثر عليه كلها أسوأ الأثر ، جسميا وخلقيا ونفسيا ، مما يؤدي الى تدوره وفنائه - كانت قصصه القوية المثرة - التى تندد بالاستعمار والتفرقة العنصرية - مثل مستعمرة للتقدم *An Outpost of Progress* وقلب اللامات *Heart of Darkness* وزنجي النرجسية *The Nigger* و *Nostramo* - قد ظهرت ولابد أن فورستر قد عرفها وتأثر بها - ولو أنه لم يكن متصفا كونراد في مقال كتبه عنه .

كذلك كان الصراع في الهند قد استفحل ، وأصبح المشكلة الأولى التى تواجه سياسة بريطانيا ومفكرها ، وتشغل بالهم ، وتزعمهم بالإصلاح وتداركه الموقف - وقد سافر فورستر للهند لأول مرة سنة ١٩١١ ، فالتحق بالموقف في نظره ، وتأثر به وتعامل مع الهنود . كذلك تعلق فورستر أثناء الحرب العالمية الأولى ، بثلاثة أعوام في الإسكندرية ، فعرف الحكم الاستعماري على حقيقته ، وشغل ذلك ميوله السياسية التى كانت حتى وقت قريب مجرد آراء نظرية. كذلك كان تجربة الحرب العالمية الأولى أكبر الأثر في نفسه - تلك التجربة التى خيبت آمال الكثير من الكتاب اللئذين وهزتهم وأثرت في فكرهم ووجدانهم . ثم كانت زيارته الثانية للهند حيث عمل فترة سكرتيرا لبراجا هندي ، وكون مصادفات أهمها صداقته للهندي المسلم السيد روس سمود ، الذى أهدى قصة «رحلة للهند» لشخصه ، وقرر في إحدى مقالاته أنه مدين له بالكثير ، ويكن له كل أكرام وتقدير . ولقد تحدث في مقالته عن حياته في الهند وعن «السعادة والسلام» اللذين شعر بهما فيها « هذا بالرغم من أن صديقتي السياسية ديكتسون » خرج من الموقف بآراء ومعارف مغايرة لشاعر فورستر .

وإذا كان فورستر وهو صبي قد التفت في بيت جده بالشخصيات الانسانية التى اشتركت في الدماء للنساء الرقيق وتجاره ، فإنه في الفترة بين سنة ١٩٢٠ وسنة ١٩٢٣ كان رئيسا لصحيرة جريدة اللدلي هراول ، التى تنتمي

لذمها المصاب بكل عنف وقسوة ، ليصرخ فليب لما يشعر به من ألم مبرح ، ويصيح :

أيها الوحش - أقتنى إذا شئت ، ولكن انرفذواى الكسوة» ولأشك أن هذا هو لسان حال جينو ، فكان يفضل أن يموت هو ولايتار ابنه وفلة كبد .

وبالتج فليب من جروحه بالمشفى ، ويؤزوه جينو ويتعاطف معه رغم ماحدث من الأول - وهو تأكيد لركة مشاعر هذا الرجل البدائي - وهى رقة لايتوى عليها فليب المرأى اللئدين .

وأخيرا يعودون الى موطنهم وقد اسرتهما رقة جينو وثقائته حتى طورهما وحل التقدير والاصحاب موضع الاحترام والتفوق . وهى نفسها تجربة القارئ التى يهدف اليها فورستر وينجح في تحقيقها . لقد سمعت تلك التجربة على نضوجهم عاطفيا واجتماعيا كما يجب أن تساعد كل قراء القصة في كل مكان .

وجلى أن محور القصة هو تصوير القصور الاجتماعى وللمناطق لدى مجتمع لورستر الرجعى التزمت - ومايمائله من باقى المجتمعات في بلاد أخرى ، ولقد التحامل الطبقي والعنصرى بين الإنجليز في بلدهم ، وبينهم وبين غيرهم من الشعوب الأخرى - ولاكيد الثقافى والوجدان كاسس لثلاثات انسانية سليمة - على حساب الكبت والتزمت واللئدين الزائف . فالاستجابة لنداء القلب عند فورستر هى الطريق الى الحياة الاجتماعية السليمة والملاقات الانسانية في الكمل وأوفق صورها .

وسيلة فورستر لمرئى وقصصين هذه المائى في القصة هى خلق وتغير المواقف وتسلسل الأحداث plot التى تسمح بطبيعتها لإظهار شخصية كل فرد على حدة ، ومقارنته بغيره من بيئته وخارجها - حيث تبرز نقائصه ويتطور سلوكه ، فيتر الكفاءة وتصبح المواقف مائسى بالكوميديا الاجتماعية Social Comedy التى اشتهرت بها واقتضتها جين أوستن منذ بدء القرن التاسع عشر .

والواقع أن هذه المائى والقيم ، وأسلوب عرضها وتضمينها أساسية في كل قصص فورستر الأربعة التى تلت هذه القصة ، هذا مع اختلاف طفيف في المواقف والأشخاص وتوسع وتنقيح وحيك دعت لها تطورات فكر فورستر واهتماماته .

والقصة كما نرى ناجحة ومؤثرة ولم يسألها النسبية في السر والعلنى « والنمط الاساسى basic pattern لاجتمعا (شخصيات الامرة الانجليزية وناقصان به من شخصيات ايطالية) يتكرر في القصص الأخرى .

يتضح كل هذا اذا ماانتقلنا الى قصته الأخيرة «رحلة للهند» وهى تمثل أقصى درجات طموح فورستر كقصصى هاذف ملتزم ، كما تمثل أقصى درجات نجاحه الفنى ووضوح وجهه السياسى والاجتماعى .

السياسة الاستعمارية ، تقنا موضوعها لأنما - ويرمز بكل أمانة ودقة خيايا الموقف ومؤثراته ، مستمتعا في ذلك بهمارته في كشف المفارقات والتناقضات في أسلوب قوامه «التقانة الزرق» كما يسميها «محمود علي» أحد أشخاص القصة ، في مستهلها .

وقد بدأ فورستر - كما قدما - في كتابة قصته سنة ١٩١٢ - ولم تظهر إلا سنة ١٩٢٤ - وهي فترة كثيفة بأن تنضح فيها معالم أي موقف ، وتنضج فيها مواهب أي كاتب . « ولقد استقبلت «رحلة الهند» عند ظهورها في إنجلترا استقبالا غائرا ، إذ لم يكن كل القراء بطبيعة الحال في تحرر فورستر ومراحته وأحاطته بالموقف ، وقوليت بحماس في أمريكا نتيجة لشعور القراء الأمريكيين بالارتفاع فوق أخطاء البريطانيين ، وبلغ الحماس لها أشده في الهند فلم ان فورستر ينتقد الهند بنفسى الصراحة والموضوعية التي ينتقد بهما مستعمرهم من بنى وطنه - ولكن الهنود رأوا فيها مرضا بلغا عاذا ومتعاطفا مع قضيتهم ، مرضا قلما يحتاج مثله - كما وجدوا فيها تقديرا لتقاليد الشرقين ولتقيم الانسانية التي يدنون بها .

وقد أجمع أغلب النقاد غير التحيزيين على عظمة هذه القصة والرها في إبراز الحقائق المجهولة أو الملبوسة بحياد ودقة . فوصفها الناقد الكبير بوليس دوبري* منذ أكثر من أربعين عاما بقوله : «هذه القصة الشجاعة» وامتدح مايلده كاتبها من «جهود نحو الحياد والعدالة» . وقال جوليويث : « كثيرا ما يسألني الناس عن أفضل كتاب يجب قراءته قبل الذهاب لهند - وأنا دائما أجيب قصة فورستر العظيمة «رحلة الهند» . إذا عرف المرء هذه القصة العظيمة قلن بفاجا بأي شيء مما يجري في شبه القارة الهندية - فهي تصور خبير تصوير الصراع بين حضارتين ، والشك والالتباس اللذين تتعرض لهما حياة يمشون بين الاثنين » (**).

وقال جورج دوبري G. Rossetti ، « المرء الأدبي للبريطانيان ، صبيحة وفاة فورستر «لربما كان «رحلة الهند» كنزاسة متممة للصراع بين الهنود والبريطانيين اجتر الاثر في مساعدة الانجليز على فهم المشكلة الاستعمارية في هذا البلد» .

ولقد بيع من هذه القصة ، حتى وفاة فورستر ، من طبعة بنجوين Penguin وحدها سبعمئة وخمسين ألف نسخة ، وهي تدرس في أغلب أقسام الادب الانجليزي في الجامعات ، لا لها من قيمة فكرية وفنية . وإذا كنا قد

* Bonamy Dobrée, The Lamp and the Lute, London, 1929, 64.

يمتاز الأستاذ دوبري بشيرته الواقعية من ظروف الاستعمار في الهند وعصر ، إذ عمل بهما أستاذًا جامعيًا في تلك الفترة .

** Golbraith, J.K. «James Mill's India», Encounter, March, 1968.

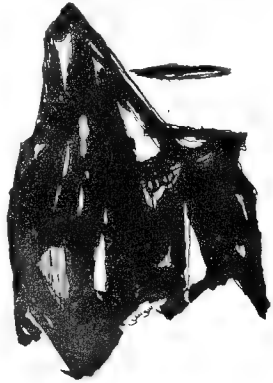
لحرب المال . كما ان فلسفته جعلته سياسيا ، عكسوا في حزب الاحرار .

هذا من حيث الاتجاهات السياسية - اما من تطور لقصة الحديثة وأهماتها فكان كل ماصريه من الكتاب الجادين ، مشغولين مثله بالتحقيق وبالقباضا الانسانية عامة وتقنية العلاقات الانسانية خاصة . كما كانوا يهتمون لتحقيق هذه الاهداف ، بالتجديد والتجريب في القالب والمنهج واللغة ، حتى يطوعوا القصة كأداة لتحقيق ونقل آرائهم الاجتماعية والاخلاقية .

وهذه هي في لوائح الخطوط العريضة لتطور فكر فورستر ولنه في المرحلة الأخيرة من انتاجه القصص كما سيظهر في قصة «رحلة الهند» : اهتمام بالمشكلات السياسية والمصرية مع لهم سياسي عميق ، وتوسع في دراسة العلاقات والقيم الانسانية وتدميها ، وحيك في قالب القصة ولي حيلها الفنية ، ومنهجها وعناصرها المختلفة .

٢ - رحلة لهند :

والواقع ان شهرة فورستر المالية ومثولته في قلوب للشرقين خاصة - مرجعها شجاعته الأدبية النادرة ، وصدفه وعدم تحيزه - تلك الصفات التي تجعله بأبلغ صورها في مرضه الدقيق الى للموقف الذي يواجهه الزائر بين الانجليزيين مسر مور Mrs. Moore من كويستد Miss Quested في رحلتها القصيرة لهند النساء الاستعمار البريطاني لها ، إذ لا يتووع فورستر من نقد مواطنيه ، الذين انصرفوا بحكم حياتهم في الهند كمثليين



اثرنا اهتماما خاصا في هذا المجال الحدود ، فما ذلك
الايجابا بالنقد كمثل فن نصف ، وكبرهان حى على
حربة الرأي منذ خمسين عاما .

تحليل القصة : يبدو القصة لاول وهلة بسيطة
تقليدية في منهجها وسردا للأحداث ووصفا للأشخاص
والوحدات والبيئة - ولكنها في الواقع متشعبة متعددة
الأنماط **Patterns** للأشخاص والأحداث والبيئات
والوحدات . وهي مع ذلك تتبع في الأساس نمط القصة
الاولى من حيث اعتمادها على اللقائات والنقل من بيئة
لاخرى والمقارنة بين فئة واخرى ، كما ان لها نفس
اهتماماتها بالملفات والقيم والمصادر الانسانية .

والسبب الاساسي للتقيد هو ان فورستر ككل
قصص حديث جاد - كما يقول دوربري - لا يكتفى بسرد
الأحداث كما كان يفعل الكتاب التقليديون - ولكنه
يدلنا من هذا يصطبغ القارئ منه الى مجرى هذه الأحداث
ليريه ليس فقط ما حدث ولكن كيف حدث ولماذا حدث .
كذلك نقارن بعض قصص فورستر بالسينماتوغرافيات
في انماطها وتكوينها وانواعها على القارئ .

لهذا يبدو ان افضل وسيلة لشرح طريقتنا في هذه
القصة الحركة الواسعة الشيعية ان نتبع انماطها أو خطوطها
الرئيسية وذلك نقف على موضوعها وتقسيمها .
فإذا قسمنا الانماط الى نمط الأشخاص ونمط الأحداث ونمط
المحالات أو البيئات ربما استطعنا ان نحصيها ونسرد فورا
ونصل الى مدلولاتها .

فمن حيث الأشخاص نجسد ان لدينا مجموعتين
اساسيتين : هنود والجنرال . هنود مائتون ، لهم سمات
عربية . وادمان وفئات مختلفة ، وهم ثنائيون - أغلبهم غير
معتندين - ويحكم كل تصرفاته خرافة من المستعمر .
والمهم لاهتمامه لكرامتهم وتكرانه لحقوقهم المشروعة . وهؤلاء
يدورهم ينقسمون الى ثلاث فئات وفر متعلمة ، والفر
مسلمين وهندوس . وهما فئتان مختلفتان ، اذ في وجهات
النظر والصفات - فيتميز المسلمون بالوضوح
والعاطفة والثبات ، والهندوس بالغموض والحرص والخلط
بين المادى والروحي - ومن كل من الفئتين من فصل في
انجلترا ومن لم فصل - وهؤلاء اما قائلوا بالانجليز المستعمرين
في جامعات انجلترا وفرها واما لم نقابل في الانجليز
المستعمرين في بلادهم فهم متحابون من الهندوس من
الاتصال بهم . (ولذلك هذه الفئة بالانجليز) .

واما الانجليز فهم ايضا فئتان : الحكام الاستعماريون
المقيمون بالهند وهم اقرباء - هؤلاء ، متصنفون غير صالحين
لما يشغلون من مناصب قيادة اولئك هذه الفئة بأمر
هنوتون في القصة الاولى ، والمولدون الهند (مسعود وسر)
كويستل الذين مازالوا يؤمنون بالبداهة الخلقية والاجتماعية
المسالمة في نظمهم الاصلى انجلترا - ويجهلون تماما ما يجري

في الهند من ظلم واضطهاد . وتجد هذه الفئة شخصاحدا
من الفئة الاولى متجاوبا ومتفاهما معها فهو فيلدينج
Fielding ناظر الفرسة الذي تصفه ثقافته ومثله

كمروى (لا كستمبر) من التردى في أخطاء الآخرين . اما
القاضي العام والوكيل العام والقائد العام . الخ فكلم
منحرفون متعجرون وأظلم من خيبي المدارس الخاصة
- ولها فهم لا يلبسون على أخطائهم وقصورهم بقدر ما تلام
هذه المدارس ونظامها . كذلك هم يمثلون السياسة
الاستعمارية الرسمية لحكومتهم ولها بلغ ايضا اللوم عليها
وهؤلاء يطلق عليهم اسم الهنود الانجليز **Anglo-Indians**
لتفرقتهم عن الانجليز الزائرين - ومن الهنود الوطنيين .

ولكل فرد من افراد هذه الفئات جميعا سمات
شخصية تثار على تصرفاته وعلى الآخرين كما تتفاعل مع
بيئته وتتأثر بها ومنه ، هذا التأثير والتأثر والتفاعل تكون
الأحداث وتتابع وتطور .

وتل ان نترسل في تحليل الأشخاص نمود للتعلمين
الثاني والثالث والنمط الثاني هو نمط المجال أو البيئة
وهو في اوسع مدلولاته : الهند من ناحية وانتشارا من ناحية
اخرى - والمجال الاول هو الحاضر الواقعي والمجال الثاني
هو الماضي الذهني (يعيش في افهامهم وتصرفهم) وهما يشبان
مختلفان كل الاختلاف مناخا وموقعا وفنانيا وحضارية
الفن . فالاول وفر التفاضل ، حارة ، متسمة الارباح ،
قديمية الحضارة ، متعددة السمات والمعتقدات والفئات -
والثانية حديثة نسبا - معقدة ، باردة المناخ ، موحدة
اللفظ والسياسة والحضارة - تمدد حد بسيطة بمقارنتها
بالاول ، ومع ذلك فاساسا هي الحاكمة لانها هي الاولى
بيننا الاخرى ، هو الغالبة المستعملة .

والهند بداهة تقسم الى الهند السلطانية والهند
الطبية ، وفي الاخرة يجب « الدكتور عزيز » ماواه بعد خيبة
أمله في الانجليز بعد تجربته الالهية معهم - اما الهند
البريطانية فتشملها تشاندراپور Chandrapore
مع أحداث القصة ، وشرف دائما تلال مارامار تشندرا
واسماها الممتدة - ويحي فيها الهند القديم - وتشارك
القائورات في الساحة الزر - ساحة الهند - ربما يقتصر
الاوربين لانفسهم المناطق المرتفعة الحبيبة .

وتقسم البيئة في الهند الى ثلاثة اقسام أو اوجه
مميزه هي نفسها اقسام القصة : **السيد والكهوف والميد** .
والمسجد مدوله المزدواة في الأحداث والأشخاص
- فطاسه اسلامي واضح منظم مريح - يلجأ اليه «الدكتور
عزيز» ليستعد العسر والراحة النفسية بعد الالم والاهانة
اللذين حلما له لقاءه مع الانجليزيتين زوجة رئيسه
وصديقته .

وفي المسجد في بدء القصة وعند نهايتها تتم لقاءات
تتدرج كلها بالتفاهم والوداد - وكما ، دورستر نوحى لنا بان
مناخ المسجد موات للفتلات الانسانية .
وهناك كهوف مارابار التي تبدو شاعرية على بعد .
ولكنها تميل الى يرتدأ أو يقترب منها الطبيعة الغفوية

البداية العدائية للانسان وليفه - تلمس كل الحقائق وتسوى بين الرذائل والفضائل . ويغفل فيها لقاء المستعربين من الهنود والانجليز رغم كل مايل من جهود لتجاحه . ويركب فيها س كويستد خطأ يفسد كل الموقف ، ويعتقده ويتقضى على اى أمل في الاتفاق بين الانجليز والهنود . اذ 'تصود في ظلام تلك الخاتمة (الكهوف) ان الدكتور عزيز المتقرب الهلب ، مضيفا ، حاول الاخذاء عليها ، وتهمه بذلك ليعترض لاسوا تجربة في حياته وتحطم على صخورها آماله في عقد صداقات مع الانجليز ، وحبه واحبابة بهم .

والعهد خاص بالهندوس - تقام فيه شعائرهم واحتفالهم وهو يمثل (كما يصوره فورستر) الارتفاع فوق الواقع (وربما الهروب منه) والخلط بين المادة والروحية . فيؤدي جودبول صلاته ورقصاته لاله وقد لطم وجهه بالزبد ! وهو يدعو ربه دائما ان 'يحضر' ولكنه لا يحضر ، ويأكل كثيرا ويغنى ويتحدث كثيرا ولا يفهم مستعموه منه شيئا .

ويخلص عزيز من تجربته في المهادين الاولين الى ان الهند يجب ان تتوحد ، وان تلفظ كل مستعمر انجليزى اذا ارادت ان تنهض وتقف علي قدم المساواة مع باقي الدول وحينئذ فقط يمكنه ان يعقد صداقات مع الانجليز وغيرهم .

وهناك نرفع آخر لبيحة لتتقسم (شاندرايور) مسرح القصة الى مسرح ، لها صفاتها المميزة وتنفرد بأحداث معينة . فهناك منزل حمد الله الاسلامى حيث يجتمع الهنود والمسلمون للعداء - وقبله يتناوبون الهوك (ولابد ان تكون مثل الشيشة) ، ويتعدون من الانجليز وجاريهم معهم " وهناك منزل ميجور كالدرد **Major Callender** الطبيب العام ولايصح ان يقترب منه هندي وطنى الا سرا على الاقدام احتراما واجلالا . وهو الذى تنتقل اليه من كويستد بعد حادث الكهوف الذى يهزها . ويبقى به بعض الوقت محاطة بباقي السيدات الانجليزيات ، ليألفوا في الموقف ويسبقوا لمريز .

وهناك النادي الانجليزى وهو محرم على الهنود الوطنيين ، ينفرد فيه الهنود الانجليز بأنفسهم يشرربون الخمر لتسليمهم غربتهم وهزلهم ومتاعهم ، واذا كانوا ياتتمشيل للتسلية اغلقوا النولفد حتى لا يراهم الهنود في غير هيشتم وهيبتم الرسمية . واغلب احاديثهم فيه من الهنود الوطنيين ونزادهم وبساطتهم - ويشهد النادي احداثا عديدة اهمها حفلة الكوبرى او التقارب **Bridge party**

التي تقام لتضييق الهوة بين الهنود الوطنيين والهنود الانجليز وتنهى بسبب سلوك الانجليز - يتوسمها ويزياد التوترب وهناك منزل فيلدنج الذى يتصل بالمدرسة ويعد فيه عزيز كل حفاوة وبساطة فيدخله ويتحدث الى صاحبه والاخير مازال في حجرة نومه ، يرتدى ملابس ، ويرحب به منهل والمغروص انه تعفى لنزل كالدرد الذى سبقت الاششارة اليه - وفيه عقد لقاء جميل بين الزائرين الانجليزيين

والدكتور عزيز الهندي المسلم والاستاذ جودبول الهندوسى - ومضيفهم فيلدنج - ولا يكثر صفوحهم الا وصول دونى هيزلوب ، أين مسز مور ، وخطيب مس كويستد ، وهو القاضى العام - وهو صبياني مهتر الشخصية يمثل خريج المدرسة الخاصة بكل عيوبه " ويستاء دونى **Ronny** (او الولد ذو الانف الحمراء) كما يسميه الهنود والوطنيون لتنتقل امه وخطيبته بمجالسة الهنود - ويؤنب فيلدنج على جمعه بين سيدة انجليزية ودجابين هنديين وتركهما وحدهما ويدعو امه واخته لمشاهدة البولو في النادي ، فينفرد عقد اللقاء ويستاء الجميع بسبب تجرعة روثى وتحمله .

ومنزل عزيز الطبيب الماهر المثقف مسرح آخر لاجداث من نوع آخر ، لعزيز مريض ويؤوره اصداؤه من الهنود الوطنيين - وكذلك فيلدنج فيسود جو من الحبة والالفة ، رغم ان حجرة عزيز ليست نظيفة ، فقد اعمل الخادم عملا ، ويكثر فيها اللذباب (وتذكرنا بعض الاماكن في 'موتربانو بايطاليا في القصة الاولى) ، واذا كان بيت عزيز قادرا ، بسبب شخصية صاحبه الحبيبة ، هل جمع الهنود والانجليز المستعربين ، فان دكتور بانا لال الهندوسى يأتى مع مساعده الى نفس المكان - لا ليستفسر من عزيز المريض ، ولكن ليتأكد من مرضه ، ويتجسس ليحبر كالدرد على زميله ومواطنه . ويتقنع بان لال **Pana Lal** بمرض عزيز ولكنه اذ يقرر له اجازة مرضية يفعل ذلك لا لان عزيز يستحقها ، ولكن لانه يحتاج للمستقبل وقد يحتاج هو الآخر لاجازة مرضية في هذه الحالة يكون واقفا من ان عزيز يسيرها له !! وهذا هو ضمير الهندوسى عند فورستر !! وتلك هي علاقة الهنود من مسلمين وهندوس في الهند - رغم زماثلهم .

وهناك مكتب ماكبرايد **Mc Bryde** رئيس البوليس ، والحكمة وهما مسرحان لحوادث مثيرة وذات مغزى ، تتطور من الخطا الذى ارتكبته مس كويستد في حق عزيز ، فيحتقل وهو في القطار عابدا من الرحلة المشؤمة للكهوف - ويمثل بدون اوراق رسمية ، ويعترف على المكتب من الهنود الوطنيين من يخافون الاعتراض وقول الحق ولكنهم يستلثون ثقة اذ يجهون فيلدنج الانجليزى منصفا لمريز ، رغم تحامل كل مواطنيه الانجليز عليه ، ويشهد الكتب والحكمة احداثا تكذب ادعاء روثى لاسه مسز مور «نحن هنا لتخطف الامن» ونشر العدالة» كما تكذب المثل السائر والمترقب به في كل مكان آخر وهو ان «الانجليز لا يجاريهم احد في مواجهة الازمات» . ذلك ان هذين المسرحين يشهدان من تصرفات الهنود الانجليز مايتناقى كليا مع العدالة والحرية الشخصية والمنطق وحسن التصرف والمخالفة على الامن - فتألى احداثها تعليقا حيا على ادعاءات الدولة المستعمر انها دولة مفعمة مدنية .

وهناك مساح احداث صغرى اخرى كثيرة كل منها، كما قدمن له مبدائيه وجوه ومؤثراته علي الاشخاصي وتطورهم ؛

وتحكم النساء - كما يقرر فومستر في وصفه للبيئة العامة في أول القصة - تحكم كل مايجرى على الأرض - « ليس فقط الناح والفصول ولكن أيضا حتى تكون الأرض جميلة ، أما الأرض للفقير وحدها إلا على التقليل - فقط براعم ضعيفة للأزهار - ولكن عندما تشاء السماء يطر المجد على أسواق تشاندراپور أو تدن البركة من الف إلى آخر » .

وإذا انتقلنا من تحليل أنماط البيئة وتقسيماتها إلى نمط الأحداث وسلسلتها (Plot) وطورها وجدنا قوامه ثلاثة عوامل أساسية : الترتيب الزمني ، واللقات بين الأشخاص ، وللتقلات من بيئة لآخرى أو من موقف لآخر .

الترتيب الزمني مهم لأن كل لقاء بينى جزءا من البناء التكاملى الذى يستمد قوته وآثاره ومغزاه مما سبقه - وهو ما يسمى بالتأثير التجميعى أو التراكمى Cumulative affect وهو هام بالذات في بحث طبيعة العلاقات الإنسانية من حيث بدلتها ونموها أو مدته - كما أنه هام بالنسبة لدراسة تقسيم الأشخاص والتأثيرات التى يترشون لها وردود فعلهم معها - كذلك مهم هذا العامل الكاتب الذى يعتمد على الأسلوب التائد ذى الصدين Irony and satire وهو يد نورستر اليمنى في كل قصته وخاصة في هذه القصة . ويعتمد على المقارنة بين القول والتعلل - وعلى اختلاف وجهات النظر ، ودرجات فهم المواقف ، وأساس الحكم على الأحداث - وسيتبين ذلك بطريق أوضح من الأمثلة .

واللقات Contacts بين أشخاص القصة كلها متتابة بدقة ، وكل لقاء له هدفه ومناخه الخاص والأشخاص المميزون - وقيمة هذه اللقات لها تجميع بين شخصيات مختلفة في ظروف معينة بيئة خاصة فحدث التفاعل بينها جميعا . وتكشف السرائر من طريق ما ينطق به الأشخاص من أنوال وأحاديث ، ويؤثرون ويتأثرون بما حولهم ، لتتطور عناصر الموقف ، ويتطور الموقف نفسه إلى أحداث أخرى بعد ذلك .

كذلك فاللقات هامة لكاتب مثل فومستر وجين أوستن ، لأن من أولى اهتماماتهم دراسة العلاقات الإنسانية - طبيعتها ومقوماتها ونشأتها وانتعاشها وضغطها أو فشلها - وكل هذا يتبنى تدويره وتحقيقه في اللقات المتتابة لأنها هي المجال الذى تحيا فيه العلاقة الإنسانية بكل أطيافها وأهم مآنتصف به هذه اللقات هند فومستر وأقيميتها وحيويتها - وكان مثلجن أوستن ماهرًا في خلقها وتهدد هاد - وهم مبداء تعتمد أولا علم الخبرة ولهم دخائل النفس البشرية وطامها .

أما التقلات من بيئة إلى أخرى ومن مسرح لآخر لى كما قلنا أساسية عند فومستر بهدف المقارنة بين مجتمع وآخر - بين الهنود والإنجليز - وبين مايجرى في

إنجلترا ومايجرى في الهند من تصرفات سياسية أو قانونية ، وبين أثر المسجد والكر الكهوف على من يرتاد كلا منهما (وعلى مسز مور بالذات) ، وبين تصرف وخلق رؤى قبل ذهابه للهند وبعد ذهابه إليها - إلى آخر تلك المواقف والاعتبارات ذات المغزى في القصة عامة - كما أن هناك هدف إيراد أثر البيئة على الأشخاص - قسم كويستد وروني يعقدان خطبتهما في منطقة البحيرات في إنجلترا ويقعدان في الهند ومسز مور تعقد عداقة وليقة مع عزيز في المسجد في وقت قصر ، ولكنها تفقد اهتمامها بالعالم وحتى بأولادها بعد تجربتها في الكهوف - وفيلدينج يشعر بالراحة والانجم بعد انتقاله إلى بلاد البحر المتوسط .. الخ ومن كل ما تلمسهم يتفصح أن تسلسل

الأحداث ، رغم حيله وتقسيمه عادة في نورستر ، فهو ليس هاما لذاته . بل إن الكاتب يكتفه حسب احتياجات الموضوع وحسب أهدافه عامة ، وبذلك تنبأ له الفرصة لعرض وجهات النظر والمشارب ودخائل النفس دودودوالفيل الخ ... وهي باختصار تصوير التفاعل بين الفرد والمجتمع وبين الفرد والبيئة في ظروف معينة - وتلك الظروف في قصتنا هي : غربة الهند ووعورها وتنوع مناصرها - لم ظروف الحكم الاستعماري والثقافة المصرية وضيق أفق الهنود الإنجليز وعدم تماثلهم أو اتصالهم بالوطنين ، وموضوع فومستر الأساسي الذى يحكم تسلسل الأحداث هو الذى يرد ذكره في أول لقاء في القصة بعد وصف مسرح أحداثها ، إذ يجتمع الهنود الوطنيين في بيت حمد الله الطامى الهندي بناء على توجيه رؤسائه - وهو ناجمة مع الإنجليز ؟ ول إنجلترا ؟ وفي الهند ؟ ومع انجليز أم مع هنود انجليز ؟ فيشتار فومستر لهذا الفرق تمييز الهندي المثقف ، وفيلدينج الإنجليزي المتوسط المستنير ، كطرفين في علاقة عداقة تشر بالنجاس - وكل اللقات والتطورات التى تسبق العلاقة أو تتلوها فخرها الأساس هو تصور تلك العلاقة ومؤثراتها وما صادفها من عقبات أو تطورات - تصويرها في جوائيم تشوبه ظروف الاستثمار الهينة الظلمة - والقصور المظلمة والاجتماعى لدى المستعمرين ، وخوف الشعب المستضعف من بطش المستعمر ، ذلك الخوف الذى يصبه يكتب مشاعره ويناق ويخفى ذكر الحق ويقتد الثقة في حكامه .

وفيلد فومستر أتقى فائدة من كل لقاء من قبله القصة حتى نهايتها ، ولو أن الجزء الأول من القصة (المسجد والكهوف) أكثر حيوية ووضوحا من الجزء الأخير ، وتحقق هذه اللقات تنوعا في وجهات النظر perspectives وير كل شخص من أشخاص الرواية بتجارب حية يمكن لكل منها أن تكون قصة مستقلة »

تلك هي العناصر المختلفة التى تتكون منها قصة درلة للهند كان لابد من إضاحتها متفرقة ومستقلة حتى يتبين القارئ صمدتها وتنوعها ودرجة تشابكها في القصة - وإيضاحها هو نفسه تحليل للقصة يطرق غير تقليدى -

ويبقى أن نرى كيف حيكها فورستر كلها حتى أصبحت جميعا كاللحن الموسيقى لا يمكن للمستمع أن يميز بين أداة آلة وأخرى فكل منسجم متماثل مترابط .

فيما القصة كما قمنا ببقاء المسلمين وفيه نسمع لأول مرة من «روني» «الولد ذى الأنف الحمراء الذى أحان حمد الله الحامى الهندى بناء على توجيه رؤسائه - وهو نفسه كبير القضاة وهو ابن مسز مور» ولكنه مقابر لها صاما ، ويرجع الاختلاف بينهما الى تربيته في المدرسة الخاصة والى انحرافه كثره في الهند المستمرة - وكما يقول المتحدثون «لا يحتاج الرجل الانجليزى الى أكثر من ستين ، والمرأة الانجليزية الى أكثر من مئة أشهر لينعرف كل منهما في الهند» وسبب الانحراف أنهم يشغلون مناصب لا يستقوتها ويمشون بعيدا عن مجتمعهم الذى يقيم سلوكهم ولا يهتمون بالوطنين .»

وينطق المتحدث الى الرشوة ومهارة الهندوس الانجليز بالنسبة للوطنيين في التصرف اذها فهم يقولون الرشوة كما فعلت مسز تيرتون Mrs. Turton عندما قدم لها أحد المهرجات آلة حياكة من الذهب للخالص (ولا يؤدون الخدمات التى تلمت الرشوة لها - وبهذا لا يقبض عليهم كما يحدث للهند المرتشين .

ويعمل فورستر على صبغ هذا اللقاء بالصبغة الشرقية الاسلامية ، ولجأة يسطر عزيز للهاب لرئيسه بناء على طلبه - وعزيز طبيب وميجور كاتندر رئيسه - ولكنه لا يجده ولا يجده حتى رسالة منه - ولأخذ مسز كاتندر حرة عزيز دون استئذانه ، وعندما يظهر موافقته على ما فعلت ، تنصرف دون أن تشكره ، فقتله نفس عزيز بالمرارة لهذا الاحمال ، وينتجه نحو المسجد يستمد منه الصبر والهدوء .

وتقابل مسز مور هناك صداقة ، وتبدأ القابلة بسوء تفاهم ، ولا تلبث أن تتوغل بينهما حرى الصداقة لانها كما يستشعر عزيز - هر باقى السادات الانجليزيات - انها تحرم المسجد ومشاعر من فيه ومؤثره دالة ، وتستمد على الوجدان ، كالتريين ، في الحياة وفي التعامل ، ويثق فيها عزيز ليلطمح على ما يلحقه من اسياد من مسز كاتندر وغيرها وينفعل وهو يتحدث :

« كان مغفلا أولا بما اسابه من اسياد ، ولاننا لانه وجد من يصفى اليه ويتعاطف معه . . . ومنه . . . كما لذلك هو إحدى الزائرين اللذين لم يتأثروا بعد بظروف الهند . والواقع أن التقارب بينهما اساسه الساتيتوما ولتساتيتوما - وهو تقييم للاتين في وقت واحد .

وللمسجد وهو أثره في تلك الملائكة - ويسمى عزيز ويشعر براحة نفسه قصوى بعد هذا اللقاء - وهو ثالث فرصة لتقييم شخصيته وعرضها للقارىء - ولقد تساءل أحد النقاد « شوفيلد في مقال له (Encounter, Jan. 1962) »

« لماذا اختار فورستر عزيز وليس جودبول شخصا أول في قصته ؟ » واعتقد ان وفورس عزيز ولتقاتيته وسفاه ذهنه

نسيبا كان لها جميعا الاثر في هذا الاختيار - وهو اصلح حتما لمقد علاقة شخصية ناجحة من جودبول بشخصيته المقتدة الغامضة الوولية « وينجح فورستر عن طريق هذا اللقاء في عرض تجربة ناجحة في ربط أواصر صلة - انسانية جديدة .

لم تعلم مسز مور في سياق الحديث - ويلم القارىء منها - ان النادى الانجليزى محرم على الهندوس للوطنيين - وهكذا يبدأ خيطان جديدا من خيوط القصة وهو التفرقة المنصرية وعزلة الانجليز عن الهند مما يحول دون قيام علاقات بينهم .

لم تشهد لقاء جديدا في بيئة جديدة - الهندوس الانجليز ومهمم الزائرين من كويستد ومن مور في السداى الانجليزى - ومصور الصداقة التكه برغبة الاولى في مقابلة الهند والتحدث اليهم - وهذا يمثل المواقف الاجتماعية الكافية في فورستر وجب أوسن ويكشف عن تفسر الانجليزيات عاطفيا وتحاملين وتحاملين منصريا ، وعدم احقيتهم للمراكز التى يشغلها ، ويتكشف هذا القارىء وللرائين - فيكون مثارا لتجميعها

ولتقهما - وتقول زوجة كاتندر من تجربتها كمعوضة باحدى المستشفيات : « ان افضل خدمة تسديها لرئيسى هندي هي ان تركه يموت » فترد مسز مور متسائلة وقد اساءت لهذا القول : « وماذا لو ذهب الى النساء ؟ » ولكن الاخرى لا تبالى . وتقول اخرى لس كريسند : « لا نحاول مقابلة الهند أو معرفتهم - قالهم بقلوبهم احترامهم لنا بمجرد ان يعرفونا جيدا » وتقول لالتة متفككة « انها تريد لقاء الهندوس . . . كان المرء يستطيع تصافى لقائهم ! » ويلم رولى بمقابلة أمه لميزر وحديثها معه فيقضب ويلومها لانها لم « تنشئه بنيرات - صولها انه هندي مسلم » وهكذا تتكشف الروح المدائية وعدم الثقة والتحاملا المنصري دائما صورها للزائرين الهندوس : ويتبجح ذلك لكساء عزيز وقيلدنج في بيت الاخير

اول مسرة - وهو جديده أيضا في كل شيء ولكن يعتمد على القارة بما سبقه من لقاءات . فهو يصور شخصية قيلدنج المستيرة النادرة بين الانجليز المستوطنين ويرجع ذلك - كما تقدم - انه مثقف ويستخدم التربية (لا الاستعمار) . ولا يعرف التحامل المنصري لانه تشاؤم في الصين حيث لا توجد منصرية . وتظهر ملاحج جديدة من شخصية عزيز - وتتوحد الصلة بينهما - كما توطلت من قبل بينه وبين مسز مور - بسرعة فائقة - لان قيلدنج يتجاهل الرسمية ويحفل بالاقاب في ملامحه واحاديثه - ويستعين بقيلدنج بميزر في شغل باثته فيمير - الاخير ما يشبه به ياكته هو - ويشكو قيلدنج من الحياة المشاة « يقول عزيز انه يلبسها تحاشيا لمضايقات الشرطة اذا اكتشفوا انه هندي . اما رولى فيتهم بالحياة أكثر من اهتمامه بملاباته مع الوطنيين »

وتتبع هذا حيلة التعارف التى يمدى لها الهندوس

وكانهم ذاهبون الى مرفس أو متقي لا الى محكمة - ويحاولون الجلوس على النصة مع القاضي للتأثير على الشهود ... ولكن القاضي للهندي يجرؤ على أن يطلب منهم الصودة لامتكم وهو ينظر في أوراقه .

وتنتهي المحاكمة بإعلان من كوينست تنزالها وبراءة عزيز - وبشر هذا ثائرة الانجليز فينتقمون عليها ويتزوجها وحيدة - أما عزيز فيحمله الهنود على كتافهم ابتهاجا - ولكنه لا يشعر بالنصرة فقد تألم كثيرا ولا يمكنه أن ينسى كل ما عانى - كما أنه يشعر بالمرارة لان حريته وحرية كل هندي رهن لزوات الانجليز - يتهمونهم اليوم ويبرلونهم بمسء أن يصيبهم من الاهانات والالام ما لا يستطيعون نسياله طول حياتهم .

وهكذا يفقد الانجليز صديقا مخلصا بسبب طيشهم وتزمتهم وباختصار يتقلب عزيز ضد الكل حتى ليفقد نفسه بليلدنج نفسه - حتى اذا ما عاد الاخر من انجلترا بمسء فترة تتشعب سحب الشك والتفوق بينهما ، ولكن عزيز يؤكد أنه لن تقوم بينهما صداقة مادام الانجليز يستعمرون بلده - ويؤكد أنه لا بد أن يطردهم هو أو أولاده - وحينئذ يمكنه هو وقيلدنج أن يصبحوا أصدقاء .

وواضح أن هذه الخاتمة للقصة لا توصي بأن نورستر يقول كما قال كيلنج من قبل (الشرق شرق والغرب غرب ...) ولا يمكن أن يلتصقا - بل أن نورستر يؤكد من طريق شخصيات عزيز ومسء مور وبلدنج وحد الله وفرعه ان الملائكات الانسانية يمكن أن تقوم في الهند (وفي مثلها بالبحر) اذا مارال عنها الاستعمار ومساوته .

وبعد فالقصة زاخرة بالمعاني والشخصيات والاحداث ولكن المجال لا يسمح بإيرادها جميعا - والانفضل للقارئ بمسء تلك المقدمة أن يقرأها بنفسه - وحينئذ لا بد أن تتكشف في بكل معانيها وقيمها .

ومهما قيل من القصة من أنها فقدت أهميتها لانتهاه الموقف الذي صالجه - أو أن نورستر لا يحقق كل أهدافه وطموحه - فقد حقق نورستر الكثير - وسهل في نفسه مواقف تتكرر في بلاد غير الهند ، وبذلك أثار الطريق إلى وطنه ولن يجدون أنفسهم في مثل موقفهم . وإذا كان التشاؤم يغلب على القصة وأحداثها فثلاثها صالحة واحدة - معاني الإنسانية هي اعتماد الإنسان لآخره - معادله عليه وسيله لحريته ولطفه في الحياة الكريمة - وصالح تلك المسألة عن تجارب حية وأمنية - وبروح إنسانية راقية .

وبعد فما دمتا بمسء تقييم فكر نورستر وقته - فلا بد أن نعرف له بالفضل في تدوير الاذهان وتول الحق عن طريق إن راق مسخره لتحقيق أهداف سامية وخلق تجارب إنسانية خالدة " و « رحلة للهند » لا بد أن تبقى دائما مثالا نبيها وحافزا قويا لكل قلب أو عقل أو تلم متحرر يبدأ جواره منها لينطلق ويستمر في مجالات الفكر الحر والازترام الادبي بأرقى صوره ومعانيه .

لطيفة عاشور

الوطنيون والانجليز ليتحولوا على الزائرين وليضيقوا للفرار بينهم - ويتفنن فورستر تصوير الموقف بكل دقة وواقعية - فمسء تيرتون المضيعة المتعرجة تقول ان زوجها سيحضر حالا لبدء « الشئ » *to start the thing* - وقد وصل الضيوف نملا قبل الضيف - ولكنهم يقفون بعيدا ولا يجدون من يحبهم - ويظهر شعور الشعوب المتخضعة بالنقص أمام المستعمر - فتحاول الهنديات الصديت بالانجليزية وهنا تتصعب مسء تيرتون باقى الانجليزيات أن يكن على حذر لان الهنديات ينهمن لفتهم " وتعتذر مور لعدم معرفتها للغة الاوردو (من لهجات الهند) لانها وصلت حديثا من انجلترا . ولكن مسء تيرتون تطهتها بأنهم يتكلمون الانجليزية ، وتحدث عنهم « كما لو كانوا عجائب لا بشر » وتقول أخرى أنها لا تعرف من الهندية الا افعال الاسر لانها لا تستعملها الا مع الخدم . وهكذا يغيب أصل الزائرين في الحفل وتختفي لاسوء مساملة الانجليز للوطنيين .

ويتلو هذا اللقاء الموقف الذى تقدم ذكره في منزل عزيز - وهو يعيى فرصة المقارنة بين عزيز ودانا لال الهندوسى ، فيما طبيبان ولكن الثاني يثير سخرية من حوله ، لخالفه الحقائق واخفاهاها لافراشه الشخصية .

وبعد اللقاء في منزل فيلدنج تأبى الرحلة المشؤمة للكهوف - ينظمها ويتفانى في الكرم عزيز ليرضى الضيفتين وفيلدنج - وهو نفسه لا يبرها - ويبالغ في الضيافة والكرم ولكن لسوء الحظ - أو بالأحرى لتأثير الكهوف الصداى والموسوى - (وهي ترمز لمهودة الهند وهرابها) ، فتشعل الرحلة وتنتهى باعتقال وزير الذى كان يؤجل شكر مسء كوينست له حتى نهاية الرحلة . ويمتثل عزيز بكل صمت وعنف ، فتنتهز مقاومته ويفقد ثقته بالجميع ويتألم لاث ذلك في سمته ومستقبل أولاده - أما الانجليز فيجدونها فرصة للتكيل لهندي جرؤ على استضافة الانجليز والوقوف منهم ، على قدم المساواة - وتظهر السيدات مطلقا مبالغا فيه على مسء كوينست ، فيسومنها « الضحية » ويسمون روى « الشهيد » . وبدل أن يحاولوا استيفاح الحقيقة يمتدنون الاوروبون والموقف خلال تعاملهم للضمري ، ويمسومون على أن وزير مذنب ، بينما مسء كوينست نفسها غير والقة من ذلك - حتى أنها « تمارد ملوأتها للمسيحية بعد أن تركتها سنوات طويلة من التحرر الفكرى » . وتحاول التغلب على قانين ضميرها « الصدى الذى سمعه » دون جدوى - وقيلدنج ومسء مور واثقان من براءة عزيز - ولكن لا ينصت لهما - أحد - بينما يحاول روى القاضي التخلص من أمه بأرسالها لانجلترا قبل المحاكمة حتى لا تتول الحق - وهكذا ترى أنه لا يجرس على العدالة رغم كونه كبيرا للقضاة .

وأخيرا يأتي موعد المحاكمة ، وهو موقف حى قوى معضم بالمعاني والنقد اللاذع - فالانجليز يأخذون مقاعد خاصة معهم للمعركة كما يأخذون « الشاهبانيا » استعدادا للخصم ،



في الشعر

في الشعر

في الشعر

إذا كان شاعرنا يجمع بين تأكيد المعنى الإنساني للإنسان ، كل إنسان ، فإنه بذلك يؤكد مرة أخرى وبطريق غير مباشر وحدة الإنسانية ، وهو عندك يلتقي مع نفسه فيما سبق أن اكده لنا من ضرورة وحدة الكفاح الإنساني على المستوى الجماعي . ولنا هذا وذلك يرتد شاعرنا يوضح إلى الأصل العام الأول الذي صدر عنه وهو «وحدة الوجود السعيدة» .

بهذا الشعر ، الذي هو في الوقت نفسه اهتمام في الدرجة الأولى ، وبطريقة غير مباشرة ، بالشاعر ذاته ، وهذا يفسر لنا ظاهرة غرام الشعراء بشعرهم وحديثهم عن هذا الشعر ، فليس هذا إلا نوعاً من الترجسية غير المرغوبة ، التي يصاب بها كل الناس ، مع تفاوت أنصبتهم منها ، وقد نقلها الشاعر من ذاته إلى مبتدعائه .
ومهما تعددت مداخل الشعراء للحديث في أشعارهم

بين الشعراء وشعرهم غرام لا يستطيعون أن يغفوه ، بل قل أن نجد واحداً منهم لا يوح به على نحو أو آخر . فالشاعر عندما يحاول الاستغناء بشخصه وراء الكلمات - أي وراء الشعر - لا يكون ذلك تنازلاً منه عن ترجميته بل إزاحة لهذه الترجسية إلى موضوع الشعر ذاته . ومن ثم فإن الشاعر - إذا لم يحدثنا عن نفسه حديثاً مباشراً - يأخذ في الحديث من شعره بطريقة تحملنا على الاهتمام

تجسيدا لتلك المشاعر التي تمود في نفسه مترددة بين الحزن والسرور ، مشتملة بذلك على التجربة الانسانية بكل تناقضاتها وأبعادها المتضادة « ولعل في هذا تقريرا كافيا لكون الشعر هو الصورة التي يتحول اليها وجود الشاعر . وفي ختام المقطع تحدثت الشاعر عن الشعر اطلاقا لئلا هو يتشنى به وله ، ويرى فيه الحقيقة الجوهرية المصفاة ، التي ليبت المنة في النفس الانسانية على مدى الزمن :

هل سالت الزئبق الفواح من سر الصبر
مثله أرسل شعري ، أنه فيس شعوري
أنه أهبات أحزائي وانقسام سروري
أنه انكسار روحي واختلاجات شعري
وجد الشعر مع الاحساس في أولى العصور
هو في النكبات مدام تلتفت منذ عصور
سبح الاول في تشبوهها مثل الاخضر

وفي قصيدة أخرى للشاعر بعنوان «خلود الشعر» نجده يكمل لنا صورة العلاقة بين الشاعر وشعره ، ويؤكد لنا المضمون النهائي لهذه العلاقة ، وهو يمكن الشاعر - عن طريق الشعر - من الالات من دائرة الغائي الفسيقة والدخول الى عالم الخلود الرحب . يقول جماع :

أين سحر القصود والجيش والخيال أين اقتدما أين السالي
قد معا كل هذه موكب الزمان حتى الصغر المشيد الرائي
سحق الدهر كل مالههم المأفين شعرا وهامو الشعر بالي

فهكذا أتت عدايات الزمن على كل مكان ذات يوم يتفجر بالحياة فتمتعه ، ولم يبق الا الشعر ، أو لنقل لم يبق الا الشاعر من خلال ماله من شعر .

ومن كل هذا نتضح لنا حقيقة ولع الشاعر بشعره اطلاقا لم يصيره أحيانا من هذا الولع ، فليس ذلك الولع الا صورة من صور الترجمسية ، وليس التعبير عنه الا نوعا من الاعتزاز بالنفس والتفني بها .

والماولف لدى الشعراء الذين يكتفون بوضوح عن ترجمسيته المزاجية من خلال تفنيهم بأشعارهم ، أو تفنيهم بأنفسهم من خلال أشعارهم ، أن يكونوا رومانتيكيين في نظرتهم الى الحياة ، وفي مناهم الشعرى على السواء . ومن أبرز مايميز هذه النظرة احساس الشاعر بنوع من للوحدة الصوفية التي تجمع بينه وبين الطبيعة فتجعل أحدهما مرآة للآخر ، أو تجعل الصلة بينه وبينها كالعلة بين الاواني المستطرقة ، يصب الزائد منها في الناقص دون تميز ، ومن لم تتغلغل نفس الشاعر في الطبيعة مرة ، كما تتغلغل الطبيعة في نفس الشاعر مرة ، وهكذا .

على أن هذا التبادل في التآثر والتأثير يدعو الى شيء من التامل ، إذ الصحيح أن الإنسان هو الذي يفسى على الطبيعة من مشاعره ، وقديما قيل أن الفنان يكون

عن شعرهم وعن علاقتهم به فان الامر لا يترجى في تحليله الاخر من كونه تعبيراً مقننا من رضاء الشاعر عن نفسه وإعجابه بها . حتى عندما يحدتنا الشعراء عما يلاوته من مداب الكلمة الشعر ، وكيف أن الشعر بالنسبة اليهم بلاه لم يكن دله ، وان ابتلاهم به يمثل مستهجن الكبرى - حتى في هذه الحالات لا يكون الشعراء قد تكررنا لانفسهم وكفرا عن الإعجاب بها - فالمذهب الشخصي الذي يلاقيه الشاعر من الشعر مايلبث أن يجد الترموس الرضى من الشعر نفسه ، بمعنى أن المانة التي يلقاها الشاعر تنتهى حين ينجز عمله الشعري بسعادة ومثمة ورضى ، فإذا «المسلب» الذي يمثل في هذه المانة بتحقيق «إعجابا» في العمل نفسه . ومن هذه الوجهة كان الوصف الذي يرتفيه الشعراء لانفسهم ، وهو أنهم «شعوع تشرق لكى تترى الآخرين» ، لهذا الجاز أدل على الحقيقة من أى تعبير حقيقى ، لأنه يبرر من حالة التحول التي يؤدي فيها الغائي الى الخالد ، التي يتم فيها «الأعدم» لحساب «البقاء» ولعل في هذا منطقا كافيا يبرر به الشعراء لانفسهم ، ونبرر به نحن كذلك ، تحملهم لآلوان المانة في سبيل أن يبدعوا عملا فنيا ، فهم مقتنمون بأنهم - بوصفهم أشخاصا كآثر الأشخاص - مصيرهم الفناء ، أما الفن فياق ، وهم بإبداهم للأعمال الفنية يحولون انفسهم من (كيفية) متناقض حتى للتكلافي الى «وجود» باق على الدوام .

وقد أجمل الشاعر السوداني «الدريس محمد جماع» هذه الحقيقة في بيته الذي يقول فيه :

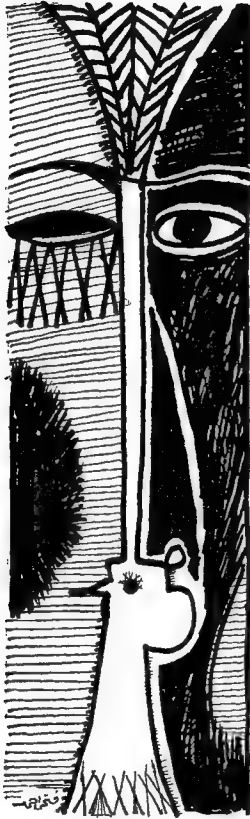
لعب السسابات من عري قربانا للفنى

لهو يفرح جيدا أنه يقدم نفسه وحياته قربانا على مذبح الفن ، ولكن هذا الجليل الخالد - الفن - سيظل يجعل اسمه ليذكر لا عبوده لا عبر الساعات ولاايام بل على مدى الايام وخلف الزمن . وبهذه الطريقة يوزم الشاعر الزمن ، يهزمه بفنه ، الذي يظل حيا نضرا على أفواء الناس وفي نفوسهم :

لحظات من حيساتي أودمت سر الخلود
ولقد تهرأ أعمارا إلى غير حسود
أنا من نفسي إلى غيري أمتد وجودي

ولااعتقد أنه من باب الصدف الحظ أن سمي الشاعر جماع ديوانه «لحظات باقية» ففى ضميره أن تلك القاصد التي يضمها هذا الديوان أن هي الا تجسيم لمقائق الحياة الجوهرية التي تتجاوز الزمن دون أن تتأثر به أو تتغير بتغيره .

وبعدلتنا جماع في مقطع من مقاطع قصيدته «الهدى» عن سوقه من الشعر وعلاقته به ، فإذا هو في بداية المقطع يربط بين شعره ومشاعره ، وكيف أن الشعر ليس الا



الطبيعة بعده ، وكذلك قرر «كولردج» في بعض أشعاره أن حلة العرس التي يضيئها الشعراء على الطبيعة هي من صنعهم ، ومن صنعهم كذلك كتبها ، أي أن الشعراء هم الذين يضيئون على الطبيعة مشاعر البهجة أو الحزن ، ليرونها على هذا النحو أو ذاك ، وفقاً لما يشتهي في نفوسهم من مشاعر . وقد نينا تساميل شاعرنا الحزين قالاً :

فيا شجر الخايبر مالك مورقا
كأنك لم تحزن على ابن طريف ؟!

كانه يلوم الشجر لأنه لم يحزن لحزنه ولم يشاركه
لوعته .

وشاعرنا جماع شاعر رومانتيكي النوعة ، يؤكد لنا ذلك مايقترده من صلة المشاركة الوجدانية بينه وبين الطبيعة . على أنه لا يكتفى بتقرير اتجاه واحد لحركة هذه المشاركة ، أمضى أنه لا يكتفى بتلوين الطبيعة بمشاعره الخاصة بل أنه يترك نفسه كذلك للطبيعة لتلوين باللون الشمسوري الذي تريد . يقول :

شاركتني هذه الأكوان الفراهي وحسرتني
في هثالي يهتسي الصالح من نشوة دنى
أرقق الدنيا فالتى بسمتى في كل فحسن
وأذا ظلم أحسناني ونال الحسرتني منى
شاع من نفس شحوب وسرى في كل كون

ليقرر هنا بوضوح أن الحركة نتجة من نفسه ومن مشاعره الخاصة ، إلى الطبيعة . وفي المقطع التالي يقرر الشاعر الحركة في الاتجاه المقابل ، أي انتقال الشعور من الطبيعة إلى نفسه ، فيقول :

منقلباً تمشد للروض هساداتي وبؤس
يلرح الروض فتعباً فرحة منه بنفسى
ويغنى فتغنى بين أسواه وغبهرس
وهنسان الشئ دفنه في دمي يفسر حسى
وأذا هبهم شامت وحشة منه بنفسى

في المقطع الأول يبرر الشاعر عن النظرة الرومنتيكية للطبيعة ، وكيف أنها تكتسب ألوانها الزاهية البراقة ، أو القائمة الماحلة ، أو لنقل بمباراة أخرى كيف أنها تكتسب الدلالة وتصبح ذات معنى من خلال الحساسية الشمسورية التي يماثيها الشاعر نفسه . وفي هذا المنظور تظل الطبيعة تمثل وجوداً حيادياً ، لا هو إيجابي ولا هو سلبي ، أي وجوداً من نوع خاص ، فيه من الإيجاب بمقدار ما فيه من السلب ، أو ليس فيه إيجاب ولا سلب ، ولكنه ليس عدماً . لكن هذا الوجود يتحرك نحو الإيجاب ، أي تتحدد له صفات وخصائص مميزة ، هي الصفات والخصائص التي يضيئها الشاعر نفسه على هذا الوجود . وهذا العمل الذي يقوم به الشاعر في أضواء الصفات الخاصة

متدلك أن نستكشف ما اذا كان لهذا المعنى وصيد حقيقى من تجارب الشاعر ، وذلك عندما نجد اصداء هذه المعنى تتجاوب - على نحو أو آخر - فى تصانك لبشرى له .
والواقع أن التأمل فى شعر جماع سيجد مايقنمه بأن الامر هنا ليس مجرد جفاف أو تلاعب بالانفاظ ، بل تعبيراً صادقا عن القناعت نفس من جانب الشاعر بأن الطبيعة حقيقة قائمة مستقلة عن مشاعرنا الخاصة حتى اذا وصلنا الى منقطعت السبيل (طريق الحياة) قرأنا فيها قوله :

إن الحياة بسحرها نعم ونحن لها صدى

اذكرنا فى وضوح أن الشاعر لم يكن يتكلم بالجفاف بل يمتنى حقيقة مايقول .

فلذا تأكد لنا صدق الشاعر فى تبره من استقلال الطبيعة بكيان خاص كصدته فى التعبير عن المشاعر الانسانية وتشكيلها للأشياء الطبيعية وإعطائها مغزى - كنا عندك كمن يسلم بصديق مقولتين متناقضتين ، وهذا غير منطقي .

ومرة أخرى ننهيه الى أننا لانستطيع - ولاينبغى لنا - أن نتعامل مع الشعر بهذا النطق الجاف ، فالعنايق الادبية أكثر مرونة ، وربما كانت - رغم ذلك ، أو تل بسبب ذلك - أكثر جوهرية ، فالشاعر لم يتناقض مع نفسه حين جعل الإنسان يؤثر فى الطبيعة كما جعل الطبيعة تؤثر فى الإنسان ، بل انه بذلك قد عبر عن وجهين لعملة واحدة - هى حقيقة «التمازج بين الإنسان والطبيعة» والشاعر بذلك يفرغ من المنةج «الجدلية» - أو - أن شئنا الدقة - يبتعد عنها ، فربما بدا من التصف ان طرح عليه هذا السؤال : هل الشعور (الفكر) مسابق على الطبيعة (الوجود) أم أن العكس هو الصحيح ؟ فالشاعر فيما يبدو لم يفكر فى القضية اطلاقا على هذا النحو ، بل المالب أن فكرة «وحدة الوجود» هى التى كانت فى خلفية عقله حين راح يتراجع بين ذاته والطبيعة . انه اقرب الى تأكيد موضوعية الذات وذاتية الموضوع ، بما يمكن أن يعنى - بتعبير آخر - تأكيد الوحدة القدسية بين الذات والموضوع .

وجماع فى هذا ينتمى لانتفاء صريحا الى مجموعة الشعراء الذين تشغلهم القضايا الانسانية ذات الطابع التعميمى ، كقضايا الحرية والمعادلة والحق ، يفرون بها لعدم كفاية فعل التمرد فى نفوسهم وعدم إيجابيته ، فيلوثون بها من حيث هى اطر انسانية عامة تمثل وحدات متسجعة سعيدة ، كذلك الوحدة المنسجعة السعيدة بين الذات والموضوع . ولو أن فعل التمرد ادرك موضوعه البشاش ادراكا متعمداً ، أى تمثل الموضوع قائما بإبعاده الخاصة ومعدداً فى الزمان والمكان ، لآن توجد فعل التمرد الكامل فى نفس الشاعر فرصة لأن يصبح إيجابيا وفعالاً .

على الطبيعة ، وإعطائها اللون والطعم والفزى ، هو عمل «الإنسان» من الطرف الاول ، والمقصود بصفة الإنسانية هنا هو كون هذا العمل تعبيراً عن الرغبة الكامنة فى نفس الإنسان لأن يعمل وجود الأشياء الخارجية امتدادا لوجوده الشخصى ، أى يصبح الوجود الإنسانى محورا للوجود الطبيعى ، أو مايسمى بالعالم المصغر microcosmos محورا للعالم الأكبر macrocosmos . وفى اطار هذا المعنى يمكننا أن نقول : أن الشاعر - فى مثل هذه الحالة - «يؤنس» الوجود أو «يؤنسه» ، أو لنقول - حتى لانغضب اللغويين - انه يفتى عليه طابعا انسانيا ..

أما المقطع الثانى فيعبر فيه الشاعر عن عملية عكسية للملية السابقة ، حيث تكون الطبيعة بمثابة لوجود إيجابى لعال ، يعبر عنه عامل التأثير ويمتد الى النفس البشرية . واذن فالوجود الطبيعى فى هذه الحالة وجود قائم قبل الإنسان وله صفاته الذاتية الخاصة ، والوجود الإنسانى يشكل وفقا لذلك الوجود الطبيعى ويمتدولجته له أو احتكاكه به ، فمتدما «يفرح الروض» - كما يقول الشاعر - تنتقل هذه الفرحة الى الشاعر نفسه فيستشعر نفس الشعور الذى تستشعره الطبيعة - اذا صح على الإطلاق أن «الطبيعة» فى مقدورها أن تستشعر . وهنا موضع التأمل ، فربما كان من السهل علينا أن نتمثل كيف يمكن أن «يؤنس» الإنسان الطبيعة ، ولكن من الصعب حقا نتمثل فى الطبيعة مشاعر خاصة ، وأن تصور هذه المشاعر تنتقل من الطبيعة لكى تحرك نفس الإنسان بحركتها الخاصة . ولسوف تنهار قيمة الموقف كانه لو برزت كلمة «الجزء» قليل - بئلة تقليدية - من الطبيعة انما تستشعر على الجاز لا على التحقيق ، والا فالتشعر هو الشاعر نفسه ، ينظر الى الاشياء بنفسى عينه ولكنه يدركها بعين نفسه ، عندئذ تنهار كل الطرافة فى نظرة شاعرنا ، حيث يعال الامر فى الحالة الثانية على الحالة الاولى ، ويصبح التماكس بين الحالتين مجرد تماكس لفظى صرف ، مجرد صناعة كلامية لاتعبيرا عن حقيقة وجودية جوهرية .

هل الامر فى هذا المقطع الثانى لا يبدو حقا أن يكون صورة عكسية لعمية لا يحمله المقطع الاول من معنى ؟ الواقع انه كثيرا مايردى مجرد العكس اللفظى للمعنى الى معان جديدة لم تجل فى نفس صاحبه عند الوهلة الاولى . يحدث هذا فى الكلام العادى كما يحدث فى الشعر على السواء . ومن ثم ربما كان من الصعب علينا أن نقرر ماذا كان شاعرنا قد اعتدى الى ذلك المعنى العكسى ، أمضى تكيفه النفسى وفقا لما يجديه الطبيعة ذلها من مشاعر ، من مجموعة من التجارب والمواقف المشعورية التى مر بها الشاعر . والفصل فى مثل هذه الحالة لايمكن أن يكون تقديرنا الشخصى أو تفكيرنا العقلى الصرف ، والا اتركنا كثيرا من صور التفكير الشرى ، وإنما الواجب علينا

ينقسم الوجود الى عالم مظلم كثيف وآخر فضاء بالنور
(والبهجة) :

وفلسفتي في الظلام الكثيف ترى لغة من سنى وصفه

فهما تكن المحن التي يمانى منها الإنسان في حياته
الواقعة ، وفي علاقته بالآخرين ، ما يزال هناك عزام في أشعة
النور التي تلوح له بين الحين والحين وقد غمرت الكون
وامتدت الى روحه فأنشئت فيها الأمل . وعندئذ يبدو لنا
جماع وكأنه يحاول أن يتخطى اليأس والتشاؤم ، وأن
يصنع من مأساة الانشقاق بين عالم الفكر وعالم الواقع كما
يعيشهما بنية متوازنة لا منشقة على نفسها . ولكن هذا
لا يبدو أن يكون محاولة لإزالة النفس من عذاب كامن في
أعماقها ، وليس من السهل الخروج من ريقته ، فلألسا
والأسبيل إلى التهور من شأنها ، بل ربما كانت حدة هذه
المأساة هي العامل الحاسم في رؤية الشاعر للأشياء وللعالم
من حوله .

ويتبين لنا أن تنويف الإن مع الشاعر في قصائده
الدالية ، تلك التي تمثل جوهر المأناة الشخصية ، التي
تمثل محور التمرد - وإن يكن سلبيا - على هذا
العالم .

وأول ملاحظته في هذه الناحية هو أن الشاعر قد
شغلتا بشظورة ما يثابه من محاذيات وآلام حتى صار من
الصعب علينا تجاوز هذا الجانب من المأناة الشخصية
كما عبر عنه في شعره .

وكل من يراجع قصيدته المسماة «صوت من وراء
القفص» يجد نغمة الأسى تطالعها فيها من بدايتها حتى
النهاية « ورفم نأها قصيدة ليست بالقصيرة » ورغم أن
الشاعر قد شغلها كلها بالحدوث من معاناته الشخصية -
رغم كل هذا غلبت على القصيدة مسحة التميم وطابع
الشمولية ، فهو منذ البيت الأول يحلثنا من مجهول من
الخطب بالغ الخطورة فيقول :

على الخطب الرابع طويت مسدري

وبحت فلم يفسد حسنتي وذكرى

فهذا الخطب الرابع الذي طوى الشاعر صدره عليه
شبه مجسم بالنسبة اليها وإن كان بالغ الخطورة - فيما
يبدو - بالنسبة اليه . ومن أجل ذلك فأننا لا نستطيع أن
نشارك الشاعر في الاحساس بخطب لم نعرف كنهه ولا إبعاده
قد يحدث في بعض الحالات أن يوجه الشاعر في مستهل كلامه
فيجعل ما يأتي قريبا بعد في القصيدة نفسها تفصيلا . وعلى
هذا فأننا ندرج في البحث في ثانيا القصيدة معا بيننا
العرف على كنه ذلك الأمر الجليل وأبعاده في نفس الشاعر
ولكننا هنا نحاول التوصل إلى شيء من ذلك في القصيدة
ذاتها . في البيت الثالث من القصيدة نجد أول محاولة

وربما كان من واجبا الآن أن نحاول التعرف على
إبعاد عالم جماع الشعرى ، وعلى المحاور الرئيسية التي
يدور حولها هذا العالم . وربما اتضح لنا في وقت من
الإوقات إلى أي مدى يرتد عالم هذا - بأبعاده المختلفة -
إلى فكرته في وحدة الوجود .

وكل من يتمتع شعر أديس محمد جماع ويحاول
تمثل البنية الفكرية لهذا الشعر أو خلفيته الفكرية - كما
تقول في بعض الأحيان - يدرك أنه قد دخل في عالم مزق
أو عالم يريد - أو كان ينبغي له - أن يكون موحدًا ومتكافئًا
ومنسجما وسميدا ، ولكنه يمانى تمزقا جوهريا بين أطرافه
الفكرية الجرد وواقعه المعيشي ، ومن ثم كانت مقاسواة
هذا العالم .

لذا كنا قد لاحظنا من قبل أن الشاعر قد أكد لنا
الوحدة الشعرية بينه وبين الطبيعة ، وماكس ما في نفسه
وما فيها من أحاسيس ، فأننا تقدم الآن ملاحظة جديدة هي
أن الشاعر في موقفه من القضايا الدالية والقضايا الموضوعية
على المستوى الواقعي لم يكن نفس الرؤية ونفس النظم،
أعنى تماكس الدالتي والموضوعي أحدهما مع الآخر ،
وتمزاجهما الواحد بالآخر ، أو احتواء كل منهما على
الآخر أو على قدر منه ، بل فصل هذه القضايا وتلك فصلا
يعارض بل يناقض فكرته في ذاتية الموضوع وموضوعية الذات
التي استثمرها في موقفه من الطبيعة .

وهنا يبرز لنا الصدع المأسوي الرئيسي في عالم
جماع ، ذلك العالم الذي لم يستطع أن يكون متكافئا
ومتجانسا ، فهو على المستوى التجريدي عالم متمازج متماثل
ولكنه على المستوى الواقعي يتألق فيه التوتر بين الذات
والموضوع ، لتصبح الذات بعيدة بقضاياها عن الموضوع
وقضاياها . وهنا يكمن جوهر مأساة شاعرنا جماع ، فقد
استطاع أن يوحد بين مشاعره والبنية المادية للوجود متمثلة
في الطبيعة ، ولكنه رغم ذلك - أو لعله بسبب ذلك - لم
يستطع أن يوحد بين قضايا الشخصية وقضايا مجتمعه.
بعبارة أخرى لم يستطع الشاعر أن يرى نفسه في المجتمع،
ويرى المجتمع نفسه ، بنفس القدر الذي رأى به نفسه
في الطبيعة ورأى الطبيعة في نفسه . وهذا يفسر لنا في
سهولة الآن كيف يتجمع التشاؤم والتفائل في شعره
فالتفائل موقف نفسي مرتبط عنده بتعلق الوحدة الوجودية
السمعية ، على المستوى الفكري أو التجريدي ، والتشاؤم
مرتبط عنده بالواقع المعيش وعلاقته به . نشاعرنا متماثل
على مستوى الوجود من حيث هو فكرة ، وهو في الوقت
نفسه متماثل على مستوى الوجود من حيث هو واقع .
يقول :

يفالِبَ محتى أمل شعيع وتحييا في دمي عزيمات حي

ويقول في مقطوعته المسماة «القامات وشعاع»
(والمعناون نفسه يجعل كل الفزى الذي تستشهد له حيث



– الشرك أو المصيدة التي وضعت لتصيد الإنسان حينما كان . ومن هنا يجد الإنسان نفسه مضطراً للتقوقع داخل نفسه ، يجتر مذابحاته وأحوانه ، ثم يقع وشيكاً فريسة للأرواح القاتلة .

هذه المعاني الوجودية وإن أدت بالإنسان إلى التفكير في مشكلة الموت من حيث هي قضية إنسانية ، لم تبرز لدى شاعرنا على النحو الذي يجعل منها قضية إنسانية ، بل أن الشعور ليخالجنا حينما نتأمل في ذلك البيت بأن الشاعر لم يقصد إلى الحديث عن القضية في إطارها الإنساني ، أي عن الموت من حيث هو أكبر الهموم الإنسانية ، بل قصد إلى الحديث عن موت شخص حقيقي . وهذا من شأنه أن يتضال بقيمة القضية حين تصبح موضوعاً للتناول الشعري ويؤكد لنا هذا الشعور قوله بعد ذلك :

حياة لا حياة بها ولكن بقية جلوة وعظام هم

ومع ذلك فليت الشاعر استمر في تقديم تفصيلات من هذا النوع لمآاته الشخصية ، لأن لحملته مته على مبررات نفسية قد تنجح في أن تشركنا معه في الإحساس بمأساته وإن ظلت في مجملها آخر الأمر مأساة شخصية صرفاً . ولكن الشاعر سرعان ما يعود إلى الحديث مع نفسه عن أشياء لا يبرها أحد غيره ، وهي مع ذلك أشياء غريبة وليست فيما يقول – أشياء عادية . يقول الشاعر :

للتفصيل وإن ظلت رغم ذلك مغلقة بنفس شبابي التميمي
الذي واجهناه في البيت الأول ، يقول :

**دعني ليثلي وأيامي ففصول
يؤلف نظميها مأساة عمرى**

**أشاهد مصرعى حيناً وحيناً
تخاطبني بها أشباح هبرى**

فالظاهر في هذين البيتين أن الشاعر يحدثنا عن مأساة كبيرة شاملة تنتظم حياته كلها فتجمل لياليه وأيامه لصولاً في هذه المأساة . ولكن أي مأساة هي ؟ لم يقل لنا الشاعر بعد ما يدلنا على شيء من ذلك . الشاعر وحده هو الذي يحس بهول المأساة ، وهو وحده الذي يتمثلها متدفقا يشاهد الخاتمة المريرة لحياته . وليس في مقدورنا أن نقطع هنا بأن قضية الموت مثلاً – وهي قضية إنسانية من الطراز الأول ، عذبت فكر الإنسان على مدى الزمن وأثارت همومه – هي التي تمثل معاناة شاعرنا وقضية مذابه ، فليست المسألة أن نتحدث عن الموت حتى تكون هناك مأساة حقيقية ، بل لابد أن يكون المصعود أو الهبوط إلى موضوع الموت نتيجة تطور لمعاناة وجودية حقيقية . وهذا هو الشعور الذي نمتقده في قصيدة شاعرنا. حتى أنه يحدثنا في البيت التالي كيف أنه يستثمر حياة السجن داخل هذا الكون على رحابته ، حيث يلوح الموت ليه للشاعر حينما تقدم . وكأنه بذلك يتحدث عن الكون

ان يشركه اشراكا حقيقيا في معاناته ، لانه بغير المشاركة يصعب التفاعل الحقيقي بين الشاعر وقارئه . ومن محب حقا أن تجد شاعرا يتوقع ماستتوله الاجيال القادمة من بعده من «هول» أمره ، وماستتوله فيها نتيجة لذلك من الحقن . عجيب هذا لأن الشاعر لم يشرك قارئه المعاصر - فضلا عن قارئ المستقبل - في الاحساس بتفصيلات حياة معاناته .

وفي الفقرة التالية يحدثنا الشاعر عن العذاب الذي يتقلب فيه على فراشه وكيف أن هذا العذاب كليل بأن يهز الضمائر الحية الحرة . وكأنه بذلك يحدثنا عن الالم المرض الذي يقصد الانسان في فراشه ، لهذا المعنى يبدأ اقرب المعاني لقوله :

يقلبنى الفراش على عذاب يعجز أساه كل صغير حر
ويؤكد ذلك المعنى البيت التالي حيث يقول :

تطالنى العيون ولا ترائنى فشخصى غيرته سنين أسر
لأبدا أن المرض قد برى جسده حتى أصبح لا يكد يرى لشدة حواله . ولكنه أضاف في هذا البيت موضوع «الأسر» دون أن تكون هناك أى مقدمات خاصة لهذا الموضوع . ولهذا فإننا نقف عند ذلك لتتساءل : أى أسر هذا الذى يعنيه الشاعر ؟ أهو ذلك الأسر الوجودى - اذا صح التعبير - الذى سبق أن حدثنا عنه الشاعر حين قرر أنه يعيش في سجن نفسه ، لأن الكون الفسح من حوله يرصد له الهلاك في كل خطوة ؟ أم أنه مجرد الأسر بمعناه الضيق حين يضغط المرض الانسان لأن يلزم الفراش ؟ ولكننا عند ذلك لانتطيع أن نلظر بإجابة محددة ، وأن كان الضيق يعلمان بالضرورة على أن تشمل الأسر هنا بوصفه نتيجة للمرض الذى يقصد الانسان ويشده الى سريره .

وكما فاجأنا الشاعر بموضوع الأسر هذا اذا به يفاجئنا كذلك في ختام هذه القصيدة بيد صيغة تسلية النوم وتوؤق حياته ، فتضيف بذلك هذابا الى هذابه . وهذه المفاجآت غير مريضة في السياق الشعرى ، بخاصة عندما تكون بدايات لواقف شعورية لم تتطور فيما بعد ، فاليد التي فاجأنا بها الشاعر في بيته الأخير من هذه الفقرة - حيث يقول :

وتسلينى الكرى الا لماما يد من حيث لا أدري وادرى

هى يد غريبة علينا وليس لها مدلول واضح او يمكن إستخلاصه من السياق ، ثم انها لا تظهر الا في هذا البيت ، وهى لذلك تفسى جوا من الإبهام قد يتفق ومطلع القصيدة ، ولكنه لا يضيف تفصيلا حيا مما نتوقه في صلب القصيدة .

وفي الفقرة الثالثة والأخيرة من هذه القصيدة نجد الشاعر يبرز أزمته أو أسباب معاناته الشخصية الى شر



خطوب لو جهرت بها لفاقت
بها صور البيان وهماق شعرى
جهرت ببعضها فاعساف بشى
بمسا الى الام غبرى
كانى اسمع الاجيصال بعدى
ولى حتى تردد هول أسرى

فهنا نجد الشاعر قد عاد الى الحديث عن الخطوب التى ألمت به ، والى لانمرلها منه في شعره ، ولاسبيل الى معرفتها الا أن نسأله شخصيا أو أن تكون على صلة شخصية قديمة به حتى نستطيع الايام بها . وليس هذا ميسرا لكل انسان ، فضلا عن أن القضية المطروحة هى قضية شاعر يعينه وشعره وليست قضية مجرد انسان . وكل ما يجده في هذه الأبيات الثلاثة لا يبدو أن يكون مجرد «وصيف للنوع الخطوب التى ألمت بشاعرنا» ، فهى خطوب يصعب التعبير عنها ، وليس ذلك الا لشدة هولها فيما يبدو « وهو حينما استطاع ذات مرة (في غير هذا المكان بلاشك وفي غير الشعر) أن يجهر ببعض تلك الخطوب ويفصح لغيره عنها فاتته نقل بذلك بعض مايعانيه هو شخصيا من آلام الى الآخرين الذين استمعوا اليه ، وهذا لا يبدو هنا بالنسبة اليها أن يكون مجرد اخبار لنا بما حدث ، وكذلك بمسا يمكن أن يحدث لو أن الشاعر قدم اليها تفصيلات معاناته او بعضها ، والواقع أن قارئ الشعر يتوقع دائما من الشاعر

لا يبرئه على اتحديد شخص غيره . وهو لذلك يدعو الله
أن يقي البسلا من ذلك الشر الذي امتد الى حياسته
و. يستهدف القضاء عليه . شر ينزع الحياة مثل نوعا رغم
ما يعتلوه من عدوه من حب الحياة .

هناك ذلك يتوقف الانسان لكي يتأمل هذا «الشر»
الذي يهدد حياة الشار ، والذي يتوق الشار نفسه
الله الى أن يقي البلاد منه . والواقع أنه من الصعب
- أمام هذا التجريد أن يلمس الانسان تحديدا دقيقا
لنوعية هذا الشر الواقع بالشار ، الذي يغشى منه أن
يقع بالبلاد . ولكن شاعرنا متناسق من نفسه تماما في هذا
الابهام الناقص من ذلك التجريد .

هذا الاستعراض السريع لقصيدة «صوت من وراء
القبضبان» يقف بنا على طابع التعميم الذي يحدتنا به
الشار من محتته الخاصة ، حيث تظل هذه الحقبة حبيسة
في نفس الشار ، مهمة الابعاد بالنسبة اليها . ومن ثم
لأننا لنقد دواحي الانفصال بها ، لأن الشار لم يشركت فيها
اشراكا حقيقيا ، ولأن الشر ذاته لم يفسر فيها أي طاقات
شمورية ، بل اقتصر الامر على اعلان أن هاهنا شاعر يتعذب
وأن خطب هذا الشار عظيم .

وهذا النوع من «التوسيف» في الشر لا يصف على
على أداء الهدف الحقيقي في التعبير الفني . فنحن قد
نتعاطف مع الشار عندما يحدتنا بذلك الأسلوب التجريدي
من احتنا عاطفا شكليا ، أو نتعاطف معه - إذا شئنا
الدقة - من بعيد ، ولكنه لا يثيرنا إثارة حقيقية إلا عندما
يجعل مأساته مأساتا ، ومآلاته مآلاتا ، ويندر أن يتحقق
شء من ذلك مع التجريد والتعميم .

وإذا كان شاعرنا قد أشار بأشارة عامة الى مرضه
: حالته البالغة التي صار اليها فإنه ينبغي علينا أن نكون
على وعي بعقيدة أن معرفتنا الشخصية بالشاعر شء
ونعرفنا على شخصه من خلال شعره شء آخر .

وهذا يجرنا بالضرورة الى توضيح فكرة قد لا تكون
واضحة في ذهن الجميع ، هي فكرة التعاطف مع الشار
أو العطف عليه . فمن الناس من يخلط بين التعاطف
والعطف ، وبخاصة عندما تربط الشخص بالشار علاقة
قريبة أو صداقة أو زمالة ، وعندما تكون ظروف الشار
المعيشية سيئة أو على غير مايرام ، فعند ذلك يتقلب عطفنا
عليه - أو هو يمتد - الى التعاطف مع شعره . وهذا
منهج غير سليم في تقدير العمل الفني وفي تحديد موقفا
منه . فحقا أن معرفتنا الشخصية بظروف الشار الخاصة
قد تعيننا على الاحساس الاوضح بشيء كماله ، وذلك عندما
ينجح الشار في أن يجعل من أثرته الشخصية موضوع
انفعال مثير بالنسبة للقارئ . وهذا لا يتأتى إلا عندما يجد
القارئ بين يديه التفاصيل الحية التي تشكل تلك الإثارة .
أما أن يكتب الشار بأن يعاني في شعره من أثرته مجسود

اعلان فإن القارئ لن يجد في هذا الاعلان ما يثير فيه التعاطف
الحقيقي مع الشعر . ولهذا ينبغي أن يتضمن الشعر كل
الطاقات التعبيرية اللازمة لإثارة هذا التعاطف مع الشعر،
بحيث لا يحتاج الانسان الى معرفة ما هو شعبي صرف من
ظروف الشار قبل أن يقرأ شعره . ينبغي - في إيجاز -
أن يحملنا الشعر نفسه على التعاطف مع الشار ، لا أن
يحملنا العطف على الشار على التعاطف مع شعره .

فإذا نظرنا الآن على هذا الأساس في شعر جماع الذي
يحدتنا فيه عن أثرته الشخصية وجدنا أن هذا الشعر
بمفرده غير كاف لإثارة تعاطفنا مع الشار . والسبب في
ذلك - عندى - يرجع الى ماضي : أن أوسعته من غلبة
طابع التعميم على معاناة الشار .

وأمام هذا التعميم الذي لجأ اليه الشار في العديد
من أثرته الشخصية يكون من الطبيعي أن نتفقد في شعره
روح التمرد العنيف على عناصر التشويه التي تمتدأثارها
الى حياه الخاصة ، بل أننا نكاد نتفقد لديه البحث عن
مجرد التخلص ، فالشاراء الذين يراهمون الأزمات
- سواء منها ما كان على المستوى الفردي أو المستوى
الجماعي أو الكوني - غالبا ما يترددون ، سواء على أنفسهم
أو على الكون أجمع ، بنية أحداث تغير جلي في أنفسهم
أو في الحياة من حولهم . فإذا لم تكن لديهم طائفة التمرد
على هذه الصورة فإن أقل مايسومون اليه هو البحث عن
وسيلة لخلاصهم وخلاص العالم معهم . فهاذا كان موقف
جماع بين هؤلاء وهؤلاء . أننا نتفقد لديه - كما نردنا
وشكنا - مرعة التمرد ، فهل تراه اقتصر على مجسود
توسم الخلاص لنفسه وللكون من حوله ؟

الواقع أن فكرة الخلاص لا تنطلي في ديوانه المطبوع
(وهو بلا شك لا يملأ كل شعره) إلا في نفس القصيدة التي
قرأنا وشكنا من تحليلها . وهي تطالنا هناك على استحياء
مغلقة بنفس شبيب التعميم الذي يسود القصيدة كلها .
نالشاعر بعد حديثه عن كونه رعين سجن في هذا الكون
الفسح يقول :

وأحلام الخلاص تشج أنا ويظوبها الفردى لي كل ستر

فبالخلاص عندنا لا يبعد أن يكون مجرد رؤى عابرة
تلوح في الأفق حيناً ثم سرعان ما توارى . وهذا البيت هو
كل مناظر به من الشار في حديثه عن موضوع الخلاص
حتى وإن يكن وهما (من المفيد هنا مقارنة موقف الشار
المرائي بين شاعر السياب في قصائده التي يتحدث فيها
عن مرضه الذي ألزمه الفراش فترة من الزمن ليست
باليسرة يتشعر جماع الذي يتحدث فيه من محتته
الشخصية) فإن شاعرنا جماعاً لم يبد اهتماماً أو التفاتاً
خاصاً لهذا الموضوع . فهو لم يحدتنا من وسيلة الخلاص

ولكننا نكتفى هنا بالإشارة الى قصيدة من أهم قصائد
شعاعنا في هذا المقام ، وأهني يمسا قصيدته
«آلت انسان» .

نقد طلب شاعرنا الحرية لنفسه كما طلبها لكل
انسان حرم منها . وهو يقرن في كل مناسبة بين الحرية
والانسانية حتى ليشرع الانسان أن تعريف الإنسانية لديه
يتركز أساسا في الحرية . فهو حين يطلب الحرية لنفسه
فإنما يبرر هذا المطلب لنفسه تلك الحقيقة الأولية البسيطة
والجوهرية في الوقت نفسه ، وهي انه انسان يقول :

أنا من حلي الحياة طليبا
ليسر إلا لآلئ التسبيح
وهي عندي معنى يجل ويسمو
ليس شيئا تصبده الأزام
والذا شئت في سلام من النذ
س فما همني السر والكان

فواضح من هذا ان استشاره معنى الإنسانية هو
الذي يبرر له حق الحرية . أما حدود هذه الحرية بالنسبة
اليه فتتمثل في كونه يستطيع أن يعيش في سلام مع نفسه ،
لان الحرية معنى تستشره النفس في داخلها وليس مجرد
انطلاق في المكان أو الحياض فيه ، هذا يفسر لنا مرة أخرى
صفة الإنسانية التي يضيفها الشاعر على معنى الحرية ،
بل أننا نكاد نؤمن من خلال أحاديثه المختلفة عنها أن الحرية
لا يمكن إلا أن تكون معنى ساليا .

أما فيما يختص بالحرية للأخر فإنها لا تنفصل في
مضمونها من حرية الفرد ذاته ، فليس الأصل أن استشر
أنا نفسي الحرية وكفى ، بل أن حريتي لا تأخذ معناها الكامل
الحقيقي إلا إذا تحققت حرية كل فرد آخر أميش سعه على
وجه هذه الأرض . وظل حريتي شوهاء ناقصة مالم تحقق
للآخر حريته ، يقول جماع :

ذلك الواسف في اصيغاده
والذي يعثر في ذل الرقيق
أنت المستول من اطلاقه
من هوان القيد ما دمت طريح

وجماع يسمى ذلك «غربة الإنسانية» ، ويمكننا
أن نسميه «الحق الحياة على الحياة» .

وعلى هذا النحو ترتق قضية الحرية بالمعنى الانساني
سواء على المستوى الفردي أو الجماعي . وجماع يريد
الحرية للانسان إذن مطلقا ، وليس فرييا منه أن يبلغ في
تأكيد هذا المعنى ، لانه يشرع بالاطمئنان الحقيقي - كما
سبق أن رأينا - في مجال المطلق .

كل هذا يؤكد لنا مرة أخرى أن شاعرنا متناسق مع
نفسه حتى نفعنا يتعرض لوضوعات ذات طابع جماعي

كما تلوح له ، وكل ما في الأمر - وهذا ما يخشى الانسان
تقريره - هو أن الشاعر وقد تحدثت عن « السجن »
استخدمت لفظة السجن في نفسه كلمة « الخلاص » .
وبعبارة أخرى موجزة نقول ان الشاعر لم تنفع له قضية
وجوده انقضا للسلب ، أي لم تحسبده أمامه العالم
الفكرية لثقافة وجوده حتى يبحث لها عن حل متكامل
واضح الابداع كذلك . بل ان حديث شاعرنا عن الخلاص
كان بحيث يؤكد الحقنة ذاتها لا بحيث يكون مواجهة صريحة
لها . وكان الشاعر بذلك لا يميل كثيرا على فكرة الخلاص ،
وغم أننا رأينا من قبل لا يفي في خط التشاؤم الى انص
مداء ، بل يفسر نفسه دائما بارقة أمل على أقل تقدير .
ولو كانت هناك خلفية فكرية موجبة ينطلق منها الشاعر
في كل قصائده لما واجهناه بمثل هذا التناقض .

وننتقل الآن الى السطر الثاني من القصايا التي
معرض لها الشاعر ، وأهني يمسا القصايا ذات الطابع
الموضوعي ، أي تلك القصايا التي لا يصر بها الشاعر
نفعنا ينظر داخل نفسه . بل تقع عليها عينه عندما يعقد
بصره الى الأشياء الخارجية من حوله . وقيمة هذا النوع
من النظر يساعدنا كثيرا على التعرف على وجهة نظر الشاعر
في الحياة من حوله ، وعلى توعية العلاقة التي تربط بينه
وبين الآخرين ، فالشاعر يفتي أفراح نفسه وأحزانها ، وهو
في الوقت نفسه يفتي أفراح الآخرين وأحزانهم ، بل نستطيع
أن نتجوز لنقول أفراح الكون وأحزانها .

وكل من يتصفح شعر جماع يجد فيه قدرا أوفى
من القصيد التي يتحدث فيها من موضوعات ومناسبات
ذات طابع جماعي . فهناك قصائده الوطنية التي يحملها
كل نواياها الطيبة بالنسبة لوطنه ، ويسير فيها من كفاح
هذا الوطن في سبيل تحرره ، ومن الهمجية التي همت الناس
عندما تعققت . ثم هناك حديثه عن «الأخر» أو اليه . وهذا
الأخر بالنسبة لشاعرنا هو الانسان مجردا ، أي في أي شكل
من أشكال الحياة . ولما بذلك نلعب الى شيوخ خاصة
التجريد في شعر جماع ، حتى فيما يتحدث اليه من قصايا
خارجية محددة . أن شاعرنا يحب الانسان ويمجده ، وهو
يحب الانسان مطلقا لا انسابا بعينه . الواقف أنه يحب
الصفات الإنسانية ويمجدها حيثما تعققت .

وإذا نحن حاولنا أن نحدد الآن المحور الفكري المشترك
في عالم جماع الخارجى سواء فيما يتصل بالوطن المحدود
أو بالانسان المطلق ، فإننا نجد محور «الحرية» هو ذلك
المحور المشترك . فشاعرنا يفتي للحرية ويغنى بها على
مستوى الوطن المقاص ، وعلى مستوى الاوطان التي تحرر
نفسها ، على مستوى مد للتحرر في العالم بين الشعوب،
والتحرر بالنسبة للانسان الفرد مطلقا .

ويطول بنا المقام لو أننا عرضنا لكل شعره الذي
يمر فيه من الحرية على أي مستوى من مستويات الإنسانية

ما يريد الكون من تجربة
ترجع الإنسان دهرًا للوداد
والذي يسلمه من خطافة
مستحيل لغدار ودماء
وصداقاتي وإنسانياتي
تسوّري في خراب وصداء
نقرة للأصم تبدو وصورًا
تقلّ الصن بسلك الأبرياء
حسينًا تلك الماسي ولكن
عالمًا متجهسًا نحو النماء
من غمير الناس دوت صيحة
نعم العالم عيشي في الحياء

والقي ، فإنه سرعان ما يستخرج المعنى الكلي الذي يبعده
عن تفصيلات الواقع ، ويرد به على عالم الشمولية الذي
تتراح نفسه إليه ، وتشر نفسه فيه بالاطمئنان والتفأل.

وربما رأى متأمل في شعر جماع أنه لا يريد أن يجعل
نظرته لمنى الحرية والكفاح من أجل الحصول عليها حقيقة
ومحدودة بمحدود بيتها ، وظرف بعينه ، وأنه من
أجل ذلك قد ضحى بالمشاعر الفردية من أجل تأكيد المشاعر
العامة ، وأنه من هنا يمكن ضمه إلى مجموعة الشعراء
الإنسانيين . والواقع أننا لا ننكر هذا بل نؤكد ، وإن كنا
لا نرى تعاضداً مطلقاً بين أن يباين الإنسان واقع أمته
الخاص وأن يتفق هذا الواقع ويبر عنه ، وبين أن يكون
لتعبيرة طابع إنساني .

أما أن شاعرنا يعبر برؤيته من التفصيلات الواقعية
الخاصة ، ويوسع ذلك من نظرته حتى تتحقق لها صفة
الإنسانية التجميعية ، فإن هذا واضح في أكثر من موضع
من ديوان الشاعر ، ويمكن مثلاً على قوله في قصيدته
«الفجر من الصداقات» :

إن ابن حيسرى في وطني
صنعت شئري من طحاج الداهم
قد توحشنا مصاً في حلم
يعمر الأرض بجسدي باسم
في مسدي أرقى وسلم راسخ
لكنني أسامي كونه حسام

ومبارته الأخيرة التي يتحدث فيها من آمال الكون
الحالم فويح لنا مدى رغبة الشاعر في توسيع نظرته
الإنسانية وتأكيد ما يمكن أن يسمى بوحدة الكفاح الإنساني
وكان للعالم كله من منظورنا أن يتحرك ، أو ينبغي له أن
يتحرك ، نحو مثاله الأعلى المشترك .

هذا هو المهدف الأول والأخير من حركة التاريخ
وحياة الإنسان . وليس تحقق المثال جزئياً إلا مجرد خطوة
في الطريق نحو تحقيقه الكلي . ولكي يتحقق هذا المثال في
أفضل صورة فإنه يستلزم على الوحدات الإنسانية (أي
للشعوب المختلفة بمباراة أخرى) أن تتكاتف في سبيل تحقيقه
ومن هنا كان بزوغ فكرة «التمايش السلمي» بين الشعوب
انبثاقاً طبيعياً في نفس شاعرنا ، وفي دعوته لها . ذلك أن
تحقيق الأمل في «كون حالم» يقتضي تضاعف الجهود لتنازلهما
في سبيل تحقيق هذا الكون أو الوجود المطلق السعيد ،
لا بد - بمباراة أخرى - من توحيد الكفاح حتى يتوحد
الوجود . بلاد أن تصبح الأوطان المختلفة وما فيها من شعوب
كالوأنى المستطرفة ، يتألف بعضها ببعض ويتماكب بعضها
على بعض ، حتى تستقر أخيراً هند صورة من التوحدتلافي
فيها وجوه الاختلاف الجزئي ويتحقق مكان ذلك الانسجام
وتد مير جماع في القصيدة التي أشرنا إليها وشيكا من هذه
التصورات حين قال :

وإذا كان محور الإنسانية قد ارتبط بكل رؤى
الشاعر على مستوى الفرد والجماعة فإنه يكون من
الغروبي أن نولي هذا التصور الآن بعض الاهتمام
الخاص « فالزعة الإنسانية ميلة نصف بها كثيرا من
الشعراء في الماضي وفي الحاضر ، ويتسع مدلولها حتى
ليصبح من السري أن يكون هناك شاعر قط لا تشمل لديه
هذه الزعة على نحو أو آخر ، ويمكن - في الإطار العام
لهذا المفهوم - أن اتسمر ذلك ، كالتما ما كانت نزعته
ووجهته ، هو - أول الأمر وآخره - تعبير عن الإنسان .
وكن اتساع مدلول العبارات كثيرة ما يفقدها قيمتها
في تحديد التصورات والأحكام . فلذا قلنا أن جماعاً شاعر
ذو نزعة إنسانية فالتما بالمفهوم الواسع لهذه الميابة
تكون كمن حصل حاصل . ولكن الشاعر يصبح ذا نزعة
إنسانية بصفة خاصة عندما يحدد مدلول الميابة تحديداً
خاصاً ودقيقاً . والمتأمل في شعر جماع يحس بنوعته
الإنسانية بأغص معاني هذه الميابة ، وقد سبق أن رأينا
بعض مقدمات هذه الزعة فيما يتصل بالدعوة إلى تحرر
الإنسان ، الفرد والجماعة ، وفي دعوته للتكاتف بين الشعوب
والتمايش فيما بينها سلمياً ، وفي الحلم أو الهدف السعيد
الذي أراد للإنسانية أن تسمى من أجل الوصول إليه
وكل هذه نظرات ينبثق عليها طابع التجميع . وهي لهذا
قد تشكل البناء النظري لما يمكن أن نسميه مذهب الشاعر
الإنساني . ولكننا نود هنا أن نضيف أن نجاحاً لم يكن
تجريبياً في نظرته وتناوله للقضية بشكل لم يسبق له بأن
ينظر قط في جزليات الحياة الصغيرة التي كثيراً ما يكون
لها مدلول كبير ، على الأقل من وجهة نظر المثني الإنساني
الذي نتحدث عنه . فهناك قصيدة له بعنوان (التت
اتصال) يقدم البناء فيها بعض الصور المباشرة التي يبرر
بها الإنسان عبر الطريق فإذا بها تثيره وتدهر هراً عتيقاً :

كل يوم عصور مير الطريق
توهم النفس بها ثم تسبق
ليس مأزوك حسماً عابراً
أنه في العصور إحساس ميق

هو انسانية قد وصفت
كل نفس بك في دبط وبيق

هذه هي المقدمة النظرية التي يقدم بها الشاعر
لجودة من تلك الصورة التي يصر بها عبر الطريق تصنع
في نفسه اميق الاحاسيس .

هذه للصور الجزئية تكشف بدورها عن الجواهر
الانسانية في الانسان ، وهي في الوقت نفسه وعلى المستوى
الفردى التي هي عليه ، بعد المسحة اللازمة لدى كل من
من شأنهم أن يسموا في الحياة نموذجاً سميداً لبنى
الانسان .

هذه النفقة تسمو لي نفوس الانبياء
وهي في الصلح تنسج حياة في الدماء
وهي للغير طسريق وهي للهب نداء

واذن فلا سبيل لتحقيق سعادة البشر وغيرهم ولوطيد
ممانى الحب والاخاء بينهم الا اذا تحقق للنفس جوهرها
الانسانى ذلك ..

واذا كان شاعرا جماع يلج على تأكيد المعنى الانسانى
للانسان ، كل انسان ، فانه بذلك يؤكد مرة اخرى وبطريق
غير مباشر وحدة الانسانية ، وهو عندئذ يلتقي مع نفسه
فيما سبق ان اكده لنا من ضرورة وحدة الكفاح الانسانى
على المستوى الجماعى . وفي هذا وذلك يرتد شاعرنا
بوضوح الى الاصل العام الاول الذى صمد عنه وهو
«وحدة الوجود السعيدة» .

ولا يتصمر الامر لدى شاعرنا في تصور هذه الوحدة
السعيدة للكون وقد انعكست في وحدة سميدة للانسان على
تحققها في قطاع مرقى من الزمان ، اى في جيل من الاجيال
بل يرجو الشاعر ان تتحقق هذه الوحدة ، او هذه السعادة
في القطاع المطلقى للزمن كذلك « فهو لم يكن يشعر بنفسه ،
او بجيله ، بوصفه وحدة او جزئية من الزمن منسلطة
ومستقلة عن بقية الاجزاء ، بل كان يشعر بالزمن كله ،
مافيه وحاضره ومستقبله ، في وحدة كلية وفي حركة
واحدة دائية . ويمثل احسانه بوحدة الزمن هذه
بوضوح في قوله :

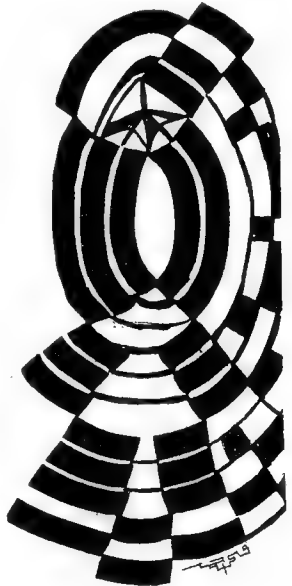
انا من نفس الى شئرى يعتد وجودى

كما يتضح - وان يكن الامر هنا على المستوى الجماعى
القومى لا على المستوى الانسان الفردى - في قوله :

فيا وطن الاحرار حيك خالدا
على الدهر يبدى مظلوما متجددا
اراد لك الماضون مجدا واتنا
لتحيا لتحميا خالدا ومهجدا
وئى بعثنا ضحك الحياة لامة
ومن انكر الماضى فقد انكر القدا

ففى هذا المثال وغيره يتضح لنا احساس الشاعر
بوحدة الزمن ، الذى لا ينفصل عن وحدة الانسان ولا عن
وحدة الوجود .

ويمد فريما كانت هذه هي الصورة المتكاملة للمالم
جماع الضميرى كما قد ينتهى اليه تأمل انسان لم يشأ
ان يتأخر في تصوره لإبعاد هذا المالم باى ظروف شخصية



على أننا نستطيع الآن أن ندرك الغاية الجوهرية
لغة هذا الشاعر ومنحاه في التعبير الشعري إذا نحن
لذكرنا الصورة الجميلة للبناء العنوي لشعره . فالوائع
نراها لغة ينقلب عليها طابع التجريد ، حتى عندما يبرر عن
موافق جزئية . وكان نتيجة ذلك أن قلقت هذه اللغوة
الى حد كبير الطابع المميز الذي يتمثل عادة في بناء العبارة
وتشكيل الصور الجزئية واستخدام الكلمات استخداما
رمزيا خاصا ، فنحن مع جماع نقرا شعرا سلسا مسليا
خاليا من كل عناصر المساجاة ومثيرات الدهشة . انسا
- بعبارة أخيرة - نحن ، عندما نقرا شعره ، كأننا نعرف
عليه للمرة الثانية ، في حين أنه لم يسبق لنا قط أن
قرأناه "

وربما حسبت هذه الظاهرة - من وجهة نظر
معيّنة - ميزة للشاعر ، فاللغة في الفنون القولية هي
- في المحل الأول - أداة توصيل . وتؤكد هذه الأداة
نجاحها في مهمتها هذه بمقدار ما يمثل فيها من شغافية
تنفذ الروح من خلالها الى الموضوع الشعري ، وملاسة
ينزلق عليها التفكير في سر وارتياح .

عز الدين اسماعيل

تصل بالشاعر نفسه . ولهذا يمكن القول بأن هذا
العالم الشعري كان من الممكن أن يكون أكثر تبلورا ووضوحا
وعبقا في الوقت نفسه لو أن الشاعر ذاته أفاد من ثقافته
أفادة حقيقية ، فمما يزال الشعر الذي يضمه ديوانه
الوحيد المطبوع بميدان أن يقدم الصورة الكاملة الحقيقية
للمالم هذا الشاعر ومقدرته الشعرية " وكل من له الف
بالشعر يستطيع - مصداقا لذلك - أن يدرك أن كثيرا من
قصائد هذا الديوان مبتور سواء في آخره - وهو الغالب -
أو في أي موضع آخر .

أما من حيث قدرة جماع على الصياغة الشعرية
فإننا نستطيع أن نقرر في طمأنينة أنه وإن يكن قد ارتبط
معتويا الى حد بعيد بالنزعة الرومانتيكية فإنه من حيث
الصياغة لم يرتبط بمعجم الرومانتيكيين الشعري المألوف .
ومع ذلك فينبغي أن نقرر أنه لم يستطع أن يخلق لنفسه
معجما شعريا خاصا ومنفردا . ولعل إدراكه الشخصي
لوقوفه بين الرومانتيكية والواقعية - يقرر الشاعر في
مقدمته للديوان أنه لا يجرد الشعر من أجنته ، ولكنه
يأبى التحليق في أودية الجهول ومناحات الاوهام - قد
حالف دون استفراده شعريا في معجم أحسد الاتجاهين ،
والتواضع نوعا من الحيطة بينهما - إذ صرح التعبير "

قارئ الفكر المعاصر

على موعد مع ..

هيجل

عهداء الفكر الحديث

عدد ممتاز

تشترك في تحريره الصفوة اللاحقة
من أساتذة الجامعات ، ومن
الكتاب المتميزين .



جدا بعد نجيب محفوظ

مجتمع يعاني دراما التغيير ، ويضع أخلاقياته الاجتماعية ومثله العليا السياسية ، بل يضع معنوياته كلها في آتون ثورة اجتماعية بالغة التأثير ، أما المرحلة الثالثة والأخيرة التي أطلق عليها اسم الواقعة الجديدة ، والتي تبدأ بروايته « أولاد حارتنا » وتنتهى - حتى الآن - بروايته الشهيرة « مرامار » فقد جاءت بعد الثورة .. خروجاً من بقايا المعنويات القديمة ، وبحسباً عن قيم أخرى جديدة سواء في الفن أو في الحياة .

وهذا معناه بعبارة أخرى أن نجيب محفوظ في مراحل الأدبية الثلاث ، كان في أولها انكاساً للثورة الوطنية الكبرى .. ثورة ١٩١٩ ، وكان في الأخيرة انكاساً للثورة الاجتماعية الكبرى .. ثورة ١٩٥٢ ، وكان في المرحلة الوسطى تعبيراً عن فترة ما بين الثورتين ، أقول أن نجيب محفوظ في هذه المراحل الأدبية الثلاث كان تعبيراً حاداً وصارخاً عن واقع مجتمعه في ظروفه التاريخية المتغيرة ، وما هكذا جيل الشباب الذين جاءوا في ظروف أخرى مغايرة ، أصبحوا فيها أكثر انفتاحاً

ان فرق ما بين الجيلين ، جيل نجيب محفوظ ، وجيل ما تلاه من الأدباء الشباب ، هو فرق ما بين التاريخ والحضارة ، أغنى التعبير عن واقع المجتمع في ظروف تاريخية معينة ، والتعبير عن روح العصر في إطاره الحضارى العام .

على مراحل ثلاث

وعلى الرغم من المراحل التاريخية الثلاث التي عاشها نجيب محفوظ وجاء أدبه تعبيراً عنها ، فهي جميعاً مראيا عاكسة لواقع المجتمع في هذه الظروف التاريخية بالذات ، فالمرحلة التاريخية التي تمثلها روايات « عبث الأفعار » و « وادويس » و « كفاح طيبة » كانت تعبيراً عن التيار القومي الفرعوني الذي اتجهت إليه الكثرة الكاثنة في ذلك الحين ، بحثاً في أعماق النفس المصرية وتشبثاً بها في مواجهة الاحتلال البريطاني الجارف ، والمرحلة الاجتماعية التي استهلها بروايته « القاهرة الجديدة » وانهاها برأسته ثلاثية « بين القصرين » كانت تعبيراً عن



جلال العشري

انجولا ، ثورة نيجيريا ، ثورة الكونغو ، ثورة القدس أو ما اصطلح على تسميته بأزمة الشرق الأوسط ، وكلها ثورات تتخذ في ظاهرها الاقتصادي شكل مواجهة الدول النامية لقوى الاستغلال الامبريالي ، ولكنها في حقيقتها الحية تعبير حضاري عن شعور الرجل الأسود والرجل الأصفر بضرورة فرض وجودهما على الرجل الأبيض ، والتعاهما معا فيما أصبح يطلق عليه اسم العالم الثالث .

وفي اجواز الفضاء تكاثرت الرحلات الفضائية حتى استطاعت بالفعل أن تغزو القمر ، وأن تضع على سطحه قدم الانسان ، وأن تعود ببعض من ترابه وأحجاره عاقدة بذلك قرانا سعيدا بين الأرض والقمر ، والدلالة الحضارية لهذا الحدث هي دخول الانسان في عصر حضاري جديد ، لا تقف فيه مبركاته عند حدود كوكبه الأرض بل تتعدى ذلك لتشمل الكون كله ، وليصبح الوعي الكوني سمة من سمات الانسان المعاصر .

أما في ضمير الانسان فقد حدث ذلك الزلزال

على العصر بدلا من انفلالهم داخل معارة المجتمع ، وأكثر وعيا بممركة الحضارة بدلا من اكالهم على حتمية التاريخ .

ولئن جاز لنا أن نضع أيدينا على عتبة زمنية معينة نتخذها مؤشرا لهذا التحول الكبير ، لاستطعنا أن نجدها في عام ١٩٦٧ وما تلاه من أعوام ، لا لأنه عام النكسة فحسب ، وهو العام الذي خرجت فيه النفس العربية من الأطر المعنوية القديمة لتواجه تحديا حضاريا من نوع خطير ، تحديا يجبرها على أن تخوض غمار نقد عنيف للذات ، وأن تضع تراثها الروحي كله موضع الامتحان العسير ، وأن تعيد النظر في مضمونها الحقيقي استبصارا بنواحي القوة واستبصارا لنواحي الضعف . ولكن لأنه بالإضافة الى ذلك العام الذي شهد وماتلاه تحولا جذريا خطيرا سواء في خريطة الأرض أو في اجواز الفضاء أو في ضمير الانسان .

فعل خريطة الأرض تصاعدت الثورات المدوية التي تمثلت في ثورة فيتنام ، ثورة كوبا ، ثورة



حسن محسوب

هذه الشبكة المتداخلة من المواصلات الثقافية واصدء العصر يصبح لزاما علينا أن نتناول انجازات الادياء الشباب في الثلث الأخير من القرن العشرين ، وهي الفترة التي تشهد النهاية والباية معا بالنسبة لجيلين من الادياء ، جيل الرواد الذي يمضي وجيل الشباب الذي يحيي .

يقول نجيب محفوظ اجابة على سؤال من سألته : « من من بين شباب الكتاب - بدون مجاملة أو احراج - يمكن أن يعتبر امتدادا حقيقيا لخط نجيب محفوظ ؟ »

يقول : « أما عن كتاب الشباب فقد قرأت لثلاثة منهم هم : « عبد الحكيم قاسم ، ويوسف العقيد ، وسهير نفا » وقد بدأوا من حيث انتهينا ، أما أين ينتهون فأمر يصعب التنبؤ به ، ولكن الأمل معقود عليهم أو على أحدهم في البلوغ بالرواية العربية الى المستوى العالمي » .

وفي تقديري أنه لو قدر لنجيب محفوظ أن يقرأ هذه الرواية « حلم الليل والنهار » لما تردد في أن يضيف الى هذه الأسماء الثلاثة اسم .. حسن محسوب .

والصحيح ان هذه الأسماء الأربعة استطاعت بشكل ما أن تعلن عن وجودها ، وأن تجاهد جهادا مرييا لكي تقول شيئا بعد نجيب محفوظ . ورغم الطرق العريضة التي وصفه لهم هذا الرائد وهو طريق « تاصيل » الرواية العربية ، فإن المسؤولية الملقاة على عاتقهم لا تقل فداحة وخطورة ، وهي مسئولية « تفصيل » الرواية العربية واخراجها بها من إطار المحلية الى حيث رحاب الفن العالمي .

بعد هؤلاء جيمعا يحيي حسن محسوب بعدا رابعا يضاف الى ابعاد الرواية الواقعية الجديدة ، فلئن كانت الواقعية الجديدة قد اتخذت عند عبد الحكيم قاسم طابع الوصف التسجيلي ، واتخذت عند يوسف العقيد طابعا رمزيا ، وعند سمير نفا ذلك الطابع التجريبي ، فها هي عند حسن محسوب تحلق فوق هذه الأبعاد غير منفصلة عنها ، ولكن آخذة من كل منها متفاعلة معها جميعا في تركيبة عضوية جديدة . فرواياته التي تتناولها الآن « حلم الليل والنهار » لا تخاو من عنصر الرمز ، ولا تتحاشى جانب التجريد ، ولا تفرق تماما في طابع الوصف التسجيلي ، ولكنها تأخذ من كل من هذه الأبعاد الثلاثة على نحو يجعل منها بعدا رابعا .

وإذا كان كل من هؤلاء الثلاثة قد فض بكارته

الباطني العنيف أو البركان الروحي الأشد عنفا ، الذي تمثل في ثورات الشباب على كل ما هو تقليدي ودجماطيقي ومضاد لروح العصر ، وعلى كل ما يقيم الأسلاك الشائكة بين البلد والبلد ، بين اللون واللون ، بين العقيدة والعقيدة ، بين الطبقة والطبقة ، بين المواطن والانسان . وهي وإن كانت ثورات سلبية اتخذت طابع الرفض والتمرد والاحتجاج ، إلا انها تنطوي على قوة المعارضة ، وإيجابية المبحث عن إيديولوجية انسانية جديدة ، تكون أكثر احتواء لمطالبات الانسان المعاصر ، وأكثر تعبيراً عن قيمه ورؤاه ومعاييره الجديدة ، ولم تقتصر هذه الثورات الشبابية على دول العالم الراسمالي بل تصدت ذلك الى بعض دول العالم الاشتراكي وإلى بعض دول العالم الثالث ، مما يدل دلالة واضحة على ان هذه الثورات لم تكن حركة فوضوية ، ولا كانت مظهرها من مظاهر الانحلال ، وانما كانت في صميمها طرحا لمشكلات جديدة لا تجيب عليها مجموعة الاجابات الجاهزة التي ظن التقليديون انهم يستطيعون أن يواجهوها بها كل موقف جديد .

واقع حضاري جديد

في تيار هذا الواقع الحضاري الجديد ، وعبر

التوازن الذي افتقده في حياتي بين ما أريده ..
وما أعيشه بالفعل » .

ومهما بدا لنا في هذه المجموعة من سلبيات ،
فعل أبرز ما فيها انها مجموعة قصص قصيرة
وليست شيئا آخر .

اما مجموعته « التفتيش » التي صدرت عام
١٩٦٧ فليست لها شخصية فنية محددة ، فهي
تنقسم الى ثلاثة أجزاء ، الجزء الأول بعنوان
« التفتيش » والآخر بعنوان « قصص أخرى »
يصل عددها الى سبع قصص ، تسرى فيها جميعا
روح القصة القصيرة ، وتبرز منها آخر قصة
وهي « عباس ومنصور » التي تقارن بين نظرتين
او جيلين من أهل الريف .. جيل قديم كان يرسل
الى القاهرة هربا من تخلف القرية وكسادها .
رجيل جديد يتطلع الى أسوان ويرى فيها خير
ومكسبه ، بعد أن ازدحمت العاصمة ، ولم تعد
تحتفل بالوافدين اليها من القرى . وبعد أن يحقق
عباس نجاحه في أسوان ، يدعو والد منصور ابنه
للأثم على وجهه في القاهرة ، يدعو للتوجه الى
أسوان .. أرض الخير الوفير .. والفد القريب .

ومهما يكن من أمر هذا الجزء الأخير بقصصه
السبع ، ومهما يكن من قدرة الكاتب على معالجة
كل قصة من هذه القصص القصيرة ، معالجة
تتراوح درجة الحبكة فيها بين التماسك الذي يصل
الى حد الآلية « المشككة » و « صخب الصمت » ،
والتلقائية التي تصل الى حد ضياع الرابطة الفنية
« الحلال » و « نفوس غيبية » ، ومهما يكن من
تطور نظرة الكاتب الى مفهوم القصة سواء في
بناء شخصياتها وإبراز ملامحها الداخلية والخارجية ،
أو في إيجاد الاتزان بين عناصر قصصه محافظة
على وحدتها الفنية وأسلوبها اللغوي ، فإن الذي
يقال في أمر هذه القصص السبع انها ضلت
طريقها الى هذه المجموعة ، التي لم يكن يكفي
الكاتب أن يطلق عليها اسم « التفتيش » وانما
كان ينبغي أن يضيف اليها اسم « المنفى » جاعلا
من الاسمين معا « المنفى والتفتيش » عنوانا لهذا
العمل الأدبي .

فهنا « ثنائية قصصية » على جانب كبير من
الطرافة سواء في شكلها الفني أو في مضمونها
النفسى والاجتماعى ، كل وجه من وجهي هذه
الثنائية يحتوي على أكثر من قصة قصيرة يلفها
جميعا مناح فكري وفني عام ، بحيث يشكل منها

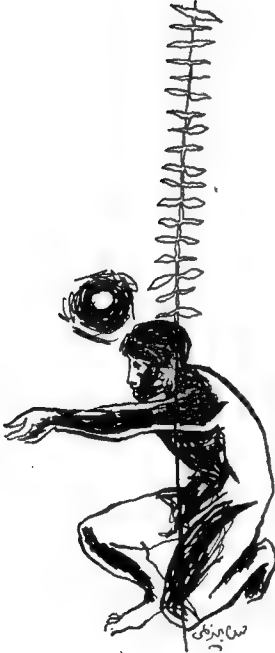
الأدبية في عمله الروائي الأول ، فحسن محسن
على العكس منهم ، كان قد فضاها من زمان في
محاولاته الأدبية المبكرة التي كانت بمثابة
الارهاص بهذا العمل الروائي الأكثر تضجوجا ،
والأبعد رؤية ، فقد طرق هذا الأديب باب الحياة
الأدبية بمجموعته القصصية الأولى « لحظة حب »
التي صدرت عام ١٩٥٨ والتي كانت أقرب الى
تحسين الطريق ، أو كانت مجرد تمرين لأصابعه
الخمسسة ، وإذا كانت هذه المجموعة لم تفتح
لصاحبها باب الحياة الأدبية ، فقد فتحت الطريق
أمام مجموعته الثانية « الكوخ » التي صدرت عام
١٩٦٤ معلنة بحق عن مولد هذا الأديب .

ففي « الكوخ » رؤية واضحة للقصة القصيرة
ومفهوم متبلور عنها ، وفيها أيضا المعالجة العصرية
للمضمون ، فضلا عن الأسلوب المعجول بالروح
المصرى الصميم النابع من جو القرية أحيانا ،
ومن قاع المدينة أحيانا أخرى ، وأحيانا أخيرة من
قلب العاصمة .. من القاهرة .

واتساقا مع هذا الأسلوب الذي هو أقرب الى
روح الشعر كسي الكاتب شخصياته ينسوع من
الكتابة الرهيبة والحزن الشفاف ، ولم يحفل بمالم
الواقع الخارجي مقدار حقاوته بالعالم الداخلي
للإنسان ، فالواقع الخارجي كثيف وضائط ، أما
العالم الداخلي للإنسان ففيه على الأقل إشعاع
الأمل وخضرة الطريق الى السماء ، وكان الحزن
والمرارة وزيف الواقع هو الذي جعل أبطال
« الكوخ » ينطون على أنفسهم ، يجتروا أشواقهم ،
ويحلمون بمالم أضيق مافيه يتسع لكل أحلام
الإنسان .

وكشأن العمل الباكر جاءت « الكوخ » تعبيرا عن
ذات الفنان وتصويرا لهوومه الذاتية وأشواقه
الخاصة ، وهي هموم وأشواق أقرب الى الرؤى
التي تطفو في هدوء ، وأبعد عن الانفعال المضطرب
الذي يصاحب الحركة الخارجية ، ألم يكن دافع
الكاتب الى الكتابة هو هروبه من ظروفه الاجتماعية
السيئة ومحاولته تحقيق التوازن بين العالم
الذي يعيشه والعالم الذي يمتناه ؟! أسمعه
يقول : « في المدرسة .. إزداد إحساسي بالفروق
الطبقية ، ومن ثم دفعتني الضغوط الحادة التي
تعاينها أسرتي ، الى ادمان القراءة هربا من
الظروف الاجتماعية السيئة ، الى ذلك « العالم
الساحر » الذي أجده على صفحات الكتب ...
ومن بدأت أولى محاولاتي للكتابة .. ووجدتني
أواصل الكتابة كعملية خلق ورؤية ، لعلى أحقق

في النهاية وحيدة فنية ان لم تكن متكاملة فلا أقل
من أن تكون متجانسة ، فإذا كانت قصة «المنفى»
تدور في أرجاء المدينة ، فإن قصص «التفتيش»
تدور في جوف القرية ، وإذا كانت الأولى تعبير عن
الداخل .. داخل النفس البشرية في مواجهة كل
أولئك الأغيار ، فإن الثانية تصوير للخارج أو
الواقع الخارجي بكل ما فيه من أشياء وأشخاص .
الأولى رواية لقصة لم تتم ، أما الثانية فقصص
قصيرة تتطلع الى أن تكون رواية !



أما رواية «المنفى» فتقع في أربعة فصول
صغيرة ، وتدور في مجموعة أماكن متصددة ،
وتستعرض شخصيات مختلفة ومواقف متباينة ،
ولبن هذا جميعه يستقطبه «حسام» فتي القرية
الذي هجرها وجاء يعمل بالمدينة صحفيا في إحدى
الجرائد المسائية . وفي هذا العمل يتعرف على
الكثير مما لم يكن يعرفه ، يتعرف على الزيف عندما
يخشى في الطرقات ، وعلى الكذب عندما يرتدى
أزياء الرجال ، وعلى الأذعنة عندما تتحول لتصبح
هي والناس سواء ، ويتعرف على فتاة جميلة تعمل
راقصة بأحد النوادي الليلية فيصدق دعومها ،
وبشهامته الرقيقه يتزوجها ، ولكنها ظلت تمزق
كرامته كل ليلة على موائد الزبائن حتى طلقها
حاسرا بذلك ماتبقى له من أموال . وخاسرا أيضا
ماتبقى له من حب أهله وقريته . ويتعرف على
أخرى تعمل في خلية تنتمي الى منظمة كبرى ،
فيتزوجها أملا في أن يحقق حياته توازنا فكريا
 واجتماعيا ، ولكنه سرعان ما يجد نفسه في
السجن ، وسرعان ما يخرج من السجن ليجد أن
زوجته كانت قد طلبت الطلاق . أما عمله في
الجريدة فيظل شكلا بلا مضمون ، قلما بلا مداد ،
فلا شيء يستفز ، ولا حادثة تستثيره ، ولا تتحرك
في نفسه حاجة ولو اندلعت الحرب بسبب كوبا
أو بسبب توحيد ألمانيا أو بسبب الحفوة بين الهند
والصين « لقد مللت الحياة في القاهرة .. بل
انني كرهت الذهاب الى العمل كل صباح ، لأنني
عندما ادخل المدينة أشعر بأنني ادخل مكانا مقلعا
ملوثا بأشياء غير طيبة » .



وجنى ثماره ، وانما القطن يحنيه الناظر بعرفته
هو ولصاحبة الأميرة ، وتكون النتيجة الجوع
والحراب وهزيمة أى فلاح حتى ولو كان أبو زيد،
وحتى لو رسم صورة السبع على ساعده الأيمن:
« فدادين كثيرة يا دياب .. زرعتها وتقيتنا اللع
والدودة من ورق القطن على نور الفوانيس والكلوبات
.. وطاب الحوصول ، ويضحك علينا الناظر
ويمتعا من جمع القطن ، وزينب ويونس مخطوبين
من ست سنين » .

والقصة الثانية « بنت المليجي » تحي تأكيدا
لهذا المعنى وتصعيدا له ولكن في اتجاه آخر ،
فهي تصور الظلم الواقع على الفلاح والذي لا يقف
عنده وحده ، بل يتعداه حتى يصل الى أهله
وأسرته ، فبنت المليجي تضطر الى العمل في
التفتيش حتى تحول والدها المريض رغم مatalاقه
من ترحيب المحول تارة وترغيه تارة أخرى
ويقف دياب ابن الكفر عاجزا عن الدفاع عن شرف
بنت المليجي رغم صورة السبع المنقوشة على
ذراعه الأيمن .

أما « الولد مخيمر » فهو ابن سليمان سائق
حنطور الأميرة الذي أنقذ حياتها من حية كبيرة
تعرضت لها في الطريق ، ويظن نفسه بطلا بين
أهل الكفر ومقربا لدى الأميرة ، وتضطره الأميرة
في اليوم التالي أن يسوق الحنطور بسرعة كبيرة
حتى ينقلب بهما في التربة ، وتنقذ الأميرة أما
سليمان فيسوقه الناظر الى عذاب الضرب ، والى
الطرد من التفتيش ، فيعود الى ابنه « مخيمر »
بقلا بلا بطولة ، وأبعد ما يكون عن رضا الأميرة .

وتحيى القصة الرابعة صورة مأساوية لعبت
الإقطاع بأقدار الفلاحين ، فالزنتاتي أبو خليفة
يؤخذ ابنه عويس الى الدوار هو وجمع من شباب
الكفر كي يذوقوا عذاب الضرب أمام عيني الأميرة ،
ويثور عويس في وجه « أبو عافية » خفير التفتيش
حتى يقتله ، وبدلا من أن يلقى به في السجن
تصطفيه الأميرة خفرا جديدا ، وتنصبه جلادا على
أهالي الكفر ، وتضطره الأميرة إلى أن يضرب زوجة

وازاء هذا الشلل الذي أصاب قلبه وروحه ،
لا يملك مدير التحرير إلا أن يستغني عن خدماته،
وكم ينظر هذا القرار ، يلوذ حسام بمكان عند
أطراف المدينة ، ينأى به عن ذلك التنين الذي له
الف ذراع ، وليكن هذا المكان ما يكون .. ليكن
منفى طالما انه يبعده عن عذابات المدينة ، وعبثا
تحاول صديقته سهر أن تعيده اليها ، وعبثا
يحاول زملاؤه أن يعيدوه الى الجريدة ، هناك فقط
الفتاة الريفية الساذجة التي تمثل كل مصاني
الحب والخير والأمل هي التي استطاعت أن تعيده
الى نفسه في هذا المكان اللأئي البعيد ، ولكن هناك
يحدث لها ما يدفعها الى الانتحار ، وبورتها يموت
في نفس حسام كل معنى وكل قيمة وكل مثال ،
فلا يملك بعد أن اختلت أمامه قوى المجال ، وفقد
القدرة على الفعل ، وعلى الحركة الموضوعية إلا أن
يهرب الى القوى الغيبية ، الى مقام السيدة زينب
عساه أن يجد في رحابها الأمان .

خامسة القصة القصيرة

وبهذه النهاية الناقصة أو التي لم تتم تنتهي
رواية « المنفى » بفصولها الأربعة الصغيرة ، تبدأ
مجموعة « التفتيش » بقصصها الخمس القصيرة ،
التي تحاول بشكل أو بآخر أن تتربا بزوي
الرواية . وهي وإن اتخذت شكل الخامسة
القصصية إلا أن لكل منها عنوانا جانبيا ، ويلفها
جميعا جو واحد هو جو القرية ، ومصدر واحد
هو التراث الشعبي سواء تمثل هذا التراث في
عادة أو في سيرة أو في قول مأثور . وعناوين
القصص تدل على روحها : هزيمة أبو زيد ، بنت
المليجي ، الولد مخيمر ، الزنتاتي أبو خليفة ،
الشراوة . وكأنها امتدت من تجربة واحدة أراد
كاتبها أن يعبر عن جوانبها المختلفة أو أن يستوعبها
وهو يصورها واحدة بعد الأخرى .

فالقصة الأولى « هزيمة أبو زيد » تدور حول
مأساة الفلاح الذي يحرم من عرق جبينه ومن جنى
ثماره رغم حاجته المأساوية الى هذه الثمار ،
فأبو زيد يمتعه ناظر التفتيش من دخول حقله



دياب ، فيؤلب عليه أهالي الكفر ويحاصرونه أمام بيته مقررين قتله ليلا وعلى مشهد من الجميع ، وأمام استغاثة عويس لا يملك الزناتي أبو خليفة إلا أن يخرج شاهرا فأسمه ليكون مقتل ابنه بيده هو لا بأيدي الآخرين .

وأخيرا تجيء « الشرارة » إذانا بانتهاء هذه الحقبة من تاريخنا الاجتماعي حقبة الاستغلال البشع للفلاح النابت فوق ضفاف النيل ، وللأرض التي استخلصها شيئا شيئا من رمال الصحراء وفيضان النهر . وهي تدور حول «عويس جديده» يجيء الى الكفر هربا من القصر والانجليز اللذين شاركوا في حرق القاهرة ، ويكون لقاءه مع الزناتي الذي يجد فيه بئسا لابنه الذي راح ضحية للأميرة . ويحتضنه الرجل ويأويه ، ويحتضنه دياب وزوجته أم العيال ، ويحتضنه من بعدهم كل أهالي الكفر . وقال لهم الزناتي « انه رجل ولا كل الحال ، حارب الانجليز في التل الكبير .. وفي القتال .. وكان سيقتل الملك .. اعرف ما اسمه يا دياب ؟ اسمه عويس .. اسمه عويس يا رجال ! »

وتعلم الأميرة بخبر الغريب ، فتستدعي الشرطة فوراً لمحاصرة دار الزناتي ، ولكنها لا تفلح في القبض على عويس وإن أفلحت في القبض على الزناتي ، ويساق الرجل الى قصر الأميرة لتلاقي ألوان العذاب ، ولكن ضمير الكفر كله يكون في حالة بظلة وتأهب فلا يلبث الأهالي وعلى رأسهم دياب أن يهبوا لانتفاذ الزناتي ولو كلفهم ذلك حرق القصر وقتل الناصر ومحاصرة الأميرة . ويكون دياب هو الخلد لهذا الحريق ، ويكون دمه هو الزيت الذي توقد به شرارة الثورة .

وبهذه النهاية المؤسمة ولكن في انتصار ، والمتضرع ولكن بدم التضحية وعبر طريق الفداء ، تنتهي محاسبة «التفتيش» التي تتكامل فيما بينها مضمونا وتتطلع من حيث الشكل الى أفق الرواية، والرواية التي تقوم أصلا على تعدد مجال الرؤية . والذي حدا بي الى الوقوف وقفة أطول عند هذه

المحاسبة « التفتيش » هو انهاء بالإضافة الى رباعية « المنفى » تعدان - شكلا - ومضمونا - بمثابة القنطرة الأدبية التي عبر من فوقها حسن محاسب الى حيث عمله الروائي المتكامل « حلم الليل والنهار » فإذا كانت مجموعته الثانية « الكوخ » تعبرا عن « الرومانسية المتهنئة » وكانت مجموعته الثالثة « التفتيش » تعبرا عن « الواقعية اللصيقة بالأرض » فإن هذه الرواية بحق انتقال صاحبها الى مستوى الواقعية الجديدة .

نحو الرواية الواقعية الجديدة

وفرق ما بين الواقعية التقليدية والواقعية الجديدة من الأولى تعتمد على الحياة نفسها من حيث هي مضمون العمل الفني ، فيعد الكاتب الى تصويرها ذلك التصوير الوصفي الدقيق الذي يكشف عن مساراتها القائمة ويبلور أبعادها الراحنة ويستخرج منها ما تتضمنه من قيمة ومعنى، إلى أن الحياة بما تنطوي عليه من أحياء وما يعتمل في نفوس هؤلاء الأحياء من وجدانات نفسية واجتماعية ، فضلا عن محاولة تصوير هذا كله ذلك التصوير الفوتوغرافي الذي يهتم بتفاصيل الأمكنة وهيئات الأشخاص على نحو يومهم القاري. بأن ما يقرؤه حقيقة لا خيال هي مادة الكاتب الواقعي التقليدي ، على العكس تماما مما نجده في الواقعية الجديدة حيث الماعنى والافتكار هي الركائز المحورية التي يدور حولها الكاتب أصلا متخذاً من الواقع وسيلة للتعبير عنها ، بمعنى أن الواقع الخارجي بكل ما ينطوي عليه من حياة وأحياء ، من أحداث وملابسات لا يعود مادة للتصوير بمقدار ما يصبح أداة للتعبير ، فيعد أن كانت الحياة تسبق المعنى الفكري باعتبارها الواقع أصلا ، أصبحت المعاني الفكرية هي التي تتخذ من الواقع الخارجي مظهرا من مظاهر التعبير .

وهذا ما نراه واضحا في « حلم الليل والنهار » فهنا رواية تركز على عدة محاور رئيسية يبدأ

منها الكاتب ويعود إليها أبدا ، مطورا إياها ذلك التطوير الذي يصعد بها في النهاية الى لحظة التنوير ، والفكرة المحورية عند الكاتب هي ضرورة وصل الثقافة بالحياة أو بالواقع العمل الى ، لأن الثقافة ان لم تترجم الى سلوك وفعل فهي ليست أكثر من حشو وثرثرة ، وإن لم تلتمح بأرض الصراع والعمل فهي كنسج العنكبوت يثير العجب بدقته ولكن لا نفع فيه ولا فائدة .

« لأنني فلاح لا يمكن أن أنسلخ من جلدي ، ومن ثم فإن الأرض ، والفلاح المفروس في طينها منذ 2٠ قرنا قبل الميلاد ١٥ قرنا بعده ، وقصة الاستغلال اللا انساني لهذا الفلاح الذي انتزع أرضه شيبرا شيبرا من الصحراء وميضان النهر -» ثم انتزعها منه الحكام والغزاة والولاة والاسطاع ، هذه العنصة التي بدأت تنتهي بل ما تمتلئ من فهو منذ ٩ سبتمبر سنة ١٩٥٢ هي شعبي الساعل ، هي اهم المؤثرات في حياتي . اجتماعيا وفكريا وفنيا .»

وتجسيدها لهذه الفكرة وتصعيدها لها في هذا الاتجاه ، لما حسن محسوب الى فتى ريفي الاصل ضاق بالقرية فهجرها غير حاقده عليها ، وتطلع الى المدينة فيهرته أضواؤها دون أن تزيفه ، وكان عمله بغيره من البرجة الثالثة ، فيمكنه ذلك من الفرجه على المجتمع ورؤية الناس من الداخل ، فإذا أكثرهم رجال جوف ، ضجيج بلا طحن ، مضغ بلا تقذية ، انهم كالنصب التذكاري القائم في ميدان التحرير . . . وحيدا ينتظر اللا أحد ! وكهم آثار هذه النصب فضول الفتى ، كم استغزه وتعداه ، وكهم خيل اليه انه ربما كان هو التمثال الذي تنتظره تلك القاعة ، ولكنها تنتظره حيا كي يشعل في ملابسه النار احتجاجا على كل ما يراه تحت قميصه من زيف وكذب وخداع .

وبدلا من أن يقف فوق قاعدة النصب شهيدا ، وبدلا من أن يظل تحتها منسحقا ، أثر ان يواجه النصب ويتحداه ، فجلس في مقهى مقابل يجتر

صداماته بعالم الواقع . صدامه بالعمل ، وصدامه بالحب ، وصدامه بالزواج ، وأخيرا صدامه بالقرية ، حدث كل شيء في نصف نهار ، قى نصف نهار فقط ، وطارده الاحساس بالعمار والضيق . . . وكمن أصابته حمى ، حمى إعادة النظر في الحياة ، راح يقرأ رسالة واداه أكثر من مرة : « وأعرفك يا ولدي أن الفدائيين بعد أن بعث تراثهما بعق متزين للماقوال الذي أرسلته احذوه بدم البرية ، اصيحا بين عيشين آخرين مثل البرية ، ونحو الى مصرف لادرس المجردة . . . ووجب عليك أن تفعل شيئا لمساعدتي » .

وكمن يقف على حافة عالمين كلاهما يقف على النقيض من الآخر ، وقف الفتى بين المدينة التي تلفظه والقرية التي تناديه ، فسادا بقي له في المدينة بعد أن ضاع العمل وضاع الحب وضاع الزواج ، حتى لا يستجيب للسداء الغري حيث الارض الام وحيث العودة الى الينبوع . ان المبدأ لا يبدأ من فوق ، واسد العاني بن يميني مزين ، وضلالتنا الاجتماعية تنعكس للحبر من عوالم النعريه ، ادن فليبدأ من حيث ينبغي ان يكون المبدأ .

ولكنه لن يعود الى القرية طافيا تحت سطح الماء ، عابرا كل الكباري وكل القناطر ، يطارده السلك حتى يصل الى البحر الصغير ، ثم تأتي موجة من حركة شادوف عم طه أبو جهلوم وهو يروي أرضه على الشاطئ ، فتدفعه الموجة الى بشر الساقية التي تقع فيها أرضه ، وتراه اخته حدى فتصرخ حتى ياتي أبوه ، وينجم كل اهالي القرية ، لا . . . لن يعود الى القرية الا على قميصه ، ولن يلبث طويلا حتى يردم البركة بأحزانه ، ويجرتها بأشواقه ، ويزرعها بتطلعه نحو واقع افضل .

واذا كانت تلك هي خطوط العرض في هذه الرواية ، وهي الخطوط التي سطرها الكاتب في الفصل الأول ، ثم عاد الى تفصيلها وتجسيدها في باقي الفصول ، فهذا معناه ان الرواية لا تبدأ



هو الآخر لزوجته في لزوجة ألام تكتب بلا مدام ،
وعقول تتفيا أى كلام ، وصفحات تسود ولا تقول
شيئا .

وهربا من هذا كله يرتضى « خالد » فى علاقة
عاطفية مع « ليل » الطالبة يقسم الاجتماع
بالجامعة ، ولكنه أعجز من أن يطور هذه العلاقة
ويصمدها ، أو بتعبير أدق أعجز من أن يهدفها
ويمضى بها فى الاتجاه المشروع ، فالارتباط بالنسبة
له أمر صعب وهو لا يزال فى خضم الضياع ،
وليل فتاة عصرية ناضجة تقيس خطواتها وتعرف
تماما ماذا تريد . وهى تحب خالد حقيقة ولكنه
الحب التنظيف الذى لا يهوى بها إلى حضيض
العشيق ، لذلك كان طبيعيا أن تنفص هذه
العلاقة ، وأن تبقى ليل فى وجدان خالد ، كما
بقيت هناء فى وجدان حسام ، الحلم الوردى الجميل
الذى لم تمكنه الظروف من ترجمته إلى واقع ،
أن ليل هى رمز الأرض البكر التى لم تدسها
قدم ، ولم يعشش فوقها إنسان .



من بدايتها الزمنية بل من منتصفها ثم يرتد بنا
الدب إلى الوراء لنعرف الأسباب ، ويعود بنا
إلى الامام لنقف على النتائج ، فالبداية نقطة بين
الماضى والحاضر ، وهى بداية تضعنا مرة واحدة
إمام جسد الموضوع الذى يريد الكاتب أن يكشف
عنه ، ثم تضعنا أمام أسبابه وأخيرا أمام نتاجه .

أزمة الفتى المعاصر

وتعرفا على الأسباب الرئيسة الثلاثة التى
شكلت أزمة هذا الفتى ، الذى وإن أخلق عليه
الكاتب اسم « خالد » إلا أنه لا يستطيع أن يخفى
فى داخله ملامح « حسام » بظله القديم فى
« المنفى » فخالد هو الآخر ضائق بعسله فى
الجريدة المسائية لا لأنها جريدة من الدرجة الثالثة ،
ولكن لأنها تقربه من ألوان الكذب والزيف التى
يعيش فيها الناس من حوله ، حتى كأنهم زيف
على هيئة بشر ، وخداع فى صورة حركة ، والعمل

« التفتيش » لأنه رفض أن يضرب المزارعين .
 واما « هوانم » فهي امرأة في حوالى الخامسة والثلاثين فيها واقعية الرجل وفيها انوثة المرأة ، فهي كالرجل وسط أهالى القرية ، ورثت عن أبيها معمل الألبان ونجحت تماما فى ادارته حتى جمعت لنفسها ثروة كبيرة ، وبذلك أصبحت مطعما بالنسبة لأخيها وزوجته الأول يطعم فى المعمل ، والآخرى تريد أن تزوجها من أخيها حرصا على هذا المال ولكن « هوانم » امرأة قرويه واعيه ومتطلعة لتدرك هذا كله ، فترفض الزواج من « حى بعا » بل وترفض الزواج من « عسيه » ولا يستهويها الا خالد الفنى . اما خاند فلا يقبلها على الاطلاق ولا يرفضها على الاطلاق ، يقبل فيها ما يذكره بليل . فتنهت بنفسها وإيمانها بعملها واصرارها على النجاح ، ولكنه يرفض فيها الأناى الطاغية التى تذكره بأشياء أخرى .

على أن هموم « خالد » أعصى من أن تذيبها سخوه هوانم ، فاصلاح الارض أهم عنده من أى شيء آخر ، وما يرتبط بتاريخ الارض أهم عنده من كل شيء ، فها هو يكتب جريدته بالقطعة حتى ينق ما يتقاضاه على اصلاح الارض ، وما هو يجلس الى « أحمد عبد الكريم » مفتى القرية ليحكي له عن نشأة القرية ، وعن أصل العائلات المعروفة وعن الأيام التى عاشها وهو عسكري بطروش فى الجيش ، بل واثرت من هذا . . . حتى نه عن ثورات العلاحين فيما قبل الاحتلال الانجيزى . . . عن أول ثورة زراعية قامت فى الصعيد عام ١٣٥٣ زعماءه « ابن الأجلد » ، وعن ثورة البحيرة التى لما فيها العلاحون الى احراف القمح واحصاه لاجبار المالك على النزول عن الحراج ، وعن ثورات أخرى كثيرة قامت فى جميع ارجاء مصر ، وكان الفلاحون يضطرون فيها الى تجويع العاصمة انتقاما من حملات التنكيل التى كان يشنها عليهم المالك .

ان « أحمد عبد الكريم » هنا ليس « العرضاى » الذى تصوره « خالد » ، وليس المفتى الذى تصوره أبوه ، وانها هو ذاكرة المرأة الواعية ، وديخ البلد الذى لا يفهم ، وما أشبهه بالعشرات الاغريقى القديم ، الذى يعرف كل شيء قبل وقوعه ، ويحفظ كل شيء بعد وقوعه ، انه ضمير القرية وصفحات التاريخ . . . قلت لك يا ولدى ان من بينى ثقافته على الكتب وحدها يتجهذ المهن أن يكون مرنا . يقرأ ، ويساير الحياة بتجاربها اليومية . .

وكرد فعل طبيعى للعلاقة العاطفية التى اجهضت ، قرر خالد أن يرتقى فى جسده أى امرأة تقابله ، وأول امرأة ، لتكون المهن أن يجد فى بيتها الماوى ، وفى مطبخها الاكل ، وبين فخذها الباب المفتوح . :نها ليست انش من مطلب بيولوجى كالميوان يلتهن الطراد فيقع على أول جيفة تصادفه . ولكن المرأة بعد أن غدر بها ورجان سابقان ، لا تملك ألا أن تكل صاحبنا الثالث فتجعله يوقع لها على شيكات بنون رصيد حتى لا يفكر فى الفرار ، وهذا هو ما اضطر والده الى بيع تراب العدائين انقادا لايته من برائن هذه الزوجة . تماما كما حدث بالنسبة حسام الذى اضطر الى الزواج من راقصة كباريه كانت تهدر كرامته كل ليله على موائد الزبائن ، ولكن خالد على العكس من حسام ، لم يلفظ الواقع المرير هربا الى عالم غيبى ولكنه افر العودة الى الينبوع ، الى حيث يستطيع أن يبدأ من الجذور .

وفى القرية يتعرف خالد على الأهالى ، ويتعود على العمل مع أبيه فى الارض ، وصحيح أن ارض أبيه « العناني » أصبحت رمزا للدار أو شيئا اشبه بالمرأة العاقر التى تتنذر بها نساء القرية ، وصحيح أنهم جميعا يعرفون قصته التى دانت سببا فى هذا كله ، ولكن الصحيح أيضا أن « خالد » استطاع أن يعلو على عاره ، وان يتو على جراحه ، وان يعمل جاهدا على اصلاح الارض واعدادها للزراعة من جديد ، وما أشبه خالد « بهويس » فى مجموعة « التفتيش » . . . « عويس » القديم الذى جب على أهله العار لارتباطه بالامره . و « عويس » الجديد الذى ترك القاهرة وعاد الى القرية لينعت فيها حياة جديدة .

ويحدث له ما يجعله أكثر التصاقا بالقرية وأكثر اقترابا من الأهالى ، يجسد ذات صباح « عطية » مقتولا فى أرض أبيه ، ويذهب لابلع الشرطة فيلقى القبض عليه وعلى أبيه تحت ذمه التحقيق ، وفى الحجز يتعرف على « هوانم » وأخيها « عطوه » ليجد فيهما مفتاحا للجريمة ، وليست الجريمة بذات أهمية محورية فى الرواية والا تحولت الى رواية بوليسية ، وانما المهن هو اتخاذها مناسبة للتعرف على بعض الملامح السلوكية فى حياة القرية ، اما عطوة نفسه فيذكرنا « (عطية) » القديم فى خاسية « التفتيش » غير انه هنا فى « حلم الليل والنهار » يكتب أبعادا جديدة ، فعلى الرغم من انه قتال قتله ، وعلى الرغم من انه أتبم البوليس طويلا ، الا انه لم يصب أحدا من أهل قريته بسوء ، حتى لقد ترك العمل كغيره فى

شيء . انها ليست معركة كلمة ولكنها معركة فاسي ، أو معركة تتحول فيها الكلمة الى فاسي !

وبالفعل يخوض خالده معركة الأرض ، وكلمات هوانم تدوى في أعماقه « أنت قادر على أن تجعل الأرض تجعل في أحشائها لو عرقت فوقها ومنحتها الخصوبة ؟ » ويخوضها معه بركات ابن جاره أبو جهنم وخطيب أخته هدى . وبمقدار ما وفق الكاتب في تصوير « المفتي » مثلاً للبعد السياسي ، والعناني مثلاً للبعد الاجتماعي ، وفق هنا أيضاً في تصوير بركات مثلاً للبعد الحربي أو العسكري . وإذا كان المفتي والعناني كلاهما تعبيران عن جيل مضى ، الجيل الذي واجه المحتل الاجنبي بالثورة السياسية والاجتماعية ، فإن بركات هنا والى جواره خالده هما التعبير الرمزي عن الجيل الحاضر ، الجيل الذي يواجه العدو الخارجي في آتون معركة حربية وحضارية .

وتعود الى بركات لنجد مثلاً حياً تلجئندي المضري المعاصر الذي خاض معركة اليمن ، وحارب في سيناء ، وما هو في طريقه الى السويس ليتدرب على السلاح الجديد ، وفي جبينه آثار رصاصه ، وعلى فمه عبارته لا ينف عن زبدهما لما لو كانت تنسيدها : « لا يهم ان اهرب ، المهم ان يرحب السنسنا ويترجح الدبوس » .

ليبريت هو الآخر إنما يخوض معركة تحسد نبوي ، معركة حياة أو موت ، فاما أن تعود لأرض ويعود كل شيء ، واما ان نضيع الارض ويضيع كل شيء ، انها ليست معركة فاسي ، وبهذه معركة مدع أو معركة يتحول فيها الناس الى مدع !

أما قرانه علي أخت خالده ، وقبل سفره الى الجلبسة بالذات ، فلا يغفل عن دلالة رمزية ، ودلالته هي تلك الرابطة الدنوية المقدسة بين الجنبندي في المعركة والفلاح في القرية ، كلاهما يناضل من أجل هدف واحد . . الأرض .

وبراعة فنان حقيقي ، عمد الكاتب الى تجسيد هذا المعنى في شكل الرسالة الأولى التي أرسلها بركات من الجبهة بعد معركة المدافع التي دمرت فيها صواريخ العدو : « نسيت أن أقول لك يا خالده الفتى ، أنني عندما أعود سأدفع مهر هدى ، وأرجو أن توافق على أن المهر هو مهر ديونكم للحاج الرايي » وهذا معناه أن تحرير أرض القرية رهن بتحرير أرض الوطن .

على أن القيمة الكبرى لشخصية « احمد علي الكريم » التي وفق الكاتب في تصويرها ووظيفتها ، هي انه مركز الثقل السياسي في الرواية ، الذي يتكافأ مع « العناني » باعتباره مركز الثقل الاجتماعي ، فيه تبلور ملامح ثلاثة اجيال متعاقبة من تاريخ مصر ، اجيل الذي حارب بالنسيب مع جيسي عربي ، وقابل في ائل الدبر وسو جيسل اديب ، وجيل الذي خرج في ثورة ١٩١٦ يهبط ضد الانجليز وضد السنسنا ، وهو جيل الرجل نفسه ، وجيل الذي انهزم في سيناء ، وانسحب في نصف نهار وهو جيل الابن .

وتدعو لي أن أعيش أكثر . . لماذا ؟ لقد عاد ابني الابن مخيم هاريا من سيناء ، كانت ثيابه ممزقة ، وأفداهه متورمة ، لان مدعورا فانار . انعرف ، لقد طردته من داري ، وأوصيت لي اهلي بالا يسير في جنازتي اذا مت .

معركة الأرض والفلاح

وكانما الأحداث على موعد مع نداء الرجل ، فما ان يخرج « خالد » من أزمة مقتل « عيسى » حتى يواجه أزمة أخرى جديدة ، لقد اعرفت انيائه أرض ابيه وحولتها الى مستنقع ، وضاع محصول الارز الذي تعب في زراعته ايأما طويله ، بعضه انسحب مع المياه الى المصارف ، وما بقي كان نالجت المغاة في الطين ، وهكذا في نصف نهار ضاع كل شيء ، وتجسدت أمام خالده أبعاد المأساة ، فلا نقود معهم لشراء شتل أرز آخر ، ولا وقت لزراعته أرز جديد . فالأرز لا يمكن زراعته بعد مواعيد بشهر ، وإن جاز ذلك في أية أرض أخرى ، فهو غير جائز في هذا المستنقع أو في هذه البركة . لابد إذن من اصلاح الأرض ، وعيها يحاول خالده مع أبيه العناني وجاره أبو جهنم وابن جاره بركات أن يجدوا مخرجاً من هذه الأزمة ، وأخيراً لا يجدون المخرج الا في رحن الأرض ، وشراء تراب وسبخ وحطب وقش بالمبلغ كله حتى تتحول من بركة خراب الى أرض صالحة للقطا . ويعطيهم الرايي مائة وعشرين جنيهًا على أن تعود له مائة وخمسون أو تعود له الأرض ، وهكذا يصبح لزاماً على خالده أن يخوض معركة حقيقية ، لقد أصبحت الأرض تشكل تحدياً خطيراً بالنسبة له ، فاما أن تعود الأرض ويعود كل شيء ، واما ان تضيع الأرض ويضيع كل

الاقطاع ، لأنه بانتهاء نظام « العمدية » تنتهى من تاريخ القرية كل متبقيات مرحلة اجتماعية ذهبت ولكن تعود .

تحرير الأوض وتحرير الإنسان

إن تحرير الإنسان من الخوف ، هو الذى يؤدى الى تحرير الأرض من الرحمن ، وللهاماً يؤيدان بالضرورة الى تحرير الوطن من العدو الخارجى . إن ارض **العناني** ليست وحدها التى تحتاج الى اصلاح ، وإنما الغرية كلها فى حاجة الى اصلاح ، ولما إن ارض **العناني** لن تلد الزرع وتؤتى الثمر الا اذا اصلحت ، تدرك القرية لن تنتعش فيها بالحياة الا اذا أعيد بناؤها من جديد ، فأرض **العناني** هنا هي التعبير الرمزي عن الغرية ، وعن البلد ، وقتنا جميعاً .

وبنوع من التنوير الشعارى الجليل ، ينهى حسن محسن روايته بأروع ما فى الحياة من معنى .. ميلاد ، ميلاد الأزرع ، وميلاد الحيوان ، وميلاد الأمل فى أعناق الإنسان ، فها هي « بلورية » أخت « بوكات » تهلل فى وسط الحقل فرحة بجوامعها التى تلد ، ويسرع والدها ومعه **العناني** الى عريشة الجسائم ليجدبا رأس العجلة ، وتسرع بلورية الى جسى الأرض لتنتزع بصلتين تكسرهما الرتمسج يهما ألب العجلة ، لتنتزع راحتى تتطوى وراحت أمها تلحسها بلسانها فى لهفة شديدة .

« شدنى وجه بلورية » كانت فرحة ومودة ، خلق قلبى ، انطلقت أجرى فى المسقى الذى يمتد فى أرضنا بطولها ، فى منتصف المسقى توقفت ، كأن الاحساس بروعة الميلاد يهزنى ، انحنيت حتى أقترب وجهى من تراب الأرض ، كانت البراعم تشيل التراب ، ترفعه ببطء .. ببطء .. فى لحظة الميلاد العظيمة ، خيل الى أن الأرض تتعطى ، وباطنها يفرج ، فينبطل الزرع الأخضر بأوراقه الصغرة المرتعشة فى نسبات الصيف » . نعم ، إنها أرض **العناني** ، لقد ولدت من جديد . ويوم يعود خالد الى عمله فى القاهرة لن يصاوده تمثال المنتحر من فوق النصب التذكارى المقام فى ميدان التحرير ، وإنما ستترأى له صورة تمثال آخر يوضع فوق هذه القاعدة ، ولابد أنه سيكون تمثالا يرمز الى كل معانى التحرير والميلاد والحياة من جديد .

جلال العشرى

وفى اتساق مع هذا المفهوم وتعميق له فى نفس الاتجاه ، تتحول أرض البركة الى معسكر للجيش الشعبي ، يتدرب فيها الشباب على الدفاع المحلى ، وأرض البركة تلك هي الأرض التى تقع عند مشارف القرية فى الناحية القريبة من المقابر ، وهي أيضا الأرض التى لم يصلح ترابها بعد لأن تقام فيها المدرسة الجديدة ، وهذا معناه أن القوة هي الأساس الحقيقى للعلم ، وإن المعسكر هو الذى يعد الأرض لكي تقوم عليها المدرسة ، أما اختيار الناحية القريبة من المقابر أرضاً للمعسكر ، فلأنه الايدان بالبعث الجديد ، والعودة الى الحياة مرة أخرى .

ووعياً من الكاتب بالعلاقة المتبادلة بين معرفتى « التطهير والتحرير » أعنى التطهير الاجتماعى والتحرير الوطنى على اعتبار أن تطهير الجبهة الداخلية ضرورة لازمة لتحقيق النصر الخارجى ، كشف الكاتب من داخل الرواية عن الجرثومة الخفية وراء الصراعات الاجتماعية الظاهرة ، والحلافات الشخصية الطافية فوق السطح ، فالمسندة بمقاليته الرجعية وسلوكه الانتهازى ومترسبات الاقطاع فى وعيه الباطن هو الجرثومة التى تتذاتر فى أحشاء القرية وتلد الجوع وتورث الخراب ، وهو الذى أوعز بمثل عطيه وسستر على النافل حتى يوقع الخوف فى قلوب الناس ، وهو الذى أوعز الى الأهالى بأنه على اتصال برجال الحكومة وكبار الحكام حتى نجح فى الانتخابات ، وهو الذى ساعد بالكتير من أمال احد الأحزاب القديمة التى حاولت انتهاز النكسة ، وهو الذى قدم الرشوة لمن قاموا بمعاينة أرضه حتى لا تقام عليها المدرسة .

وكان مما يتفق ومنطق التطور الاجتماعى أن تكون تعرية العمدة على يد أمين الاتحاد الاشتراكي، الذى كشف عن فضائحه أمام الناس وفى أثناء المعركة الانتخابية ، الأمر الذى أدى فى أثنائها الى عزل العمدة . واختيار أمين الاتحاد الاشتراكي بالذات قطبا للصراع الدائر مع العمدة ، له دلالة الرمزية ، فالصراع هنا ليس بين شخصين أو بين منصبتين بمقدار ما هو صراع بين أيديولوجيتين متضادتين تقف على النقيض من الأخرى فى السلوك وفى الهدف . وكشف العمدة علنا أمام الناس له أيضا دلالاته السيكولوجية ، فهو أشبه « بالتطهير » النفسى الذى اعتزل فى وجدان أهالى القرية محررا قلوبهم من الخوف ومطلقا كلماتهم فى كل اتجاه ، فلم يعد العمدة رمزا للسلطة ولا تجسيدا لبقايا

ما وراء رواية الزمن

سعد عبد العزيز

من الواضح أن لكل عصر تصوراتَه الخاصة، وأفكاره التي يلتزم بها، ورؤيته التي يشرف من خلالها على الأشياء .. لكن عصرنا من العصور لا يثبت على تصوراتِه، وأفكاره، ومفكراته أبد الأبدنين، وإنما نراه يعيش على معطياتها وافرازاها، حتى إذا استهلكها، واستنفدها تماما، راح يتحول عنها، ويذهب فيها، فهي لم تعد تفي بحاجات العصر ومطالبه، الأمر الذي جعلها تبدو كأثر تقليدي من آثار القرون .

ومن الواضح أن عمل المفكر هنا إنما يتمثل في تحليل تفكير عصره، واستنباط خصائصه الإنسانية الفريدة، وهو فوق ذلك، يسعى إلى كشف عناصر التفسير التي تدفع عصرنا من العصور إلى التحول والانتقال، وبالتالي، فهو يحاول أن يتابع تلك العملية الديالكتية التي تتحكم في تشكيل، وتوظيف البنائيات الذهنية والصورية التي ينتمي إليها العصر . وإذا كانت مهمة الفيلسوف منذ أرسطو حتى الآن تنحصر في إقامة نسق ذهني يرمز إلى عالم الأشياء ويعمل على تفسير ظواهره، فإن الروائي في استطاعته أيضا أن يفسر هذه الأشياء تفسيراً خيالياً وجدانياً، مستعينا في ذلك، بحاسته الفنية التي تمنحه قدرة على ابتكار عالم جديد يفيض بالحياة وينض بالصور والأشكال والألوان .. وعلى هذا، يمكن أن تتحقق مهمة الروائي هنا في خلق وسائل جديدة يستخدمها من أجل تغيير حساسية الإنسان، وتوسيع مداركه، وإضافة أبعاد جديدة للتجربة التي يعيشها .. وبذلك يمكن أن تكون « الرواية » مغامرة في عالم مجهول .. مغامرة تكشف عن ظواهر جديدة لا يمكن أن تدركها العين المجردة، وتنبئ بعلاقات فذة بين الأشياء لا نستطيع أن نفطن إليها في ضوء الواقع، ومن ثم فلكي يحقق الروائي روايته الأدبائية، لا يتورع عن تحطيم الصورة الميكانيكية للعالم، ولا يتردد في التمرد على قانون الحاذية الذي يقاوم الانطلاق والتطيق، والذي يشد الإنسان إلى الأرض، ويفرض عليه الانظام في حركة آلية رتيبة . وإذا كنا نتمثل « العمل الفني » في تلك العملية التي يتم من خلالها تكثيف بعض المؤثرات السائدة وتشكيلها تشكيلا جمالياً يوحى بروية جديدة، فلا غرابة إذا رأينا « الرواية المعاصرة » تستوعب تجربة العصر، وتعمل على تغيير معطياتها، وتوسيع حدودها إلى درجة أنها تدخل في نطاقها ألواناً عديدة من الخبرة الإنسانية .

ويعتبر تحولنا من النظرة الاستاتيكية

● إذا كان الروائي المعاصر يصور دائماً أن للأشياء من الوجهة بقدر ما لها صفة طرقه استخدام ، فلا غربة إذا رأينا هـ سبغ روايته بطريقة فذف فكشف دائماً عن وجهه جريد صه ووجهه الحياة .

من قيودها العلية ، فلم يعد أحدها معلولاً لعلة سابقة عليه ، وإنما صارت علاقة الشيء بالأشياء الأخرى ممثلة في ارتباطه بالعملية الكلية للعالم . فإن شيئاً لا يوجد تلقائياً ، أو مكتفياً بذاته ، وإنما يوجد على أنه جزء من مجموع وحسب ذات متعاقلة . . فهو يمثل واقعة من وقائع الماضي التي ما تزال كأنية ، وستظل هكذا ما شاء لها الزمن . . ومن ثم ، فيمكن أن تمثل الزمن هنا في تلك القوة التي تفرز في الأشياء تدريجياً حتى إذا تلاشت واختفت ظهرت أشياء أخرى نأخذ مكانها ، وتؤدي دورها من جديد .

تلك هي عملية التطور الدائرية ، التي صارت محور تفكير العلماء ، والمفكرين ، والشعراء ، والروائيين . فقد راحوا يفسرون الأشياء في ضوءها ، بعد أن تردوا على العقل الذي أصاب علمهم بالجمود والثبات . . وعلى هذا ، يمكن أن تنتصر الحركة على الجمود ، فهي بمثابة النبضة الحية التي تجعلنا نميز بين الحياة والموت . . ولم تكن هذه الحركة ذات نزوع عشوائي متخط ، وإنما هي حركة ديانكتية هادفة ، فهي تدفع الأشياء إلى الوجود ، والتطور ، كما أنها تستبد بها ، وتجعلها تتقلص ، وتبدل ، وتنمى . . ولعل ت . س . اليوت ، يصور هذا المعنى أسدق تصوير حين يقول : « مولد ، واتصال ، ثم مسوت ، تلك هي كل الحقائق حين تلق المسامر في النعوش ، مولد ، واتصال ثم موت . . » .

للأشياء ، وسعينا إلى تحطيم ثوابتها المقدسة ، انقلاباً خطيراً في نظيرية الإدراك ، فقد أمكن للكاتب الروائي - في ضوء رؤيته الجديدة - أن يضع يده على جوهر الأشياء . . أعني أنه استطاع أن يكشف عن مفهوم الحركة في الأشياء وعلى هذا ، صار العالم أشبه بكانن ينبض بتلك الحركة الدائرية التي تمنح الأشياء تفرها ونموها وتحولها ، والتي تتمثل في أجلى صورها ، في ذلك الصراع المرير الذي ينشعب أظافره في الكائنات فيعمل على محوها ، وتلاشيها ، لكي يظهر أنواعاً جديدة تحل محلها ، وهكذا تجري دورة الحياة باستمرار . . وإذا كان ذلك كذلك ، فحتم علينا أن نرفض فكرة « المثال » الذي يعبر عن الحقائق الأزلية الأبدية ، فلم يعد عالمنا محصوراً في مقولات أرسطية ، أو في طبائع نيوتن الثابتة ، وإنما صارت ظواهره حركة ، وتطوراً ، وصراعاً ، وخلقاً مستمراً . . فأنشئ هنا لا يتألف من هيولى ، وصورة ، وهو ليس ظلاً لمثال ، أو حزمة من أفكار ، أو امتداداً في الخارج . . ولم يعد مقولة من مقولات العقل النظري ، أو ترسا في عجلة الكون ، له وضعه المحدد ومجال حركته الخاصة ، وإنما صار الشيء واقعة تعيش في لحظة زمنية معينة ، لحظة تضم جميع المؤثرات التي صادفتها منذ بدء ظهورها حتى بلوغها تلك الصورة التي هي عليها الآن . . وبالتالي فهي لحظة كلية تحوى جميع اللحظات التي تراكمت في جوهرها على مر الزمن . . فلا غربة إذا رأينا الأشياء هنا تتسلخ من روابطها الألية ، وتتحور



د . ك .

وانما هو كائن بجسم مبدأ الحركة في الوجود ..
كائن يمكن تفسيره في ضوء تطوره وارتقائه
لا في ضوء تلك الحالة الاستاتيكية المائلة في
« الحد الأوسط » في تعريف « باسكال » الذي
مؤداه : **إن الإنسان إنما هو حالة وسطى بين**
التزوع الحيواني ، والتزوع الروحي ..

فواضح أن هذا التعريف لم يعد مقبولا الآن،
ذلك لأن كلاً منا إنما يتبدى في صورة وحدة
ديناميكية مركبة .. وحدة تطوى في ثناياها
دوافع متصارعة متشابكة متداخلة لا تخضع
للفصل ، أو التقسيم ، أو التصنيف .

وجدن بالذكر ، أن هذا التصور قد انعكس
على الأساليب الأدبية السائدة في الشعر
والرواية والدراما ، فقد استطاع رواد الأدب
العاصر أن يفككوا آليات الشعور ، مستخدمين
في ذلك لغة تكشف عن رؤاهم الباطنة ، لغة
مشحونة بالطاقات الانفعالية الحادة التي تعمل

الديالكتيك في الرواية

وفي ضوء هذا التصور ، أمكن التأليف بين
الشيء وتقيضه ، والجمع بينهما في وحدة
لا تنقسم ، وبمعنى آخر ، أمكن أن تكشف عن
وحدة النفاثات التي يضمها الشيء الواحد ..
والتي يعمل بعضها على الإبقاء عليه ، ويعمل
البعض الآخر على نهشه ، وتلاشيهِ .. ومن
خلال الصدام بين هذين التقيضين يتولد الصراع
الدرامي الذي يدمغنا بالتغير ، والضرورة ..
الأمر الذي يجعلنا نبو في شكل عملية مركبة
لا تنطوي على تلك التطورات السابقة التي طرأت
علينا فحسب ، وانما تنطوي أيضا على بذرة
التغيرات التي يمكن أن تتعرض لها في المستقبل .
وبذلك استطاع الإنسان أن يهتك ذلك القشاء
الصورى الذي كان يتلبسه ، وأن ينطلق من أسر
ذلك القالب المقول الذي كان مفروضا عليه ،
فهو ليس فكرة مجردة ، وليس شيئا ثابتا ساكنا



١ • همنجواي

على تفجير الواقع ، وتحطيم حالة الجمود ، والرتابة الضاربة عليه *

ويهمنا أن نركز الضوء على هذا الاتجاه الجديد في مجال الرواية .. فقد جاء مناقضا لاتجاه الروائيين الكلاسيكيين الذين اكتفوا بأن يقفوا في نقطة السكون المطلق ، فكانوا يصبون مادتهم الفنية في قالب روائي له من الشبوع والذبوع ما يجعله شيئا ثابتا ، متسورا ، مقدسا .. فهو يتسم بالسمة النموججية ، والعمومية .. فلا غرابة أن يستجيب الروائي للقواعد الفنية التي يتضمنها هذا القالب الفني، فنراه دائما يتوخاها في كتابته .. ومن ههنا القواعد ما نجده مالا في حتمية تصوير الصالح وهو في حال من السكون والثبات ... فالشخص هو هنا لابد أن تسير وفقا للمعالم الثابتة التي يعدها الشكل التقليدي .. أي لابد أن تكون ترجمة لتلك الحوادث التي تجرى في الماضي ، والتي توحى بالعلاقات المنطقية ، والوصلات الانسانية ، والحقائق الخالدة .. وبالتالي فحتم

على الروائي أن يحكي من خلال عمله ، أمورا عاشها الناس ، وفكروا فيها من قبل ، أنه يحكي من تلك اللحظة التي لا يرى فيها سوى تلك الصلة التي تصله بالأشياء حين تدوب تحت نظريه ، وتستحيل الى حزمة من الأحاسيس والمشاعر وهو حين يفعل ذلك ، انمسا يحقق دواعي عصره ، فهو يتأثر بمنابر الطبيعة ، ويتأثر بالأحداث الخارجية ، والقضايـا الانسانية .. كل هذه التأثيرات يسوقها الثبا في قالب صوري مصقول ، قد استوحاه من الفكر الأرسطي الذي يتسم بالزعة الدوجماطيقية .. فالأحاسيس هنا تسير على نمط واحد ، فهي إما مفرحة أو مؤسفة والشخصية لا يمكن إدراكها إلا في ضوء خيرها ، أو شرها ، واللون أما أبيض أو أسود .. **الفصل الخامس بين التقيضين دائما .. فهو يفصل فصلا قاطعا بين الماضي ، والحاضر ، وبين الحقيقي ، والوهمي ، وبين الحياة والموت وقد يستخدم الروائي الزمن هنا ، كقوة ميكانيكية تعمل على تصنيف العناصر ، وتنظيمها في سياق**



ج . جويس



م . بوست

ولا غرابة أن يستخدم الروائي في هذا الصدد ،
تكنيكاً جديداً لم تعرفه الرواية التقليدية من
قبل .. تكنيك يتحول من أليسة نيوتن الى
النسبية العامة ، حتى يتسنى له التعبير عن تلك
الأنواع المختلفة من الوعي .. ذلك لأن تيسار
الوعي قد يتخذ في مساره أحوالاً لا شعورية
متباينة .. منها الحاد ، ومنها البسيط ، منها
ما يبلغ درجة موجلة في الغموض ، والاغراب ،
ومنها ما يطفو فوق السطح ناصعاً جلياً .

ومن الضروري أن نذكر أن رواية الزمن ،
لم تجد ترحيباً لدى القراء في بادئ الأمر ، ولعل
ذلك يعتبر أمراً طبعياً ، فمن الملاحظ ، انسا
نقف دائماً موقفاً معارضاً لكل شكل فني جديد ..
فنحن مثلاً نحب ذلك التحول الذي يطرأ على
الاشكال الفنية ، لكننا من ناحية أخرى ،
نستهجنه ولا نألفه بسهولة ، وهنا يكمن الصراع
بين القديم الراسخ ، والجديد الذي يحتاج الى
رسوخ واعتياد .. فإذا كنا نتعاطف والقيم
التي صارت لها صفة الألفة ، والثبات ، فإن
مبدأ التغيير الذي يتعرض له عالمنا في كل لحظة
انما يدفعنا الى تقبل فكرة التغير والتعدد ،
والا صارت أساليبنا السلوكية ، والذهنية ،

خاص ، وهو يتخذ من الزمن جسداً سميكاً
يحول دون اقتحامنا لعالمه الفني ، فنحن
لا نستطيع أن نرى ما يجري في جوف الماضي
الا بواسطة مينييه التي تبصر ما يترى أمامها من
خلال تلك النافذة التي أفردتها لنفسه قط ..
وبذلك أصبحت الرواية مصادراً للذكريات
ونكتب .. تلك الذكريات التي يجعلها الى
مدرجات ذهنية تفضع لقوانين الرؤية ،
والإدراك .

الوعي وجوهر الحياة

ولما كان وعينا لا يسير على وتيرة واحدة ،
ولا يجوز عليه التجانس والاتساق في مساره ،
لانه يتشكل وفقاً لطبيعة المنبهات التي تتواتر
الينا باستمرار ، سواء من الداخل أو الخارج ..
ولما كان هذا الوعي يمثل بالنسبة الينا جوهر
الحياة ، فلا غرابة أن تجيء « رواية الزمن »
صورة صادقة لتيار الوعي الذي يجسمه الروائي
في شكل شخص متنوع فريدة ، تتحرك أمامنا
بدائع من قوة الشعور ، أو اللاشعور ..



د. شوكت

والفنية ، اثرا مستهلكا باليا ، مبتذلا .. ورغم ذلك ، فما زال موقفنا مترددا لا يعرف حلا جديرا لهذه المشكلة .. فمن الغريب أن نعمل على تشجيع الحركات الطبيعية الرائدة في الأدب والفن ، ثم نجد أنفسنا في نفس الوقت نتأثر بحدود الفعل المحافظة التي تنجم عن حركات التجديد .. ومهما يكن من أمر ، فإن للخبرة الإنسانية قطبين متقابلين تتأرجح بينهما دائما وأبدا .. أحدهما يلمسه في عمليته تكرار الأشكال الأدبية تكرارا ميكانيكيا يمتد على الألف والجذء ، والثاني ، تتمثله في قوة التغيير التي تعمل على تحطيم آلية الشكل الذي أصابه الضهور ، والاهتراء والتحطيم .. والتحطيم هنا يبدو بمثابة أداة خلق وسائل جديدة تلائم روح العصر .. تلك الوسائل التي تعد ونية حائلة في تاريخ الأدب ، ذلك لأن هذه الوسائل إنما يستعين بها الكتاب على كشف أبعاد جديدة في الرؤية ، والإدراك ، والمعرفة .. ولقد استطاع الروائي المعاصر أن يحقق ذلك في مجال رواية الزمن .. فنراه هنا يقوم بمحو الفروق بين حياة الشعور ، واللاشعور ، وبين اليقظة ، والحلم ، وبين الحقيقة والوهم ، وهو يستخلص من وراء ذلك ، علاقات جديدة يصوغها في مركب جديد يمكن أن نطلق عليه اسم الرواية الزمنية

ويعتبر الشخصية هنا محور العمل الروائي وهي تبدو وكأنها فح يقع فيه القارئ ، فتجعله يحس بما تتدأى به من أفكار ، وصور ، ومذركات ، وما تعانیه من حالات شعورية ، ولا شعورية ، فهو يفعل بانفعائها ، ويضطرب باضطرابها ، وينتشي بنشوتها ، ويعانى مع نيتها. ويعيش أفراسها ، وأحزائها ، فواضح أن كل حركة وسكنة تدبر من الشخصية ، وكل خلجة وفكرة تصدر عنها ، إنما تحوى في ثناياها الإنسانية كلها .. وبذلك تصبح الأشياء قادرة

الروحي والمعنوي ، وجملته كائنا تفسه يشقى
بوجوده .

تجربة الحياة في رواية الزمن

وإذا كنا ننظر الى الحياة على انها ند
استحالت الى عبء ثقل لا يحتمل ، فلا يصح
أن نجد في ذلك تبريرا يدفعنا الى الخمول
والتقاعس ، وانتمخلى عن مسؤولياتنا ، ذلك لان
شرط حياتنا الانسانية انما يكمن في معاناتنا ،
وعذابنا من أجل بلوغ ما ننشد من اهداف
وغايات .. ومن هنا تكشف رواية الزمن ، عن
تجربة الحياة التي نخوضها .. وهي التجربة
التي تنم عن تلك المعاناة الموصولة التي لا تتوقف
الا بالموت .. وتعتبر حياة الزنوج عند فوكنر
اصدق تعبير عن تلك المعاناة ، فهم عنده افضل
الناس ، ذلك لانهم يعيشون في ألم موصول ..
« انهم يتحملون كثيرا ، ويتعذبون في صمت .. »
وواضح أن مأساة الزمن عند فوكنر تتمثل في
حصيلة خبرات الماضي المؤلمة .. وتنبثق في ذهن
« همنجواي » مأساة « سنيتاجو » ذلك المصير
العجوز الذي يعد بطلا تراجيديا بالدرجة الاولى،
فهو يقول عنه : « قد يتحطم الانسان ، لكن ذلك
لا يجعله مهزوما .. » ، كذلك يرى (همنجواي)
ان الانسان انما يحتاج حين يمارس تجربة الحياة
الى هدف ايجابي يعمل على تحقيقه ، لكنه
ينبغي أن يتوقع أنه قد يتوقف فجأة حين
يعترضه الموت فيحول دون اصابته الهدف ..

وواضح ان أغلب اعمال همنجواي انما
يسودها هذا الاعتقاد الذي يقضي بأن الحياة
لا تخلو من ذلك الخلل الذي يجعلها تبدو في شكل
سؤاله لديم .. ولما كان الانسان - في رأيه -
حيوانا هادفا ، فهو لا يدخر وسعا من أجل
تحقيق اهدافه ، ولو كان ذلك في عالم خيالي ..
فقد زودته الطبيعة بولدين الجناحين اللذين
يجعلانه يحلق في عالم من الاوهام والأحلام،
ويرتد الى الماضي كي يعيش تلك اللحظة الفريدة
التي تشيع في نفسه دفء الذكريات، وخصوصتها،
وامتاعها ، لكن ما أن يعود ويهبط الى عالمه
الواقعي حتى يفاجأ بأن هذا العالم قد جرده من
جميع اوهامه وأحلامه التي كان يحلق على
جناحها ، وعندئذ يتباه احساس يشبه الصدمة
حين يتبين أن عالمه الذي يعيش فيه لم يكن ذلك

على أن نفوس داخل العمل الروائي، وان غوصها
هذا ، انما يدل على كثافة معطياتها ، ووفرة
ما تفيض به من صلات وعلاقات ..

وفي ضوء هذه المعنى ، صارت « رواية
الزمن » خلقا مؤثرا داخل الزمن ، وبالتالي
صارت عملية تركيبية تصمد اصدق تعبير عن
النسبية التاريخية .. فهي تكشف عن أوجه
الحياة المتعددة .. فكل حركة هنا انما ترسم
صورا جديدة ، وكل اشارة انما توحى بوجوده
عديدة ، وكل اداة انما هي بمثابة طريق مغل على
العالم . فاذا كان الروائي المعاصر يتصور دائما
أن للأشياء من الوجه بقدر ما لها من طرق
استخدام ، فلا غرابة اذا رأيناه يبدع روايته
بطريقة فذة تكشف دائما عن وجه جديد من
وجوه الحياة .. ومن أهم الصور التي يبرزها
الكتاب الروائي هنا ، صورة الحياة المصرية التي
تضمن اصدار حكمه بادانتها .. فهو يرى أن
الانسان لا يغم شيئا في ظل حياة يسودها التوتر
والتلق ، والخوف .. فعمره الذي يقضيه
لا يعدو أن يكون حصيلة خبراته المؤسية المؤلمة ،
وهذا البناء الحضاري الضخم الذي شيده
بجهد الماضي على مر العصور ، لم يوقر له
الهدوء ، والطمانينة ، والاستقرار ، بل جعله
يعيش كلرة تافهة تلهوها الرياح .

فهذه الحضارة قد فجعت في قيمه ، ومثله ،
وأهدافه ، ولعل ذلك ما دفعه الى الاحساس
بافلاس هذه الحضارة التي انقلبت الحياة
الانسانية في ظلها الى حياة وحشية ضارية
يكاد الضمير الانساني فيها أن ينعدم ..
فالعنف ، والدمار ، والخراب من أهم
الخصائص التي تتميز بها المجتمع الانساني
الحاضر .. وفي هذا الصدد نجد « ت. س .
البيوت » ، و « جراهام جرين » يفسران عقم
الحضارة على أساس لاهوتي ، ففي رأيهما أن
الانسان قد ورث الخطيئة من اجداده ، ومن ثم،
فلا بد أن يطاردوه الاحساس بالآثم في كل مكان ..
ذلك الاحساس الذي يجعله يفضل طريقه ويعرضه
لزلل دائما ، وأبدا ، وإذا كانت الحضارة قد
بهرت الانسان بما توفر له من وسائل العيش
المريح ، وإذا كانت قد منحتة القوة المادية التي
أحالتة الى كائن ارعن متفطرس ، فهي في مقابل
ذلك ، قد سلبته انسانيته ، وحرمتة من الاشباع

العالم الذي كان يتخيله .. كذلك يبلغ «البطل» قمة مأساته عند «همنجواي» حين يفنى في فكرة الوصول إلى شيء، فيعمل على تدمير نفسه من أجل بلوغ الهدف .. وذلك ما ينطبق على «بطل» «المعجز والمبحر» . ومن ناحية أخرى ، نجد الإحساس بالمأساة عند «جويس» متحلاً في ذلك التوتر الذي يعترى «البطل» نتيجة رؤيته لأشباح الماضي التي تتسلط عليه ، وتطارده أينما كان ، كما هو الحال عند «ستيفن ديدالوس» ، و «ليسو بولد بلوم» في رواية «أوليس» .. وقد نجد الإنسان يناضل ضد لعنته ، وخطيئته ، فضلاً مميتة حتى يحقق الخلاص ، كما هو الحال عند «كافكا» لمعروف أن أبطال كافكا يشهدون الخيـلاص من وراء كفاحهم المضنى .

لعلنا ندرك في ضوء ما سبق ، كيف اقلست أشكال التعبير التقليدية ، وصارت عاجزة عن ملاحة التغير والتجديد الذي أصاب العصر الإمبريالي . جعلها موضع زهد وإهمال الروائي المعاصر ، الذي لم يجد بداً من السعي وراء اكتشاف لغة جديدة قادرة على ترجمة تجربته المعاشة .. ولقد تبادر إلى ذهن هذا الروائي ، تلك الحالة الشعورية السيالة التي لا تأخذ مساراً متجانساً موحداً ، وإنما تنتشر أوتانها ، وتتعدد وفقاً لأنواع المنبهات والخبرات التي يتلقاها وعينا الإنساني .. كذلك يلاحظ ، في هذا الصدد ، أن كل لحظة تنثال في وعينا إنما تختلف من ناحية الكيف - من اللحظة التي تليها ، الأمر الذي يتعدل علينا معه أن نقيس هذا الوعي قياساً كمياً أو نقوم بتفسيره على أساس حصيلة من الحالات الشعورية التي يتراكم بعضها فوق بعض ، فذلك يمكن أن يجوز عند كتاب الرواية التقليدية الذين يتناولون الأشياء تناولاً عالياً ، وهذا ما يرفضه تماماً كاتب الرواية التحليلية الوهمية ، ذلك لأن محور تصويره إنما يقوم على الكيف دون الكم ، ومن ثم فهو يرى أن كل لحظة نعيشها إنما تتميز بوقع خاص ، وتركيب فل لا يتكرر ..

وإذا كان ذلك كذلك ، فقد يستعصي علينا أن نعبر عن عالم الوعي بطريقة ميكانيكية عقيمة ولعلنا نجد تأكيداً لهذا المعنى عند برجسون

حين يقول : « إن الزمن هو مادة الحياة الشعورية وإن العمر ليس لحظة تأخذ مكان أخرى ، وإنما هو التقدم المستمر للماضي الذي ينهش المستقبل وكلما ازداد نهشاً ، ازداد بالتالي تورماً ، وتضخمًا ، وفي ضوء هذا التصور الديناميكي المركب لوعينا ، أمكن الروائي أن يستخدم قوانين الشعور واللاشعور في عملية تكثيف مادته الفنية فهذه الشخص لا تبدو أن تكون جزئيات منحوتة من عسالم الذاكرة .. وهذه الأحداث تبدو في مجرى شعورنا كبتع من الضوء الباهت ، تنعكس على صفحة نهر واسع مظلم ، وترامى لنا الزمن في شكل لحظات تتدفق ، وتندفع نحو الماضي دون انقطاع .. وهي لحظات فنية ، لا تخضع للتكرار ، أو النسخ الحرفي ، ذلك لأنها تمتاز بتلك السيولة التي تجعلها تفلت من قبضتنا دائماً . فنحن لا نستطيع أن نبصرها ، أو نلقفها بحواسنا ، وذلك بسبب غلاظة هذه الحواس ، وبطء حركة ادراكنا ، ومن ثم فإن ادراكنا لأي حادث لا يمكن أن يتحقق إلا بعد أن يتم وقوعه ، ويروى في أعماق الماضي ، أي بعد أن يستحيل إلى ذكرى أو تاريخ . فعند ذاك ، يصرف جو رؤيتنا من هبو الغبار ، والرماد الذي تخلقه تلك العاصفة الهوفاة التي تطلق عليها اسم «الحاضر» .. فهذا الحاضر أشبه ما يكون ببؤرة تلك العاصفة ، وبمعنى آخر ، يمكن أن نتمثل «الحاضر» في صورة تلك الماسة ذات الثقوب العديدة الدقيقة التي تنفذ من خلالها أحاسيس الروائي ، وصورة ومدركاته ، لكر تصب في جوف الماضي ، وعلى هذا ، يمكن القول بأن «البطل» هنا ليس أكثر من واقعة من وقائع الزمن التي كلما أضفى عليها كثافتها ازدادت معطياتها فيضاً وانهماراً » .

ومن ثم فإن وجودنا يزداد ثراءً وامتلاءً كلما توغل بنا الزمن ، وكلما تدفق وغاص في مجرى شعورنا . فحركة الزمن إنما تمثل حركة شعورنا التي لا تخضع للتعريف أو التجديد ، إنما تمثل حركة الأحداث التي تؤثر فينا ، وتدمقنا بالتغير ، والصيرورة ، فنحن نصنع أحساساً غامضاً بأننا الآن غير ما كنا عليه ، وأننا اليوم نختلف من الأمس ، ورغم أننا نعيش في الزمن ، إلا أننا لا نستطيع أن ندرك متزاه ، فهو من الغموض ، والمبوعة ، والنسبية ما يجعله عصياً على الفهم .. وإذا كان هذا جائزاً على الزمن الداخلي ، فإن الزمن

● الرواية المعاصرة تستوعب تجربة العصر ، وتعمل على تغيير معطياتها وتوسيع حدودها إلى درجة أنها تدخل في نطاقها ألواناً عديدة من الخبرة الإنسانية .

نستنتج منها كل هذه الأحاسيس والأحلام التي طواها للنسيان .. انها قطرة تتعدد ، وتسيل على سطح الحاضر حتى تطويه ، وتخدم تأثيره ، وبذلك يمكنها أن تفصح الطريق لابنشق عالم الطفولة وما يعج به من أشياء ، وأحداث ، ومشاهد ، كانت غائبة عنا .. فلا غرابة أن يقول «هارسيل بروست» في هذا انصد : « يستطيع الروائي أن يضعنا في حالة ذهنية تجعل إحساسنا يشهد وتضاعف حدته عشرات المرات .. الامر الذي يجعل روايته مثيرة للغاية .. تماماً كما بشرنا تعلم الفريد الذي يرادونا في النوم .. أجل ، ان الكاتب القلد يستطيع في ساعة من الزمن ، أن يعث فينا كل الافراح والاتراح الموجودة في العالم ، والتي لا يتملذ الحصول عليها في واقعنا ، وهو على مدى سنوات .. فنحن لانستطيع أن نعانى تلك الاحاسيس الكثيفة على مستوى الواقع ، ذلك لأن تطور الأحداث ، وسيرها البطيء ، المخلخل ، إنما يقلل من عمق احساسنا بها ، وهكذا نرى « بروست » يؤكد لنا أن الكاتب المبدع إنما هو القادر على أن يخلق لنا حياة مليئة مزدهرة كانت شبه خامدة في أغوار الزمن . وهو في امكانه أن يعثر عليها حين يشق طريقاً الى الماضي ، ويصل على استعادته من جديد كذلك نجد « جيمس جويس » ينسج من خيالات يوم واحد خيوط رواية كاملة هي « أوليس » وهنا ندرك علماً مكتملاً مكتفياً بذاته ... ومن ناحية أخرى نجد « فرجينيا وولف » تهتم في كل كتاباتها « باللمحة » ، فالرواية عندها إنما هي تكثيف لتلك الللمحة الشعرية اللذة التي يمكن أن نرى كل الأشياء من خلال تفجرها في شعورنا .. أما « كافكا » فقد أراد أن يصف الحياة في معاناتها للزمن .. فكتابات كافكا إنما تمتاز بطريقة جديدة قد أوسيت قواعدها على أساس تلك الكوامن الشعرية ، والاشعرية القابلة للانفجار ، والتي فهي طريقة تستغنى للكشف عن حقيقة وضعنا ، وما نلاقه من غربة وضيق ، وتمزق في حياة الزمن ..

لقد أدرك هؤلاء الكتاب أن رواية القرن العشرين لم تعد عرضاً آلياً لصور ، وشخص ، ومشاهد ولم تعد أحداثاً تتتابع تنابها زعمياً ، وإنما صارت حشداً غير متجانس من متغيرات وردود الأفعال التي تنتهي الى صورة ذات تركيب شعري .. فلا غرابة إذا رأينا القارئ يحتاج الى أن يترس على تذوق الشعر حتى يمكنه أن

الخارجي يبدو على تقيض ذلك ، فهو الزمن الذي نستطيع أن نحسبه ، ونستغله في عملية تنظيم علاقاتنا الواقعية ، وهو بدوره يعمل على دفعنا ، واكتساحنا الى الأمام ، كما أنه يدغم بحاضرنا دائماً الى التردى في العلم .. بينما نجد الزمن الداخل لا يضيع أبداً ، فهو يطبع آثاره في الذاكرة ، وهو صورة حية من صور أنفس حين تجيش بالاحاسيس ، والأوهام ، والخيالات ، انه عملية امتصاص للحاضر وتخزينه في جوف الماضي حيث يستمر على هذا النحو دون تراج أو كسل . وإذا كان « زمن البنلنول » لا يعدو أن يكون زمن الانتظام الآلي المستمر الذي لا تكاد نفطن اليه ، فإن الزمن الداخلي هو الذي يشير توترنا ، ويجعلنا نفعل بأيقاعه الذي قد يبدو بطيئاً خافتاً حيناً ، وقد يزداد حدة وعنفاً حيناً آخر .. وهنا نحول - في ضوئه الزمن - الى حالات شعورية يمكن تفسيرها تفسيراً كيفياً .. فالزمن يتلون هنا بلون الحالة الوجدانية التي تستولي علينا ، ومن لم يمكن أن نحس اللحظة الواحدة ، زمناً مدوداً لا حدود له . فقد يتحول داخل وعينا ، كم من الدقائق المصدودة ، الى ساعات طويلة ، وقد تتصور يوماً كاملاً وكأنه يضم ساعات قليلة .. وبذلك يمكن أن نلمس حركة الزمن في ضوئه ما تستقطه على مجرى الأحداث من حالات شعورية ولا شعورية .. فالماضي يختلط بالحاضر ، ويستحيل الى قوة شعورية ذاتية شديدة التركيز .. فقد تتدبج في أذهاننا إحدى ذكريات الطفولة فتتسجج حولنا علماً حياً جديداً ، مليئاً بالاطياف ، والصور والخيالات ، والأوهام ، فهذه الذكرى تمثل قطرة نستقطرها من مجرى الماضي ، وبالتالي يمكن أن

الضعورى ، وانتشاره • ويعتبر المنولوج الباطنى بمثابة الأداة الفنية التى تصل على تحقيق ذلك ، فهو يكشف عن لؤن الحالة الشعورية التى تنطوى عليها الشخصية •• وإذا كان المنولوج الباطنى يتمثل فى تلك العملية التى ينشأ فيها الكلام عفويا ، لى يعبر عن تجربة « البطل » الباطنية تميرا هينا ، لينا ، يتلام وسيولة المادة الشعورية ، وإذا كان المنولوج الباطنى ترجمة صادقة لتأملاتنا، وأوهامنا ، وأحلامنا ، وهواجسنا فمن الطبيعى أن تقترب لغته من لغة الشعر الحديث ، ومن الضرورى أن يتشابهها ، ويكون كلاهما صنوا للآخر .

فى ضوء ما قلنا ، يتضح لنا أن كتاب الواقعية الزمنية قد استطاعوا أن يبتكروا أشكالاً روائية جديدة •• فقد عرّفنا سلفا كيف أنهم يقيسون هذه الأشكال من مجرى الزمن الذى يمثل عندهم مجرى الحياة فى تدفقها وانهمادها المستمر •• ولعلنا نتمثل روعة الشكل الروائى هنا فى هى تحكمه وسيطرته على تلك اللحظات التى تلتفت من قبضتنا ذاتها ، فهى تسيل وتنسكب فى أغوار عالم مجهول لا نعرف عنه شيئا •

كذلك يمكن أن نلمس خصوبة هذا الاتجاه فيما يمنحه من معطيات تقنية متعددة متنوعة، فنلاحظ أن كل كاتب روائى يدين بالواقعية الزمنية ، إنما يمتاز بطريقته الفريدة فى السيطرة على الزمن ، وقدرته الفذة فى تحويل الزمن إلى مادة روائية يمكن أن تخضع للرؤية والادراك •• فقد استطاع « بروسى » أن يلقي من الماضى بعض ذكرياته الفاصلة فى جوفه ، وأن يخفف من كثافتها حتى تطفو فوق السطح ، وحتى يشبع فيها الضوء والدفع والحركة •• فهو هنا يبشع نفحات من الحياة ، فيجعلها تنبثق فى وعينا من جديد •• ومن ثم ، تعد « الشخصية » عند بروسى محور العمل الروائى ، ذلك لأنها تجسيم حى لحركة الوعي التى تعبر عن تأثير الزمن ، وما يطبعه فيها من أحاسيس متباعدة • • يؤكد بروسى هذا المنهج فى رواية « البحث عن الزمن الضائع » ، فهو هنا يستوحى مادته من عمالـ المذاكرة حيث نجده يقول فى بدء الرواية : -

« منذ زمن طويل ، اعتدت أن آوى الى الفراش

يسوغ هذا اللون من الرواية ، كذلك ينبغى أن يكون موقف المتلقى هنا كموقف الكاتب المبدع •• فكلهما يذوق العمل الروائى بأحاسيسه ، وفكره وخياله ، وكلاهما يقف منه موقف الكشف الذى يقف عن حقيقته ، وعفاه • ومن أجل ذلك ، نجد المتلقى يتناول العمل الفنى تناولا واستيعابا تحليليا ، وذلك دون الاستعانة بالكاتب المبدع الذى لم يحاول إقحام نفسه على عمله الفنى ، كما كان يفعل زميله التقليدى من قبل •• وجدير بالذكر أن القارئ حين يتلقى عملا روائيا من هذا النوع ، لا يسمعه إلا أن يحس بالذخول ، والغربة ، ذلك لأن الكاتب قد تعدد أن يسلبه ادراكه بمنطقية الأشياء ، فهو يرى الأشياء هنا تتعمر ، وتنسلخ من أشكالها الوضعية ، كما يراها تتمدد ، وتتميع ، وتفقد تشيؤها ، فهى تبرد أن تطير ، وتحلق فى حالة من الضوء والألوان ، ومن ثم فهذه الأشياء التى تتبدى أمامنا فى جو من الحلم ، والتوهم ، إنما هى بمثابة رموز تفصح عن مضمون خبائرتنا ، وتجاربنا •• فهى تعيد إلى أذهاننا أشخاصا قد طوهم الزمن ، وأحداثا مثيرة ، صارت فى طى السنين ، وأشياء قديمة قد ذهبت ضمين تراثنا الإنسانى •• فقد نرى فى جوف هذا العالم الروائى صورا طافية ، ناصعة ، واضحة ، يمكن ادراكها ادراكا مباشرا ، وهى فى ذلك تخالف صورا أخرى باهتة ، غائبة ، غائصة فى كتل من الضباب الكثيف .

الروائى فى العالم المعاصر

فعل القارئ لى يحقق رؤيته ، أن يلمس كل عناصر هذا العالم ، المشتتة هنا وهناك ، وأن يجمع نثار أشيائه المبعثرة ، داخل وحدة محكمة •• وبذلك يمكن أن يصوغ هذا العالم صياغة قابلة للادراك ، والفهم •• فلا غربة أن يستوى موقف المتلقى هنا وموقف الكاتب من حيث التدفق والابداع •• ولا غربة أن يتصوروا المادة الفنية فى سيولتها ، وسخونتها وقابليتها للخلق ، والتشكيل •• فواضح أن هذه المادة يمكن تحويلها إلى طاقات حسية ، ووجدانية ، وخيالية •• وبذلك يمكن أن نذكرها حين تتجسم أمامنا فى شكل أشخاص تعبر عن الحالة الشعورية التى تستولى علينا • فوجود الشخصية هنا لا يتحقق إلا فى مظهر البسط

ميكرا ، وفي بعض الاحيان كنت أستغرق في النوم بسرعة بعد اطفاء الشمعة مباحرة ، حتى اننى لم اكن اجد وقتا لكى اقول « ساناام » فما ان احس ان وقت النوم قد حان ، حتى اضع جانبا ، هذا الكتاب ، وبعد ان تمر فترة ، اتخيل ان اأكتب ما زال فى يدي ، وذلك بسبب استغراقى الشديد فيما كنت قد قرأته قبل لحظات وتنطلق افكارى من عقاليها ، فاحس اننى اغوص داخلها ، وانها تغمرنى تماما ، حتى ابلغ درجة تجعلنى اتخيل اننى قد استحللت الى ذات وفؤسوع فى آن واحد ، اى اننى شخصا قد اصبحت موضوع كتابي : كنيسة ، اناس ، الصراع بين فرانسوا الاول وشارل الخامس .»

واضح ان « بروست » هنا انما يوقف جزءا من مجرى الزمن المتدفق ، وذلك لكى يكشف لنا عما يحتويه من شكل التجربة التى يعاينها . . انه هنا يحطم جميع الحواجز المادية التى تقطس ملامح الاشياء ، والتى تجعلها تضيق فى ركام الماضى ، وبذلك استطاع ان يظهر ما كان مستخفا فى ثنايا الوسى . . ون بعيد الينا من جديد تلك الصور ، والمشاهد ، والاحداث التى كانت غائبة عنا ، ورغم ان « مارسيل بروست » قد استطاع ان يغور بماضيه ، الا ان هذا الماضى لم يكن خالصا من الشوائب تماما ، فهو يحمل بين طياته ذكريات متباينة منها ما يبعث على الفرح ، والنشوة ، ومنها ما يثير الحزن والاسى ، الامر الذى جعل هذا الماضى يتبدى امامه بوجهين وجه ينطق برويق الحياة وبهائنها من جهة ، ووجه يكشف عن قبحها وفظاعتها من جهة اخرى . . الى جانب ذلك ، نلاحظ ان الزمن عند بروست يتخذ طابعا نسبيا محدودا . . فهو ليس زمنا كليا يحوى فى جوفه كل الكائنات المسماة والانسانية ، كما انه ليس قانونا لنمو الاشياء وارتقاها ، وانما يبدو الزمن هنا فى شكل قوة مؤثرة تدخل ضمن التركيب الداخلى للشخصية وتعمل على اندفاعها ، وتغيرها ، وتحولها على الدوام . . وعلى هذا ، فالزمن لا يؤثر فى الشخصية تأثيرا خارجيا ، وانما يؤثر فيها من خلال حركة الوعي التى تجعلها تنفعل ، وتتأثر وتؤثر ، فهي تفتح جميع حواسها لكى تتلقى المؤثرات ، وتستجيب لها باستمرار . .

مجلة الفكر المعاصر

بفكرها المفتوح لكل التجارب

تواصل رسالتها فى تقديم أبحاثها
المتانة عن رواد الفكر الحديث ،
تقدم عددا متناظرا عن :

هيجل

عملاته الفكر الحديث

دراسة راقية لتأثيره فى الفكر
الفلسفى والاجتماعى والسياسى
فضلا عن فلسفته التاريخ.

الإنسان والعلم وغزو الفضاء

د. شريف حتاتة

ان اختراق الانسان للمساحات الانهائية في الفضاء هو امتداد طبيعي للتقدم العلمي على الكرة الأرضية . فيعد أن تمكن الانسان من إنسيطرة الى درجة بعيدة على الكوكب الذي نعيش فوقه ، بقاراته وبحاره الشاسعة ، والغلاف الجوي المحيط به دن من الطبيعي أن تسعى البشرية الى غزو الفضاء ، هذا اللون المجهول الذي تشكلت فيه الأرض والذي ما زالت تحيا وتتحرك خلاله .

إن هذا الوسط الكوني ، بما يحتويه من أجسام سماوية يلعب دورا في حياة البشرية وجميع الكائنات الحية الأخرى ، يساوى في أهميته للور الذي تقسم به البيئة الجوية والمائية . وكان المفكرون ولكتشفون في العصور المختلفة يعلمون منذ زمن بعيد باستكشافه ومعرفة أسواره .



حلم يتحقق بالعلم والبطولة ، ومع ذلك كانت تبدو الرحلات الجوية عبر الفضاء ، حتى بالنسبة الى أكثر العقول تقدما ، حلمًا لن يتحقق في المستقبل البعيد . ولذلك كان إطلاق « السبوتنيك » الأولى حدثا أدهش البشرية المعاصرة ، وأثبت للعالم أجمع المستوى الرفيع الذي وصل اليه العلم والتكنولوجيا في البلاد المتقدمة ، وفتح الطريق أمام الاستكشاف المنظم للفضاء . وتم تصميم صواريخ ومحركات وآلات للتحكم والتوجيه جديدة تماما . ولأول مرة في

● إن الأرض هي مهد الإنسان ، ولكن الإنسان لا يستطيع أن يظل في المهد الى الأبد .

وقضى على كل شك في إمكانية مواصلة الحياة والعمل في مثل هذه الظروف .

الأقمار الآلية تهبط الطريق

وفي الفضاء ، أكثر من أي مجال آخر تقوم الأقمار الصناعية الآلية بتمهيد الطريق أمام الإنسان . وهذه الحقيقة تنطبق لا على الصلاف الجوي للأرض فحسب ، ولكن أيضا ، بل وإلى درجة أكبر ، على الوصول إلى الكواكب الأخرى . إن الأقمار الصناعية في بمثابة فرق الاستكشاف للكون . أن عددا كبيرا جدا من المهام الاستكشافية العلمية التي تهدف إلى دراسة الفضاء الكوني ، والقمر والكواكب المنتهية إلى النظام الشمسي يمكن أن تتم بنجاح عن طريق الأقمار الصناعية الآلية ، التي تتصاعف إمكانياتها وقدراتها سنة بعد سنة . والوسيلة الوحيدة للقيام بدراسة مباشرة للكواكب الآن ، وفي السنين القادمة ، هي المحطات الآلية .

إن التجارب التي أجريت ، والخبرات التي تجمعت بواسطة إطلاق الأقمار الصناعية الآلية بهدف تحسين السفن الفضائية والأجهزة الأخرى اللازمة هي التي ستتمكن الإنسان من الانطلاق في الفضاء وكذلك فإن إطلاق الأجهزة الأوتوماتيكية بهدف الإعداد لسفر الإنسان في الفضاء ، ليست بدورها أقل أهمية من المعلومات التي تجمعت عن طريق الدراسة المباشرة للكواكب بواسطة الأقمار الصناعية الآلية .

إن الصاروخ ساتورن رقم ٥ ، والسفينة أبولو قد جربتا بالفعل ، وتم إنفاق كل التفاصيل الخاصة بهما ، إلى درجة بعيدة ، خلال الرحلات الآلية التي تمت قبل أن ينطلق الإنسان إلى القمر . إن المحطات الآلية التي اتجهت إلى القمر لتدور حوله وتصور سطحه ، والمحطات التي عادت إلى الأرض بعد الدوران حول القمر ، والأقمار الصناعية التي وصلت إلى القمر ثم هبطت عليه برفق أو أصبحت هي نفسها كوكبا صناعيا تابعا للقمر (مثل المحطات الآلية من نوع « لونا » ، « رينجر » و « سيرفيور » و « زوند » الخ) قد أتت هي أيضا بمعلومات ذات قيمة كبيرة .

إن التقدم في تكنولوجيا الفضاء ، والبرنامج الواسع المكرس للأبحاث الفضائية ، قد خلق الظروف المناسبة اللازمة لتحقيق أول رحلة

التاريخ تمكن الإنسان من الوصول إلى السرعة الفضائية الأولى ، وإلى تصميم جهاز يدور حول كوكبنا في مدار متكرر مرة بعد الأخرى .

ولم يكن أحد يظن أنه في خلال ثلاث سنوات ونصف بعد إطلاق «السيبوتنيك» الأول سيتمكن البشرية من الإعداد لرحلات الإنسان إلى الفضاء . إن السرعة المتزايدة المحققة في التقدم التكنولوجي وبطريقة رواد الفضاء الأولين قد جعلت هذه القفزة أمرا ممكنا .

وسيبقي يوم ١٢ أبريل سنة ١٩٦١ يوما تاريخيا في حياة البشرية لأول مرة سافر إنسان هو رائد الفضاء يوري جاجارين إلى الفضاء الكوني .

إن رحلة الإنسان الأولى حول الأرض تمثل مغامرة ذات مغزى كبير . لقد كانت بمثابة قفزة إلى المجهول . وحتى يمكن أن تتحقق هذه الرحلة كان من الضروري انتزاع ليس على الصعوبات الضخمة التي تعترض تصميم صواريخ قوي ، وسفينة فضائية ، وتحول دون خلق ظروف صالحة للحفاظ على الحياة داخل السفينة فحسب ، ولكن أيضا تخطي الحاجز النفسي الذي يقف أمام كل خطوة جديدة في انتصار الإنسان على الطبيعة .

لقد احتاج أول رائد للفضاء إلى كل شجاعته وبطولته وكل إخلاصه للمعلم والتقدم ، وكل حبه للوطن وللإنسانية ليصعد إلى السماء بكل هدوء وثقة .

إن خروج الإنسان إلى الفضاء الواسع الحر كان مرحلة هامة . فإن كثيرا من المهام المتعلقة بالطيران عبر الفضاء تحتاج إلى أن يترك الإنسان سفينته لتجول خارجها : ومن بينها إنشاء المحطات وتنفيذ بعض الأعمال المتعلقة بالتركيبات خارج السفينة ، والكشف على السطح الخارجي للسفينة ، والقيام ببعض التجارب العلمية والتكنولوجية في الفضاء . وأخيرا الخروج من سفن الفضاء للتزول على الكواكب المختلفة ومنها بالطبع القمر .

إن رائد الفضاء الكسبيس لينوف الذي كان أول إنسان يتمكن من التحرك خارج السفينة قد أثبت أن الإنسان يستطيع أن يعيش وأن يعمل في الفضاء المفتوح ، ومهد الطريق للرواد الآخرين ،

للإنسان إلى الفضاء • وهبوط أول بعثة للإنسان على سطح القمر • وكذلك فإن الرحلات الأولى لرواد الفضاء حول القمر قد أضافت صفحة جديدة لعملية استكشاف الفضاء ، بواسطة الإنسان • لقد حقق الرواد نيل أرمسترونج ، وأودين أولدرين ، ومايكل كولينز عملاً بطولياً كان يحتاج إلى شجاعة كبيرة ، وخبرة ، ومعرفة وعلم غير عاديين • وهكذا افتتحت مرحلة جديدة في دراسة القمر بالاشتراك المباشر للإنسان في استكشاف أسرار والغاز هذا الكوكب القريب من الأرض •

اتفاق جديدة للعلم

حققت عمليات الدراسة والغزو للفضاء الكوني قفزات ضخمة إلى الأمام • وإلى جانب الإنجازات التكنولوجية ، والاكتشافات العلمية ، يمكننا أن نسجل أيضاً النتائج العملية • إن شبكات الاتصال عبر الفضاء ، ومحطات التقوية التي تعتمد على الأقمار الصناعية ، والأرصاد الكونية ، واستخدام الأقمار لأغراض الملاحة ولدراسة الكتل الثلجية المتحركة في المحيطات ليست سوى بعض التطبيقات العملية للأقمار الصناعية •

وتشكل أبحاث الفضاء أحد الاتجاهات الرئيسية في تطوير العلم والتكنولوجية الحديثة • أنها تسمح باستخدام آخر المعلومات العلمية والاستفادة منها على أوسع نطاق ، وإن كانت الصعوبات التي يوضعها الكون أمام الرحلات الفضائية صعوبات غير عادية ، تتطلب الاستفادة من كل القدرات التي يتمتع بها الإنسان ومساهمة أرقى المواهب •

ومن الناحية الأخرى فإن دراسة الكون بمثابة الحافز القوي للتقدم العلمي والتكنولوجي • أنها تقدم حصيلة ضخمة من المعلومات التجريبية الصالحة لتطوير علوم الكون ، والأرض ، ولدراسة أصل الكواكب وتركيب المادة • وهي تمارس تأثيراً ضخماً على الاقتصاد والثقافة • ومن المؤكد أن النجاحات التي تحققت حتى الآن تنبئ بانجازات جديدة لا بد أن تتحقق في هذا المجال •

إن بناء المحطات المدارية الضخمة التي يمكن أن تعيش فيها فرق يتم استبدالها على فترات منتظمة ، والتي أصبحت من المهام التي يسعى خبراء الملاحة

الكونية إلى إنجازها ، تنبئ بتحقيق نتائج هامة في دراسة الفضاء لتحيط بالأرض ، والعلاقات بين الشمس والأرض والكون ، وكذلك في التسجيل المنتظم لحالة الجو ، والسحب ، وسقوط الثلج ، وتكوين الكتل الثلجية ، والظواهر المتعلقة بالأرصاد والتغيرات الجوية ، أنها ستعطي دفعة قوية في تطوير علم الكواكب الخارجية عن نطاق الغلاف الجوي •

إن إقامة المحطات المدارية الكبيرة تحتاج إلى أعداد طویل وشاق ، وإلى تجارب علمية وتكنولوجية معقدة لإجراء التركيبات المطلوبة أثناء الدوران في الكون ، وفي قيادة وتوجيه عدد من السفن الكونية • وفي الاتحاد السوفييتي تمت عدة تجارب ناجحة في حل بعض المشاكل المتعلقة بهذه المهمة • فخلال عام ٦٧/٦٨ تم الالتحام الأتوماتيكي لسفن الفضاء من نوع « كوزموس » مرتين متتاليتين ، وذلك في مدار حول الأرض • وفي يناير سنة ١٩٦٩ تم الالتحام اليدوي بين اثنين من مركبات « سبيوت » وبذلك أقيمت أول محطة مدارية تجريبية مزودة بنظام من أربعة ملاحين للفضاء • وفي نفس الوقت انتقل اثنان من رواد الفضاء من مركبة فضائية إلى الأخرى عبر مسافة من الفضاء الكوني •

وفي أكتوبر سنة ١٩٦٩ تمت رحلة مجمعة من مركبات « سبيوت » تحمل سبعة من رواد الفضاء وتجربة علمية وتكنولوجية في قيادة وتوجيه ثلاث سفن فضائية وفي تحسين أساليب الملاحة والتوجيه الذاتي • وقد سجلت ملاحظات خاصة بسطح الأرض ، والغلاف الجوي المحيط به ، بواسطة السفن الثلاث في نفس الوقت ، وتمت تجارب فريدة من نوعها حول الأساليب المختلفة في لحام المعادن في ظروف الفراغ الكوني ، وما يصاحبه من ثقل وبطء في الحركات •

وجميع هذه التجارب هي مراحل مهمة على الطريق نحو بناء محطات مدارية هامة يمكن أن تبقى زمناً طويلاً وأن تتناوب عليها فرق الرواد • وجميع هذه المسائل ستكون لها آثار اقتصادية هامة في المستقبل • أنها تنبئ بأثر كبير للعلم ، ونتائج عملية ستفيد المواطنين لا في البلاد المتقدمة فحسب ولكن أيضاً في البلاد النامية •

وبالفعل فإن القدرة على التنبؤ بالجوى تنبؤاً أكثر دقة ، واكتشاف العواصف المتوقعة عن طريق

الفضاء ، قبل وقوعها بوقت كاف ، وتسجيل سقوط الثلوج ، وعملية تكوين الطبقات والكتل الثلجية ، وذوبان كتل الثلج في البحار ، والفيضانات ، وحالة المحاصيل ، وحرائق الغابات ، وحتى البحث عن المعادن ، كل ذلك سيكون ذا فائدة مؤكدة للاقتصاد وسيفتح الباب أمام امكانيات جديدة لحسن استغلال الاراضي الزراعية والغابات ، وللأبحاث الجيولوجية ولتقدم وسائل الملاحة وقطاعات أخرى من الاقتصاد . وبفضل أساليب ارسال المتقدمة في التليفزيون بواسطة الأقمار الصناعية التي ستتمكن في المستقبل القريب من استخدامها في ارسال المباشر الى أجهزة الاستقبال المملوكة للأفراد ، وفي خلق شبكة واسمة النطاق من الاتصال انلاسلكي ، تفتح امكانيات لا حنود لها لنشر المعرفة العلمية والطبية والصحية والزراعية بحيث تصل الى المناطق البعيدة عن العمران ، وبذلك تزدهر المعرفة ويتمتع التدريب المهني النوعي ، ويرتفع المستوى الثقافي للشعوب المختلفة .

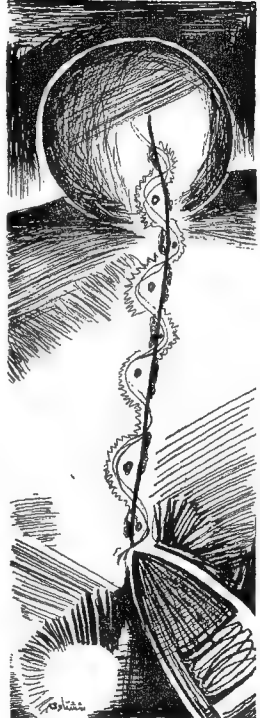
ان رحلات الفضاء الجديدة التي سيجققها الانسان ، واطلاق المحطات الآلية في اتجاه القمر ، وإقامة القواعد العلمية ومحطات الرصد على سطح القمر ستوسع آفاق المعرفة المتعلقة بكوكبنا ، وتكشف كل الأسرار الخاصة بأصل الأرض ، وتسمح بدراسة منظمة لكل المظاهر التي تحدث على الاجرام السماوية .

ان اطلاق المحطات الآلية نحو الكواكب القريبة ثم فيما بعد تنظيم بعثات الاستكشاف البشرية سيسمح بمعرفة أسرار جديدة عن الكون ، وبتجميع المعلومات المتزايدة الضرورية للوصول الى نظرية متكاملة وسليمة عن أصل الكواكب والنظام الشمسي .

ان كل هذه النتائج ، ومعها انجازات أخرى لا بد أن تتحقق ، من شأنه ان يزيد ثراء ويساعد على التقسيم التكنولوجي والاجتماعي ، ويمهد الأرض لتحقيق مستقبل أفضل للانسانية .

مغزى الرحلات الفضائية نحو الكواكب الأخرى :

ان رحلات المحطات الأوتوماتيكية السوفيتية والأمريكية الى الكواكب القريبة مثل الزهرة و «المريخ» تشكل جزءاً هاماً من برنامج استكشاف





من القياسات عند مرور المحطات الأوتوماتيكية الأمريكية بجوارها .

وهكذا توصل العلم لأول مرة الى نتائج ومعلومات محددة عن القياسات الخاصة بالغلاف الجوي المحيط بالزهرة وصور فوتوغرافية أخذت من مسافة قريبيه نسبيا . وهذه المعلومات ذات قيمة كبيرة في أستكمال النظريات الخاصة بأصل الكواكب وتطورها .

وتبحث البشرية على العوالم ، خلال زحفها المنطرد الى الأمام عن نجاحات جديدة ولا تكتفى أبدا بما تحقّق فعلا . إنها تستخدم أقدر الخبراء وأكثرهم موهبة وجميع الامكانيات التي توجد لديها ، وتستفيد من انجازاتها التكنولوجية لاجراء أبحاث جديدة في أهم مجالات النشاط الانساني ، وللتوسع في هذه المجالات والبحث عن اتجاهات مستحدثة فيها . وفي بعض الأحيان يكون من المستحيل توقع نتائج عملية مباشرة

الفضاء . فوسائل التسجيل الأرضية لم تسمح لنا حتى الآن باكتشاف أسرار كثيرة عن تلك الكواكب . أما عصر الفضاء فإنه يمكننا من اجراء الدراسات المباشرة للكواكب وللفضاء المحيط بها والذي يفصل بينهما عن طريق الأجهزة الأوتوماتيكية .

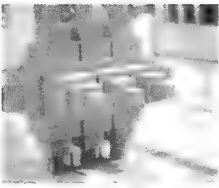
فالمحطات الآلية السوفيتية من نوع «فينوس» وشقيقاتها الأمريكية من نوع «ماونتر» عبارة عن تركيبات أوتوماتيكية فريدة في نوعها ، تجمع فيها آخر انجازات التكنولوجيا الحديثة .

ان النجاحات الأساسية التي تحققت في دراسة الكواكب القريبة بواسطة المحطات الأوتوماتيكية هي هبوط «فينوس» ٤ و ٥ و ٦ برفق على سطح كوكب الزهرة ، والقياس المباشر للغلاف الجوي حول هذا الكوكب وكذلك للضغط والحرارة وللفضاء الكوني المحيط به ودراسة تركيب الجو الذي يغلفه . ثم تصوير المريخ واجراء عدد آخر

لكل هذه الأبحاث والتجارب • ومع ذلك فإن هذا الواقع لا يوقف نشاط العلماء والرواد • فتاريخ العلم يقدم لنا عدداً من الأمثلة عن النظريات المجردة والظواهر الجديدة التي كان يبدو في وقت من الأوقات أنه يستحيل الاستفادة منها عملياً ، ومع ذلك بعد مرور عدة سنوات أمكن تطبيق المعلومات المتعلقة بها لخير الإنسانية والتقدم •

إن اختراق الإنسان والمحطات الأوتوماتيكية التي يرسلها مسافات الكون الشاسعة هي عملية طبيعية لا بد أن تتزايد مع الأيام • إن التطبيقات العملية المتعلقة بهذا النشاط العلمي متخلفة لا شك إذا ما قورنت بالمجوانب العلمية والتكنولوجية ولكن هذه الحقيقة ليست عقبة على الإطلاق • فالإنسان يافع ويتقدم مستفيداً من التكنولوجيا الحديثة • « إن الأرض هي مهد الإنسان • ولكن الإنسان لا يستطيع أن يظل في المهد إلى الأبد » •••

شريف حتاتة



حصار المعرض العام للفنون التشكيلية



صباحي الشاروني

الفنانين التشكيليين خلال السنة المالية ١٩٦٩ - ١٩٧٠ ، والتي يقتصر اتفاقها على المشاركين في هذا المعرض السنوي الكبير . لهذا يطلق الفنانون على هذا المعرض اسم « معرض الاقتناء » ، وربما كانت هذه التسمية أدق وأفضل من التسمية الرسمية التي كتبت على الاعلانات المنتشرة في شوارع القاهرة وعلى غلاف كتالوج المعرض وعلى اللافتة الكبيرة المشدودة في مدخل مبنى الاتحاد الاشتراكي .

مشكلة الاقتناء

لقد تقرر اقتناء الدولة من الفنانين على المشاركين في هذا المعرض السنوي الكبير بعد أن تعرضت لجنة الاقتناء لنقد شديد من الفنانين

افتتح الدكتور ثروت عكاشه وزير الثقافة المعرض السنوي العام الثاني للفنون التشكيلية بقاعة الاتحاد الاشتراكي العربي على كورنيش النيل بالقاهرة ، واستمر حتى منتصف يوليو الماضي حيث شارك فيه ٢٧٠ فنانا وفنانة عرضوا ٣٥٢ عملاً فنياً ما بين تصوير ونحت وحفر وخزف ونسيج ونحاس مطروق وغيرها من فروع الفن التطبيقي .

ويعتبر هذا المعرض الكبير هو أكبر حدث فني شغل أذهان الفنانين وكان موضوع مناقشاتهم وأحاديثهم طوال ثلاثة أشهر ، وربما كان السبب في استجابة الفنانين واثباتهم على المشاركة في هذا المعرض هو ميلغ العشرة آلاف جنيهه التي تشكل ما خصص من ميزانية الدولة للاقتناء من

ثم « بالمعرض السنوى العام للفنون التشكيلية »
الاخير .

وبدأت تظهر عدة عيوب نتيجة لهذا النظام الجديد تشكل خطيرا حقيقيا على حجم النشاط الفنى ونوعيته كان اولها ظاهرة تنافس عدد المعارض الفردية خلال الموسم الفنى الاخير مصحوبا بانخفاض مستوى المعارض العامة مثل معرض الصائون السنوى الذى تقيمه جمعية محبي الفنون الجميلة . والقسم المصرى فى معرض بينالى لاسكندرية . فاقصر الافتاء على تنظيمه محافظه لاسكندرية . فاقصر الافتاء على المعرض العام مع التناقص عن شرط المساهمة الفعلية فى نشاط المعارض خلال الموسم الفنى دفع عددا من الفنانين الى التخليص من جهد وتفاقت اقامه معرض لن يجنى من اقامته أى دخل مادي يعوضهم بعض النفقات .

كما اتجه فنانون آخرون الى تقديم الأعمال التى لم ينجحوا فى بيعها للأفراد أو انهيشات رغم معرضها أكثر من مرة فى اقتناء الدولة لها بدلا من تدسها فى مخازنهم لسنوات طويلة .

لهذا اتجه المؤشر بسرعة لينيء بتدهور مستوى هذا المعرض الكبير عاما بعد عام كما حدث من قبل معرض الصائون السنوى ومعرض الربيع السنوى - الذى توقف - ومعرض بينالى لاسكندرية . . . عندما توفت الجوائز التى يحصل عليها الفنان من هذه المعارض لا تمثل شرفا أو تحقق تقديرا ماديا يتناسب مع المطلوب من أكبر مهرجان تشكيلى سنوى يقام فى بلادنا .

بقيت ملاحظات على تنظيم المعرض نفسه . . فان تكديس المروضات وإزحامها بالكثير ، وفشل لجنة الاختيار فى تحديد تخطيط ثابت لعملها قد أدى الى اختلاط المساهمات والاتجاهات وتفاوت مستوى المروضات تفاوتاً كبيراً حيث نجد أعمالاً غنية بجانب أعمال متواضعة ونفساهد اتجاهات متضاربة متجاورة ويصيح استيعاب المروضات وتحديد القيمة التاريخية لهذا المهرجان الفنى الكبير غير متاح للمشاهد أو ميسر للدارس .

ويجدر بنا أن نشير الى المؤتمر الصحفى الذى عقده وكيل وزارة الثقافة حسن عياد المنعم عقب المعرض العام للفنون التشكيلية الذى أقيم فى العام الماضى بمناسبة ألفية القاهرة حيث نوقشت كل الانتقادات والملاحظات التى أثارها المعرض وعلاقته بالافتاء ، وتحدد فى هذا المؤتمر العلاقة بين معرض الصائون السنوى والمعرض العام باعتبارهما شكلين متشابهين يقيم كل منهما فى

المتابعين لأعمالها . . كان النظام القديم يحتم على الفنان أو الهيئة التى تقيم معرضا أن تطلب من لجته الافتاء رياره معرضها ، وفى هذه الرياره يتحدد ما تشتريه ، للوه من الفنان ونحسه
ولكن لجنة الافتاء لم يكن فى مقدورها زيارة جميع المعارض بكامل هيئتها ، خاصة اذا كان المعرض خارج القاهرة ، لما أن معظم الاقتصاد المخصص للافتاء - وهو محدود - كان ينفق فى الشهور الأولى من السنة المالية ولا يتبقى للمعارض التى تقام فى نهاية الموسم إلا مبالغ صغيرة وربما يؤدى نفاذ الاعتماد الى عدم الافتاء من بعض المعارض . هذا بالإضافة الى قيام اللجنة بزيارة بعض الفنانين فى مراسيم الافتاء منهم دون أن يشاركونا بانتاجهم فى حركة اقامة المعارض الفنية وهى أبرز وجوه النشاط التشكيلى فى بلادنا
هذا مشكله : اقتضاء اللجنة لأعمال أعضائها من الفنانين سواء شاركوا فى المعارض أو لم يشاركوا فيها . . .

كانت هذه الانتقادات توجه بعنف الى النظام القديم للافتاء وبناء عليه تقرر اقامة « معرض شامل للافتاء » ووضعت تنظيم محدد لاقامته
كان أول شروطه ألا يشترك فيه غير الذين أقاموا معارض أو ساهموا بنشاط متميز خلال الموسم الفنى ، وأن تضمن هذا القرار أيضا أن تقوم لجته ثلاثية (أى محدودة العدد) بزيارة المعارض التى تقام لتحدد أفضل الأعمال وتقترح على أصحابها تقديمها للمعرض الشامل للافتاء ، وكانت الفكرة تقترض أيضا أن مثل هذا المعرض لن تخصص لاقامته اعتمادات كبيرة لأنه لن يكون معرضا للجماهير وإنما سيقام خصيصا للجنة الافتاء وللمستولين وللمهتمين بالحركة الفنية من نقاد وصحفيين . . . حتى لو تطلب الأمر عرض الأعمال التى تتجمع على دفعات متتالية بقاعة الفنون الجميلة بالقاهرة .

ولكن الذى حدث غير هذا تماما . . انه يبدأ برواقه تخصيص مبلغ خمسة آلاف جنيه من اعتمادات وزارة الثقافة ولاقامة معرض سنوى شامل للمترشحين عام ١٩٦٨ ، وأقيم هذا المعرض فعلا « ببيتى الاتحاد الاشتراكي » وقد استمر ادراج هذا الاعتماد فى ميزانيات السنوات التالية وخلال الاحتفالات بألفية القاهرة فى العام الماضى أقيم المعرض العام للفنون التشكيلية بأرض المعارض بالجزيرة ولم يعلن أنه معرض سنوى الا فى العام الحالى . . . وتم ادماج فكرة « المعارض الشامل للافتاء » بالمعرض العام للفنون التشكيلية



ح • المعاني

بتحديد حد فاصل بين الأعمال التجريدية الاتجاه والأعمال التشخيصية خلال عملية تبويب مدروس للمعروضات يتيح للمشاهد درسا في التدفق الفني ويعرف الجمهور بالاتجاهات المختلفة في حركتنا الفنية من خلال أسلوب العرض • • كما أعلن أيضا أن لجنة الاختيار سيقصر عملها على مناقشة أعمال الشباب • أما كبار الفنانين فسنعرض أعمالهم على مسئوليتهم ، ولكن الذي حدث هو غير هذا تماما مما ساوى بين الجميع سواء في العرض أو في تحديد أثمان الفنانين •

وأثير كذلك موعد العرض والالتزام به ولكن افتتاح المعرض كان قبل انتهاء السنة المالية بأربعة أيام مما أدى إلى ارتباك شديد بين الفنانين الذين اقتنيت أعمالهم لصرف ائمانها قبل نهاية العام المالي •

أما أعمال لجنة الاقتناء فقد كانت موضوع حوار طويل أثير فيه عدم تناسب الأسعار التي تحدد للأعمال المنفذة في خانات صلبة أو مرتفعة التكاليف

القاهرة وتتضارب مهامها مما يؤدي إلى قضاء أحدهما على الآخر ، فالصالون تقيمه هيئة أهلية معانة من وزارة الثقافة ومحدودة الإمكانيات • • فإذا حجب عنها الاقتناء في الوقت الذي تشترط فيه عرض الأعمال الجديدة التي تنتج خلال السنة الأخيرة وهو نفس شرط العرض في المعرض العام فيؤدي ذلك إلى انصراف الفنانين عن المشاركة في الصالون • • بالإضافة إلى أن حجب جوائز الصالون عن من فاز بها في دورات سابقة دفع كبار الفنانين إلى الامتناع عن المشاركة فيه ولو كانوا خارج التحكم ، فأصبح يكاد يقتصر على الشباب • • وهكذا أجهز المعرض العام على الصالون وقضى عليه تماما •

وأثير أيضا موضوع اختلاط أعمال الشباب بأعمال كبار الفنانين والأعمال الأصيلة وأعلن أن هناك اتجاهًا لاقامة معرض شامل للشباب وآخر للكبار • • ولكن لم ينفذ هذا الأمر • • • كما أثير اقتراح بدعوة عدد من النقاد العالمين لزيارة المعرض العام وتقييم المعروضات ، واقتراح



١ • حنين

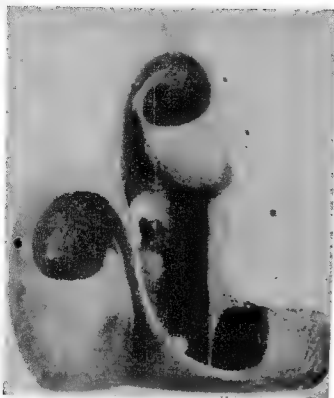
عن رفضهم الاشتراك فيه في السنوات القادمة عن امتناعهم عن بيع أعمالهم للدولة بالأسعار التي حددتها لجنة المقتنيات في ظلونها الحالية فنوننا التشكيلية في عام

ورغم كل الملاحظات والانتقادات فإن هذا المعرض يشير بوضوح إلى اتجاهات فنوننا التشكيلية خلال العام الماضي خاصة إذا قورنت المعارض بمثيلاتها في معرض العام الماضي يبرز على رأسها فن النحت الذي برز بتميز شديد وأصبح بالفعل على رأس ما يتضمنه المعرض من معروضات وفي حين شارك في معرض العام الماضي ٤٩ مثالا قدموا ١١٢ تمثالا شارك في هذا المعرض الأخير ٦٤ مثالا قدموا ٨٤ عملا منحوتا ولعل الاتجاه إلى النحت المباشر في إقامات الصلبة وزيارة عدد هذا النوع من التماثيل على حساب التماثيل الجبسية الهشة التي تناقص عددها إلى أضيق الحدود من مميزات النحت في المعرض وربما كانت هي السبب في ارتفاع المستوى ووضوح جدية المثاليين .. فأحامة الصلبة مثل الجرانيت ، والبازلت والحديد والبرنز والخشب والجمر ثم الطين المحروق كلها خامات لها قوانينها الداخلية

مما جعل بعض تقديرات اللجنة للأثمان تقل كثيرا عن تكلفة إنتاجها .

أما قيام اللجنة بالشراء من أعمال أعضائها فهو الموضوع الذي أثار الكثير من اللفظ خاصة أن الأسعار التي حددت لهذه الأعمال كانت أكبر الأسعار .

ولعل لحل الجذرى لكل هذه المشاكل التي تكتنف هذا المعرض العام والذي لا نناقشه إلا من أجل الوصول إلى الشكل الأمثل والأفضل حتى يرتفع مستواه ويحقق الاستمرار ، فيمكن في زيادة الاستفادة من آراء ومجهودات النقاد التشكيليين الذين لا يمارسون الانتاج الفني .. فهؤلاء أقدر على الرؤية الشاملة للحركة الفنية من أساقفة الفن المنتجين الذين يوكل اليهم كل المهام حاليا .. كما أن النقاد الفنيين أقدر على الحركة بغير جرح وألتر على الدفاع عن وجهات نظرهم واقتناع الفنانين بها واحترامها فمهسا كان حكمهم فإن شبهة الغرض لا تنالهم وهي القضية التي تدفع الآن عددا من الفنانين إلى انتقاد المعرض والاعلان



ج • السجين

لرؤيته •• كل هذا جعل من هذا التمثال عملاً يقف على رأس معروضات النحت في المعرض • وربما يلتفت النظر بعد ذلك لتمثال الفنان **الفولي على أحمد** والذي يسميه « **تمثال ذو أكثر** من وضع » فرغم أنه من الجبس وهي خامة غسيرة نبيلة إلا أن فكرة التحريك التي انتشرت في أوروبا وخاصة بين شباب المثاليين في السنوات الأخيرة استطاع الفنان أن يستفيد بها في عمل تعبيري جديد يشترك الجمهور في تشكيله عندما جعل الشخصيتين المكونين للتمثال منفصلين وقادرين على تشكيل تمثال واحد له أكثر من تفسير كلما تغير وضعهما •

تأتي بعد ذلك معجزة الفنان عبد البديع عبد الحى في حجر الجرانيت والخشب •• إن عبد البديع من رواد معالجة الخامات الصلبة التي لا يتصدى لها بجانبه في مصر سوى مثال واحد آخر يرجع في ذلك وهو الفنان السكندري محمود موسى الذي لم يقم في هذا العرض أمسهال في الخامات الصلبة •• ولعل البطة الذي شكلها عبد البديع من إبرز وأجمل أعمال النحت في

الخاصة التي تفرض على الفنان احترامها بفهم وعمق حتى يتسنى له تنفيذ تمثاله • كما أن الارتباط بالخامة الصلبة هو نوع من الأحياء لفن النحت المصري القديم العريق وإن تم هذا بطريق غير مباشر •

ولا شك أن أبرز تماثيل النحت وأعماقها تأثيراً في المشاهد هو تمثال « **خارس الألق** » للفنان **آدم حنين** الذي يصور طفلاً جالساً القرفصاء يحجب الشمس عن عينيه بأحدى يديه ويشكل من الأخرى مظاراً أمام عينه المفتوحة وكأنه ينظر إلى الألق البعيد ••

إن التعبير الذي يحققه هذا التمثال والارتباط بأسلوب تنفيذه الذي يتجه إلى المسطحات المفتوحة يلخص بإيجاز ذكي شديد تطلع الشعب المصري إلى جبهة القتال وما يلوح فيها وفي نفس الوقت تتضمن لديه من لمب الأطفال البريئة التي تراها كثيراً ، فاختار الفنان للجلسة الراسخة والشكل الهرمي المتوازن ثم معالجة السطوح بأسلوب آدم حنين الذي يعطى للسطح ديناميكية داخلية وحيوية تجعل المشاهد ينتجنب نحو العمل ويطرب

الحفلات الصلبة التي آتت في مصر خلال الأعوام القليلة الماضية .

ولا يتسع المجال للحديث بالتفصيل عن جميع أعمال النحت المتميزة والمتفوقة في العرض فهناك تماثيل السجيني التي تتميز ببراعة خاصة في استخدام الفراغات وحسن العجسات الذي فاز بجائزة الدولة التشجيعية هذا العام في النحت وصبري ناشد وعمر النجدي ثم غالب خاطر الذي يبحث في تحريك التماثيل حركة داخلية تماثل حركة أجهزة الجسم الداخلية كما يبرز تماثيل معاناة لفنانة جديدة هي «نادرة محمود وهي» التي تشاهد أعمالها لأول مرة تبنى بقدرات في النحت لا حد لها .

أعمال الباتيك

يأتي في المرتبة التالية بعد أعمال النحت من ناحية التميز والجودة كطابع عام للمعروضات أعمال الباتيك والنسيج المطبوع وأعمال الباتيك هي طريقة خاصة في الرسم على القماش بمادة غازلة هي الشمع ثم صبغ القماش بصبغة نباتية لا تتسرب إلى المناطق المغطاة بالشمع . وعند وضع النسيج في ماء يغلي يزول الشمع ثم تغطي أجزاء جديدة بالشمع وصبغ القماش في صبغة من لون آخر وهكذا حتى يكتمل العمل الفني المتجدد الألوان .

ع . النجدي

ويبرز في هذا المجال الفنان سعيد كامل الذي اشتهر كفنان حفار ومصمم لرسم الكليم والسجاد الذي يستوحى أشكاله من أعمال الفن الشعبي . ولعل لوحة السمكة التي يعرضها في هذا المعرض ومنفذه في هذا الأسلوب أكثر الأعمال المعروضة تميزاً وجمالاً ، وهناك أيضاً أعمال خميس شحاتة وناؤك حمدي وفاطمة رجب وكلها توضع إلى أي مستوى وصل هذا الاتجاه في الفن بعد أن كان يقتصر على الفنانين الأندونيسيين من قبل .

التصوير

يأتي بعد ذلك أعمال التصوير التي تمثل الجانب الأكبر من المعرض ويبلغ عدد المصورين المشتركين ١٥٥ فناناً قدموا ١٨٢ عملاً يقابلهم ١٣٣ فناناً قدموا ٦١ عملاً في العام الماضي - يدل هذا على أن معرض العام الماضي كان أغنى في عدد اللوحات في حين زاد عدد الفنانين في العام الحالي

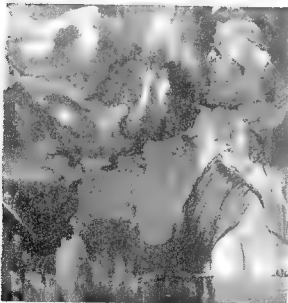




م . الرزاز

تصوير : محمد النجماوى

ف . كامل

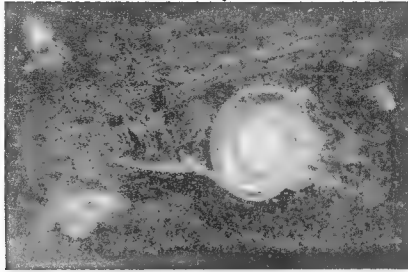


ويعرض معظمهم لوحة واحدة لكل فنان وقد أدى هذا إلى عجز المعروضات عن تمثيل أصحابها خط تطوره هو ثلاث لوحات على الأقل هكذا بالإضافة إلى مجموعة أعمال الفنانين الراحلين التي لم يضمها المعرض إلا لكي يتاح الاقتناء منها بهدف زيادة عدد مقتنيات الدولة من الفنانين عاماً بعد عام حتى تكتمل مجموعاتهم لدى الدولة خلال مصنع سنوات وإن كان هذا الأسلوب غير مقنع أو مريح إلا أن ظروف ضغط المصروفات التي تمر بها بلادنا هي التي تقف عائقاً دون تخصيص اعتماد محدد لشراء تراث الفنانين الراحلين والأعمال المعروضة لهؤلاء تمثل الفنانين أحمد صبري ، ومحمد عزت مصطفى ومحمد يونس وعبد الهادي الجزار في التصوير ثم كمال خليفة وأنور عبد المولى في فن النحت .

وتتميز معروضات التصوير بتعدد الاتجاهات وتفاوتها الشديد فلي المستوى الأكاديمي الرصين تبرز أعمال الفنان كامل مصطفى وعبد العزيز درويش ثم محمد صبري أستاذ الباستيل .

ولا شك أن أروع معروضات التصوير وأفضلها في هذا العرض هي ثلاثة لوحات الأولى هي لوحة « طبيعة صامتة » للفنان ولهم اسحق حيث تتوفر الشفافية إلا محدودة مع العمق اللوني الأصيل الذي يحقق بهجة في نفس المشاهد وهي لا تقل في جمالها وقوة ألوانها وأحكام تكوينها عن الأعمال العالمية لأشهر المصورين المعروفين فهي ببساطتها ووضوحها وقوة مضمونها تقف بجدارة على رأس معروضات التصوير وقد تطور هذا الفنان القليل الانتاج من الألوان القاتمة الكثبة المبررة عن المأساة والغتراب إلى الألوان البهجة الشفافة المبررة عن الأمل وكل المعاني الإنسانية الرفيعة .

أما العميلان الآخران فهما للفنانة ليلى عزت عرضتهما تحت اسمي « هيروغليفي » ، « تكوين » فهما يوضحان إلى أي مدى استطاعت ليلى عزت أن تطور أسلوبها وأن تتحرك به في خط صاعد مستخدمة ببراعة شديدة المجازات والألوان لتحقيق عملاً تتوفر فيه كل القيم الجمالية المجردة وفي نفس الوقت يتضمن مشخفاً واضح المعالم عند اكتشافه تنقبات المنفرج حاله من الاستمتاع الذهني بالتوصل إلى المقصود بالرسم فهنا رأس حصان وهناك رموز مستقاة من الكتابات المصرية القديمة وهكذا تعتبر اللوحتان مرحلة انتقال في فن ليلى عزت من الأسلوب الحقيف المشابه للموسيقى الراقصة



ج ٠ طاهر

في جانبها الايمن مجموعة من اطلال النوبة أو ما يذكر بها وتعتبر هذه التجربة التشكيلية الجديدة ناجحة تماماً وقادرة على جذب الالتفات أيضاً عرضت •

أما الاتجاهات التعبيرية فيقف على رأسها عمل للفنان أحمد كمال حجاب يسميه « تهديد عرب القدس » فالقدرات التشكيلية والبراعة والتمكن من حرفة التصوير تبرز بوضوح في تشكيل أجسام العرب الذين يقفون بهاماتهم الصلابة في مواجهة جنود العدو الذين يسدون اقزاماً أمامهم • وساعد على ضخامة وقسوة الشخصيات الرؤوس الصغيرة الحجم التي تغطي اكتافهم • ورغم أن المبالغة في تفسير الرؤوس واستمرار الفنان في هذا الاتجاه يهدد بالفناء القيمة التعبيرية في هذا التحوير لهذا الشكل باعتباره تأكيداً لضخامة الجسم إلا أن بقية عناصر الموضوع تخفف من وطأة الاندهاش والاستغراب الذي ينتاب المتفرج عند مشاهدة اللوحة •

ومن الاعمال المتميزة التي لا تنساها الذاكرة

إلى الرصانة والدسامة التي تشابه الاعمال السيمفونية الكبيرة •

يلفت النظر أيضاً وفي مرتبة تالية عمل للفنان رفعت أحمد يمثل حصاناً أكله الفنان بمجموعة كبيرة من الحديد مفردتها هي حدود الحصان واتجاه حركته إلا أن فضل الاستخدام الحديد لهذه الحامة يبقى للفنان في حين أن الشكل المشخص يجعلنا نحس أنه ترديد لما رسمه لهذا الحيوان من لوحات من قبل • كما أن الألوان هي نفس ألوان كليل عزت في رسومها السابقة للحصان • أما الفنان عادل المصري فيقدم لوحتين زيتيتين تمثلان طيبة صامدة الوانها الدائنة وأحكام تكوينهما يجعل للأشكال والشخصيات ثقلاً وكتلة لها طبعها النوعية في اللوحة وفي نفس الوقت قيامه بأعادة ترتيب الأشكال على السطح يوحي بدynamique خاصة لها مذاقها وجوبتها •

ومن التجارب الجديدة المعروضة في المعرض تجربة أحمد نميل سليمان الذي يمزج في اللوحة الراحدة لوحتين • أنه يسعى هذا العمل الإنسان والائزان ويمثل لوحة لوجه فتاة مثيتة في الجانب الأيسر على أرضية لوحه أخرى رسم



حجاب • محمد راي

تعبّر بقسوة عن الدراما المجسمة في مساحات لونية متداخلة ، كما توضح لوحة سعد عبد الوهاب مدى فهمه للون والتكوين في التصوير وقدرته الخلاقة في الخطوط وتركيب الأرضية .

أما الفنان محمد أبو الحبيب فقد تطور من الرومانسية الى السريالية خلال بحثه عن الاصاله المستمدة من الاشكال الفرعونية .

كما أن الفنان جورج البهجوري يقدم لوحته الصباح التي كان لأسلوب عرضها في مكان يتيح مشاهدتها من بعد مناسب مكاننا من التعرف على مدى ما تضمنه من جماليات وعمق درامي فهي تمثل فتاة تطل من نافذة تراكمت فوق قاعدتها اغطية السرير وهي تتطلع بدعشة وتعجب مزوج بفرحة الصباح الجديد .

وهناك أعمال كثيرة أخرى تقف في جنانب التشخيصية وتستفيد في نفس الوقت من المذاهب الحديثة أو من الشخصيات المعروفة يحتل مكانة واضحة فيها الفنانون حامد عويس وفؤاد تاج ومحمود عفيفي ومحمد المهناوي وصالح عباس وانعام الشاهد ومصطفى عبد العزيز وجودة خليفة

لوحات الفنان محمد راي وسعيد وهما باسم الوفاء الجديد وسمة العصر وهذا الفنان ينحصر في لوحاته منحى سرياليا يجمع خبرات مرحلة الاساطير في فن عيد الهسادى الجزاد وتكوينات سلفادورد الى الرفيعة مع شخصه أصيلة ومتميزة فهو بارع في الرسم رغم ترتيبه السريالي للعناصر والارتباطات الحرفية للشخصيات في اللوحة الواحدة .

وتبرز أيضا بين التجارب الجديدة المعروضة في العرض لوحة الفنان يوسف فرنسيس التي فيها الزجاج المكسور كطبقة مؤثرة في التشكيل الرقيق للوجه المرسوم على اللوحة ، فان الاشعاع المتولد من طبقة الزجاج فوق اللوحة يعطي الاحساس بالتناقض بين حدة الزجاج القاطع ورقة الوجه المرسوم على اللوحة .

ويقدم الفنان حسن سليمان لوحة « أخسر كلمات حب » يستعرض فيها قدرته في اللون وقدرته في التعبير عن الكتلة بشكل عميق مع اقتصاد في الألوان .

لكن «مدينة الصحة» للفنان محمود بقشيش



ح • عويس

فى فن الحفر اثنان فاروق شحاتة اذ يقدم لوحته « الشارع » وتمثل بأسلوب الحفر بالنيوجرات قفا يمشى على جثة آدمية ملتفتاً برأسه الى المتفرج وعيناه مملوءتان بالأكاء ومتوقدن حيوية .. ان هذا الفنان يثبت ان امكانيات فن الحفر باللون الاسود وحده قادرة حتى اتمهاية على التعبير التكاملى وعلى اعطاء عمل فنى مكتمل الأركان •

وهناك قسم للخزف وآخر للموزايك وللحفر على الخشب وللزجاج الممشق ولا شك ان هذه الاعمال المحدودة التى تنتمى تباشراً الى الفن التطبيقي لم يكن بحالها أن تحشد فى هذا المعرض الكبير .. ولا عذر لمرضاها سوى عدم ضياع الاقتناء من أعمال هؤلاء الفنانين ولكن اقامة معرض خاص للفن التطبيقي فى نفس موعد اقامة المعرض العام للفنون الجميلة ربما أتاح فرصة أكبر للاهتمام بفنوننا التطبيقية وبوسائل تطبيقها دون أن يؤدي تركيز الاهتمام على الفنون الجميلة الى تدهور جانب له أثره الخطير فى تقدم مجتمعنا وتطوره الاقتصادي فالفنون التطبيقية ذات تأثير مباشر ومادى على صناعاتنا الجديدة فى مرحلة التحول الاشتراكي التى تجتازها بلادنا •

صبحى الشارونى

وزينب عبد العزيز ومحمود كامل وعلى عزام وأحمد عزمى وأحمد عبد الحفيظ ونحاس ابراهيم وغيرهم أما الاتجاهات التجريدية الخاصة الفنان سامى واقع الذى يقدم استخداما جديدا ومتمكنا لأسلوب الكولاج وسيد خليفة فى لوحاته من النسيج ومحمود كامل بفهمه الجديد لمساحات مندرجان وأنوان فارساريل ثم عفت ناجي التى تحتفل باللون وكثافته احتفالا خاصا ثم فؤاد كامل صاحب مدرسة اللامعنى فى التصوير وغيرهم من التجريدين •

ويقف على رأس هذا الاتجاه الفنانان سيف وانلى ورمزى مصطفى فرقة خطوط والأوان سيف وتنفيعاته المتنوعة تواجه ألوان رمزى مصطفى القوية الصارخة والمستمدة من الألوان الشعبية التى نراها فى الريف •

الحفر

تتجه معظم أعمال الحفر اتجاهها تجريديا وتتضمن أبحاثا فى التكنيك والأسلوب ويقف على رأس هذا الاتجاه الفنان حسين الجبال فى لوحته تكوين فى بارعة التكنيك متمعة للنظر ويسير فى نفس الاتجاه الفنانون مريم عبد العليم وأحمد عبد الوهاب وحسن شرارة ولكن التكنيك وحده لا يكفى .. هذا فى حين يتزعم الاتجاه الموضوعى



ندوة القراء

أعداد : عبد السلام رضوان

بما فيها من طابع التنبؤ ، كان لابد من هذا الانقلاب وتلك الكارثة لإعطاء الترويج لفكرة الفسوف والجنون والبرقراطية في عالم اللاعقل ، ثم يحدثنا عن فلسفة السوبرمان والود الأبدى والايمان اللاعقل بعصر ذهبي يخلص الإنسان من تماسه الحاضرة ، يقول الإخعواد « ولقد كان نيتشة يطلب الفرح بأي ثمن فاندفع بكل ما في عقله من قوة نحو الجنون كأنه ياولي إلى ملاذ أمين » وإذا كانت هذه التوترات النفسية والإرتعاشات الروحية هي التي قادت نيتشة إلى أن يعلن عباده لكل ما هو « علمي ، أو منطقي ، أو « اجتماعي » من أخلاق ومفاهيم دينية فالتنت تخرجه الفلسفية إلى الجنون ، فإن العكس الفكر النيتشوي على الفكر العاصر قد ظهر لدى الفيلسوف الفرنسي بجان بول سارتر بإعطاء مفهوم الحرية المقام الأول في فلسفته « وبعد من يحدثنا عن الالتزام عند سارتر من خلال ماتيو بطل دروب الحرية « إن الأعمال التي لم يقسم بها والتي أدرك أعيا : « وعندما أترقب من الموت » انه كان ينبغي عليه أن يقوم بانجازها قبلها بها حرته اللاعقلية هي أعمال لا تنوي قيمها أخلاقية ولم يجر ولم يباشر ، انه لادم على انه لم يفعل أيًا كان عمله « انهما حرية تفضي إلى العمل الحر وانما هو عمل بدون تقييم أو تمييز « وهذا ما يجعله مصنفًا للفلق والمجزع « يصل بنا إلى هذا الاستنتاج : « ان هذا هو شأن البرقراطية » يضيّق بقم المجتمع

من الأشخاص الذين قدسوا الأصل ممن لم يشملهم التقدم التكنولوجي من الملونين والندخلين عن العمل واللامنتين « كما يرى ماركيزو أن التقدم التكنولوجي قد انعكس على الذات الإنسانية أيضا فطبعها بطابع الآلية مما القدها إلى حد ما توربها الإنساني وأصبح الإنسان يمارس الجنس بشكل إلى دون أن يترك الإبعاد الإنسانية للجنس ولذا فإن تحرر الإنسان بواسطة الثورة الاشتراكية واستعادته إنسانيته تعني استعادته لذاته واعطاء الحب طابعه الإنساني بحيث لا يلقى الذات معوقة بواسطة التكنولوجية التي تستخدمها الراسعالية والبرقوازية لاستغلال الإنسان وانما يتحول الإبداع التكنولوجي لاستعباد الطبيعة وتسخرها للإنسان في النظام الاشتراكي مما يمكن الإنسان من استعادة إنسانيته وتأكيد ذاته بشكل يستطيع أن يمارس عاطلة الحب وديانته الجنسية بعيدا عن الفصاح والآلية المقتية »

لكن الفكر النيتشوي ؟ فيما يرى الأخ عواد « لم دورا هاما وكانت الرؤية النيتشوية رؤية صادقة برهنت على صحتها أحداث المستقبل فقد أعلن نيتشة: (إن اسمي سيكون مرتبطا بكثرة تصيب البشرية) وكانت البشرية تتردى آنذاك في عسوبة الزيف وتغيب في ظلمة حائلة وقد سادها انكار القيم الروحية والأخلاقية وانكار لقدرة العقل على معرفة الحقيقة « وهذا كله هيا جوا صاخا لهذا النوع من التردى في مهووى اليأس والفسوف ؟ فكان لابد من انقلاب عميق « لابد من كارة كتلك التي تمتتها عبقرية نيتشة

يتناول عواد الطلب (مسوويا - الحسكة) في مقال بعنوان « الفوضى والجنون والبرقراطية » « أزمة الروح الفردية » في المجتمع الأوروبي العاصر ، يحدثنا في بداية المقال عن هيدجر ونظريته في الوجود من أجل الموت وعن وجهة نظر هنري ميلر - في تواسسته عن اميو - المتفائلة حول المجتمع الساتري بالمراد في طريق الاقتراب من الفرد الشهاد وديوان « الحصام » بين المجتمع الذي تعود وبين الفرد الشاذ الذي مسيحيه ساعته هو الفرد الطيحي « ثم عن « كوميون السوربون » وشعار الثورة الغلاية « متنوع مع أي شيء » وعن التكنولوجية وأزمة العصر : الآلية التي تصنع الاستجابة الإنسانية لتسحق كل ما هو إنساني وعن ماركيزو وتحليله للمجتمع التكنولوجي « و يقرر « اني اعتقد ان جنون العصر يرتبط ارتباطا كليا بعبقرية العصر وإن الفسوفي المصرية من تتساج عبقرية العصر وجنونه أيضا « لأن عبقرية الإنسان المعاصر الذي اكتشف الوسائل العلمية الجبارة أدت في نفس الوقت إلى إيقاعه في تيار الجنون والدمار »

ثم يكتب عن ماركيزو : « ويعتقد أن التقدم التكنولوجي قد ألقى لإعلاية المجتمع المعاصر ولكن هذا الألفاء انما هو الغاء ظاهري ومن هنا تأتي الأزمة ، ولهذا السبب فإن الثورة الاشتراكية التي كان متوقفا لقيامها في الدول الصناعية لم تحدث ولا أمل بالثورة لأن الإنسان المعاصر لا يملك دوح التمرد التي هي الوجود الأساسي للثورة « وانما تستمد الامل

وتقاليد ورويته فلا يستطيع أن يعيش حياته متلافا مع مجتمعه لا تقف ثورته عند حد معين ، انها تسير مضطربة بلا نظام او قانون وبلا شريعة ، لأن النظم الاجتماعية والواجبات والشرائع لا تستوعب قضاياها ولائلا غاله عالم عاصف أحيانا خاتم أحيانا أخرى صامد ولأس من جهة لين وهادئ من جهة أخرى ، ولذا فإن تصرفاته وسلوكيته وتورته النفسية وإرتعاشاته الروحية هي السرب إلى اللغوي والجنون وهو لا يتورع عن احتقار قيم الآخرين ليضفيهم بأنهم « اللذرون » أو « الأذلاء » كما يقول سادرت أو يسميهم « ذباب السوق » .
 ينظر نيتشه ، بأن غاله التورق العتيق يرهقه ، وأن رؤيته للعالم وأدراكه لنفسه يجعله يسود ضمن الحاجز المتعجب ويؤكد غريته الفلسفية . عن الآخرين حتى لو كانت صلتهم بالآخرين في تحسن واستمرار . ولا ريب أن مثل هذا التسود الذي يراود العبقري ويتضمن منه يقوده أحيانا إلى التغافل ويجعله بعيدا عن الهدف المطلق للإنسان وهو أن يكون سعيدا ، ولذا فإن العفة الميزية للعصر هي التغافل ذلك أن الانساني العبقري بوصفه الوحيد في العصر الذي يملك الصحة الروحية في نفس ذاته يستطيع وحده أن يقاوم تيار الانعطاف النفسي والوجداني لدى الآخرين وهو مطالب بأن يقوم بدور العملاق في عملية الخلاص التي يطعم إليها الفكر من خلال تطلعه نحو غاله المطلق .
 ويستغرق كاتب المقال : « ولا شك أن حبس العبقري وتطلعه إلى غاله المشال الخاتم وأدراكه انه يعيش وسط عالم بلا قيم هو الذي يقوده إلى اللغوي والتسرد على هذه القيم الاجتماعية التي يردك إليها مزيلة وكاذبة وانها وسيلة يستخدمها الدجالون والصلوص وحرقاء البشر ليسعفوا بها انسانية الإنسان ويهايمسوا عليه الاضطهاد والمضطربة باسم هذه القيم » .

وايضا : « لقد كانت سلوكية رامبو تتسم بظن الغوي والتسرد والعيش كانت ثورة على ، السل الاجتماعي »
 إن صح التعبير : (ان قلبنا ألبتحت يطفئ عنا الأبدية) * . ويستشهد كاتب المقال باحتقار رامبو للشعوب الاجتماعية وعمله المجنون (ياموت أيها الملاح الخنك ، الوكل يسفر الأرواح ، أن الألوان فاربع الرأس ؟ هي ، لنا الرحيل مللنا المقام هنا ياموت فحجل الرواح ، وإن يكن الليل أيها الملاح قد ادلهم .. أمامك البحر والسما ، فإن نقوسنا التي المت بها ، يشع منها الضياء) وفي نهاية المقال يقابل الكاتب بين عيشة رامبو ، الانتصار الفلسفي ، وبين حرية سادرت المطلقة « التي شعر في نهاية دروب الحرية أنها فارغة وعيشة ومجانة ؟ وشعوره بفرودة الالتزام بعمل ما يعطى لهذه الحرية معنى » .
 ويقرر أخيرا : أن اللغوي والجنون والعتق واللامقول من مقومات العبقرية ولكن ما أصعب أن تتحد هذه القوتات في النفس البشرية اللهم الا في نفوس من يملكون طاقات نفسية هائلة وجبارة .^{١٧}



مع أن ما ورد في المقال ينزول أزمة الروح الفردية في مجتمع البرجوازية الأوربية المعاصر ومن وجهة نظر فهم خاص للعبقرية الفردية ، فإن الأزمة هنا - في هذه الشروط التي لا تنطبق على كل المجتمعات الانسانية للمعاصرة - ولا على كل روح فردية « عبقرية » في المجتمع المعاصر بالتحليل - تأخذ صفة مطلقة . فهي الروح الفردية للإنسان بوجه عام ؛ وهي تمثل النوع الانساني كله . لكن الأمر ليس كذلك في الواقع ، إن الشروط الموضوعية للمجتمع الرأسمالي القوي في تطورده منذ الثورة الصناعية الكبرى حتى عصرنا

- عصر التكنولوجيا (منذ عصر الرأسمالية الصناعية وتقسيم العمل الاجتماعي حتى عصر الإمبريالية والتقسيم العالمي للعمل) ، أن هذه الشروط - الملكية الفردية ووسائل الانتاج - صراع الطبقات ، اقتراب العمل .. الخ - لا تدخل في الاعيار ، وهو ما يري في هذا السج انتعيمي الاطلاقي ، فتصاحب ظاهرة خاصة بنوع خاص من المجتمعات البشرية المعاصرة على انها ظاهرة تطفئ الجنس البشري كله (وربما وجدنا تعليلا لهذا النتج الذي اصطنعه كرتينا في اعنيده الوافج بكتابت كون ولنس سقوط الحضارة ، اللاتنمى .. الخ) ، والذي تكشف طريقة الكاتب في صياغة العيسارات والاكتار ، وجهه الوصفي الاسفاني من كل بستن ذرية ثم اطلاق الاحكام السالخة عن العصر وعن فوضاه وعبارته ومجانته .. الخ ان بكاه كون ولنس على خصاصة الغرب النهاية يجد صدق كبير في اذني كرتينا :
 ان أزمة الفردية في المجتمعات الاشتراكية والمجتمعات النامية والمتخلفة ايضا لها ابعاد أخرى متميزة كيميائية ، لكن النقطة - في التمهلة في المقال - الى التناقض بين الفرد والمجتمع تنطلق من تصور سكوي « لا طبقي » تصور النفسية البشرية كنتاج « مجاور » لعملية الاجتماعية « وتصور هذا الصراع بين الفرد والمجتمع كصراع بين طرفين يتمتع كل منهما باستقلاله النفس وبماعته المتميزة . وعلى هذا فإن ما يراه الأخ عواد من ان « جنون العصر يرتبط كلياً بعبقرية العصر » هو توصيل حاصل فهم الأسلوب (وهو أيضا توصيل حاصل ييمث السرور في قلب الايديولوجي البرجوازي الذي يفهمه كل تسرد تستهمل فيه مفاهيم البرجوازي وأدواته ونظراته العامة للامور » الى الرضاء عن النفس والى أن يشعر بأن الامور على ما يرام وأن البشرية تتسم بديوقراطية الناعمة (١) ، وهو أيضا الاستنتاج المنطقي الذي يوصلنا إليه هذا اللهم

السكوني للامور .. لكن العصر ليس
مجتونا ؟ انما العصر هو عمر صراع
قد بلغ الذروة بين الثورة والركود ،
بين التشويش والامبريالية ، بين
البرجوازية - التي تصيها فكرة
انطلاق البشرية من قبضتها الى مستقبل
جدير بالانسان بالجنون - وبين
المجتمعات الاشتراكية والقبائل
الكادحة في مجتمعاتها وفي المجتمعات
النامية . ان هذا التناقض بين الحرد
والمجتمع هو انعكاس لصراع اجتماعي
معتمد بين ايدولوجيتين متصارعتين ؟
بين الاتجاه الى الامام وبين التقدم الى
القبل ؟ بين استقلال البرجوازية
الاوروبية والامريكية للبروليتاريا في
بلادها والتشويش والمجتمعات النامية
وطبقاتها الكادحة (وهو ما ذكر
ماركس) . من هذا المنظور التاريخي
الديالكتيكي للصراع والتناقض بين
المجتمع المعنى وبين الفرد الواعي
الذي يرفض ، يمكن الوصول الى تحديد
الطبيعة الخاصة لازمة الروح الفردية ،
ويمكن استخلاص الفزي والدلالة
الموسوعية للفرد الواعي الموسوي او
للتعدد المبني او للتأثير والجنون ..
التي ؟ كما يمكن ايضا التمييز بين هذه
الانواع من الفرد وبين الفرد
المتنقل في النضال الثوري الواعي لتوجه
الى هدف واضح . ان المقال مع ما يتقدمه
من عرض « شيق » لطيف جوانب
وجوه الازمة الفردية كما تتمثل
من خلال امكانيات ووجه عالية للفرد
واع ، قد ابتعد كثيرا عن ان يقدم لنا
تفسيرا محددا وبنينا لظاهرة واقعية
في مجتمعات الغرب .

كما ان واقعية هذه الظاهرة قد

ادت بكاتبنا - وقد جبره تيار كوثن
ولسن بهديره النمام - الى ان
يتصورها جديرة بتحميل الانسانية
كلها ؟ او انها ظاهرة تشمل البشرية
على اطلاقها ، تصبح بذلك تعبيرا عن
حقيقة ثابتة معسرة في الزمان وعن
طبيعة اذلية في البشر ؟ لا تعبيرا عن
تشكل خاص للنفسي الفردية في
شروط اجتماعية معينة ، وفي فترة
محددة من التاريخ ، وربما نجد في
هذا ايضا تفسيرا للفهم الخاص للمعرفة
النشاع في المقال (والذي تلوح منه
رائحة كوثن ولسن النفاذة) .
فالمعرفة هي رد الفعل ، العنصر
الآل نوعي مرهف ، هي الرغش
الهستري للوضع القائم . لكن هذه
الاستجابة المتمردة هي وجه خاص
للمعرفة لاكل وجوها ، لها عبقرة
الطوبى او اللوقوى ، عبقرة الفرد
البرجوازي حين ينور في وجه طبقة
وفي داخل نطاق احكامها وهما يرها
العلمة ، لكن هناك عبقرة اخرى ،
وهناك رفض آخر ؟ لكنه ليس رفض
المخدوع ؟ انه رفض الوعي الفردي
لواقعه الاجتماعي من خلال واقع
اجتماعي آخر اكثر حقيقة ، ورفض
للاواقع القائم من منظور اسباب
تاريخية واجتماعية موسوعية ؟ من
منظور حركة التاريخ .

لكن هذا الوجه غائب عن عرض
كاتبنا (مع انه يمثل جانباً من الظاهرة
في داخل المجتمع القروي نفسه) .
ولو كان المبالغة جميعا لوقوين
ومجانبين لما تقدم تاريخ البشرية خطوة
واحدة . ان عبقرة نيتشه تتمثل في
تعبيره عن قصة الازمة الروحية

للفرد كما يشكله مجتمع اضطهاد
يطبق حاد ، ولا تتمثل في فرد صنعته
شروط نظرية خالصة وقائمة بذاتها .
وحين يأخذ هذا التعبير طابع الرغش
للمنطق والعلم والتفكير الاجتماعي ،
فهو رفض للعلم والمنطق البرجوازيين ؟
وللتقنين الاجتماعي كما تسنعه
ايدولوجية البرجوازية التي تصر على
احتكار الانسان والتاريخ ، وعندها
تفب عن فهم نيتشه وكونه على
الركود الروحي لمسلم البرجوازية
النظرة الموسوعية لشروط عصره
التاريخي ؟ وعندما يعجز عن رصد
التناقض الموضوعي القائم ؟ فلن يعنى
هذا ان تحليله هو الحقيقة ، ولن
يعنى ايضا - وفي نفس الوقت - انه
يفقد عبقريته وعمق مفواه .



الى :

السيد / عصام الحناي « بغداد ،
(حول مقال - الاشتراكية والقيم
الروحية - عدد اكتوبر ٦٦)

السيد / نبيل عبد الحميد الشوي
« مهتمس مجت » (حول مقال -
عقبات في طريق العلوم الانسانية -
عدد يناير ٧٠)

السيد / مكرم فهمي (حول مقال
- اخلاقتنا الاجتماعية الى اين ؟ - عدد
ابريل ٧٠)

تعتذر المجلة لتأخر وصول الرسائل
اليها ، وترجو ان يستمر الحوار ولقد
نشر ما يصلنا من آراء وتعليقات
ومقالات « مع مراعاة الوقت »

« اعداد : عبد السلام رضوان »



لوحتنا الفلاسف

للفنانين : بابلو بيكاسو وغير التجدي

تصوير : محمد التجماعوى

وجه الفلاسف :

للفنان العالمى الشهير بابلو بيكاسو (١٨٨١ - ٢٠٠٠) الذى يعد واحدا من عمالقة التصوير الحديث ، بل هو فى تقدير بعض النقاد الأب الثورى للفن الحديث . ولد من بيكاسو باكر من مرحلة فنية ، فقد مر بالمرحلتين الزرقاء ثم الوردية (١٩٠١ - ١٩٠٦) ، ثم بدأ فى عام ١٩٠٦ تكويناته ذات الزوايا الحادة ، متأثرا بالانقصة الزنجية وفن سيزان فظهرت « آتسات فنيون » وصورة « جرترود ستاين » . وفى ١٩٠٩ ظهرت أعمال المرحلة التكيفية ، واعتبرت الكلاسيكية الجديدة فى عام ١٩٢٠ ، ثم بلغ ذروة مرحلة أخرى فى عام ١٩٢٧ فى لوحته الجدارية (جرينكا) التى صور بها الحرب الأهلية الأسبانية . وتعد العمارة التى رسمها المؤتمر السلام عام ١٩٤٩ شعارا سياسيا عالميا مشهورا .

اما لوحة الفلاسف « آتسات فنيون » فقد رسمها بيكاسو عام ١٩٠٧ مفتتحا بها فصلا جديدا فى تاريخ الفن . فهى تعد أول لوحة تكيفية ، شملت اتجاهات جديدة فى التصوير الحديث ، ولم تكنسب هذه الماودة تسميتها المشهورة إلا بعد ما يزيد عن اثني عشر عاما ، ورغم أنها لم تعرض على الجمهور إلا بعد ثلاثين عاما ، فقد كانت معروفة وموضع دراسة لا من رفاق بيكاسو وحدهم ، بل ومن كثيرين من الفنانين والنقاد .

ظهر الفلاسف :

للفنان المصرى الشهير عمر النجدي (٣٩ سنة) الذى يعد واحدا من طليعة الفنانين المصريين ، بل هو فى تقدير بعض النقاد فى الطليعة من شباب الاتجاهات الحديثة فى الفن المصرى المعاصر . وقد استطاع عمر النجدي أن يحقق نجاحا واسعا على المستويين المحلى والعالمى ، ولا يمثل هذا النجاح فى كثرة المعارض التى أقامها فى مصر وفى عواصم الدول الأوروبية ، ولا فى كثرة الجوائز التى حصل عليها محلية ودولية ، ولكن النجاح الفنى الحقيقى الذى أحرزه هذا الفنان يتمثل فى تقديم الإجابة الصحيحة على السؤال الذى لا يزال يلقى الوجدان الفنى الحديث ، ألا وهو كيفية الجمع بين المحلية والعالمية ، بين التراث والتجديد ، بين الأصالة والمعاصرة .

وقد استطاع عمر النجدي بما توافر لديه من عناصر ثقافية عديدة ، وعواطف فنية أصيلة ، أن يضع يده على ملامح الشخصية المصرية الأصيلة دونما انغزال من التيارات الإبداعية فى العالم المعاصر ، فهو على حد تعبير الفنان الكبير عبد القادر رزق « بجانب ما يتزود به من الثقافة الفنية العالمية المصاصرة ، يتزود كذلك بما يحمله التراث الفنى الإنسانى من قيم أصيلة ، وعلى الأخص تراثنا الفرعونى والعربى ، دون أن يهمل التراث الشعبى ، ومن كل هذا تكون لديه وجهة نظر خاصة به يضيف بها جديدا فى الميدان المحلى والعالمى » .



عدد ممتاز

الفكر المعاصر

العدد ٩١ - سنة ١٩٩٠



هيكتور
في القرن العشرين



مجلة
الفكر المعاصر

مدير التحرير
د. فنؤاد زكريا

مستشار التحرير
د. أسامة الخولي
أنيس منصور
د. زكريا إبراهيم
د. عبد الغفار مكاوي
د. فنوزي منصور

سكرتير التحرير
جلال العشري
المترجم الفني
السيد عزمي

تصدر شهرياً عن:
الهيئة المصرية العامة
للتأليف والنشر
٥ شارع ٢٦ يوليو القاهرة
ت ٩٠١١٩٧٠ / ٩٠١٢٩٩٩ / ٩٠١٦٤٨

صفحة

٢	د. فؤاد زكريا	هيجل في ميزان النقد
١٢	جلال العشري	هذا الفيلسوف .. حياته هي كتاباته
٢٠	د. يحيى هويدى	الثورة الهيجلية
٢٨	د. حسن حنفى	هيجل والفكر المعاصر
٤٤	د. فؤاد مرسى	الدولة عند هيجل
٥٢	علي أدهم	هيجل وفلسفة التاريخ
٦٢	د. حسين فوزى النجار	التاريخ والشعور بالحرية
٧٧	د. أميرة حلمي مطر	هيجل وفلسفة الجمال
٨٥	د. مراد وهبه	هجرة هيجل الى روسيا
٩٠	عبد الفتاح الدينى	اشماعات هيجل في إنجلترا وأمريكا
٩٨	امام عبد الفتاح امام	كيركجورد في قبضة هيجل
١١٢	مجاهد عبد المنعم مجاهد	محاولة لرسم صورة لهيجل ماركسى
١٢٢	أديب ديتري	قراءة لينين لهيجل
١٢٩	ترجمة : سمار جبران	هيجل وعلم الفيزياء الحديث
١٣٥	ترجمة : مصطفى صفوان	علم ظهور العقل
١٤٢	ترجمة حسين الأبودى عبد السلام رضوان	هيجل وماركس والفلسفة البرجوازية المعاصرة
١٥٢	اعداد : امام عبد الفتاح امام	قاموس المصطلحات الهيجلية



د. هشام رجبيا

هيجل في ميزان النقد

بذلك كتبه الفلسفة الحققة ، ويعبر على تحريك
روايتها الأصلية ، التي هي الازالة الإلهام وحسن
القول على التفكير ، لا تقل طموح أو محتوى
أثبت من المعارف من جيل إلى جيل .

بهذا المعنى ، واستندنا لهذه الفكرة ، يعمل
عصرنا على إعادة تفسير هيجل ، ويضع فكره في
ميزان النقد . وعلى الرغم من أن هيجل قسم
نفسه على صورة مصعب متكاسن محكم البناء ،
لا يمكن أن يشرح منه أو يصفى إليه شيء ، لأن
فلسفته هذه قد كسحت لكل الصور انتالية -
وعلى رأسها عصر الحاضر - في قدرة مدعلة على
الاستجابة لتقصيات أساطير من الحياة تختلج
أساطير من تلك التي صنعت حسد الفلسفة في
أفكارها ، وبالمثل ، لميل الرغم من أن هيجل كان من
أشد الفلاسفة وعيا بطبيعة العصر الذي عاش فيه
حتى أنه جعل من ذلك العصر محور ارتكاز تدور
حول كل أحكامه على الصور السابقة ، وكانت

الرواية الروايات وسبلات متباينة تقلد منها
« هويتها » الأصلية ، لأن يكون في ذلك صبر .
إذ أن الفكر الفلسفي - على خلاف الفكر العلمي -
لم يظهر أصلا لكي يتكشف للفكر من حقائق
ثابتة ، بل لكي يشرح أذهانهم ويهديهم إلى إعادة
استيعاب مشكلاتها من جديد . ولي يكون ذلك الفكر
قد أدى الوظيفة الموقوفة منه ، ولا الرسالة التي
كرس للفلسفة أنفسهم حياتهم لها ، لو أنه فرس
نفسه علينا في صورة واحدة جامدة لا يقرأ عليها
طور ، أو تألبا بأن يحتل طابعا «الأصل» ،
ولمعرفة من تأريكات الصور القديمة وتاريخها .

فكل عصر - إذن - حق مشروع في أن يفصح
الفلسفات التي ورثها في ميزان النقد - وهو إذ
يعمل ذلك فإنه لا يستهدف تحقيق صلافة فلسفة
وحدها (أعني أنه لا يهدف إلى إعادة اختيار لروايتها
الكبرى من أجل استيعابها بعبء على تحقيق فهم
الفضل لنفسه والعالم ففصيص) ، بل أنه يستجيب

لفكر فيلسوف حتم مثل هيجل ، ومن وضعه
في ميزان النقد ، أن لم يكن قد عبأ نفسه لهذه
الحاجة من طريق الدراسة الشاقة الفلسفية التي
تستغرق من العمر وقتا ليس بالقصير ، فالعصر
حين يفصح فيلسوف ، لا يمكن أن يفصح بخرج
كامل ، بل أنه يمارس ، في واقع الأمر ، حقا
مشروعا ، ذلك لأن من حق أي عصر أن يتشغل
الفكر الفلسفي من جديد ، وأن يعيد اختباره في
طوره وطوائفه وتجلياته الخاصة . ونحن يفصح
العصر ملكا في ميزان النقد ، فهو لا يعمل ذلك
على سبيل الإعادة والفرود ، بل أنه أيضا يتغذى
عندئذ المؤلف الذي يتبن اتخاذه إلى كل فلسفة:
واعني به إعادة تفسيرها - وربما إعادة خلقها -
على أساس تلك الخصائص التي يتميز بها عمل
عصر من عصور - وحتى لو أدى ذلك إلى ألا تعود
لفيلسوف الواحد صورة واحدة تتخذ مقاييسا
لغيرها من العصور - وإن أن تكسب الفكرة

ليس النقد الذي اعتبه هذا مثلا نقدا لود أن
يوجه إلى فلسفة هيجل ، أو محاولة لاستيعاب
حكم من هذه الفلسفة من خلال وجهة نظر خاصة
بكتائب المال ، إذ أن مثل هذا النقد يلتقي من
التأخر والانقطاع لدراسة هذه الفلسفة ما اعترف
أنه لم يتوافر في بعد . بل إن كتابا من المفكرين
قد كرسوا للتفكير الأكبر من حياتهم في محاولة
للتعق في فكر هذا الفيلسوف الكبير ، ولم
يصلوا - بعد كل ما بذلوه من جهد - إلى المرحلة
التي يستطيعون فيها أن يفصوا فكر هيجل في
ميزان النقد - وأما كنت أعني نقد العصر -
عصرنا الذي نعيش فيه - لتلك الفلسفة التي
استطاعت أن تواجه تحديات تصور متباينة كل
التيان ، وإن تجد نفسها - طوال ما يقرب من
قرن ونصف القرن - في أشد الظروف المضادة
والسياسية والاجتماعية اختلافا -

وإذا كان الفكر الفرد يفصح بالخرج من التصديق

فلسفته تبدو كما لو كانت قد اتخذت طابعا مقفلا على نفسه ، مكتفيا كل الاكتفاء بذاته ، ويستحيل أن تفهم الا بالإشارة الى العصر الذي ظهرت فيه - على الرغم من ذلك فإن هيجل يعد أنموذجا نادرا للفيلسوف الذي يوحى للصور اللاحقة بأفكار جديدة ، ويستطيع أن يخاطبها بلغتها الخاصة . وهذه القدرة وحدها كافية لكي تجعل لهيجل مكانة رفيعة في عصرنا الحاضر ، مهما تقلت موازينه حين يوضع فكره في ميزان النقد .

أفضل وسيلة لمحاربة تطرف اليسار . وهي فلسفة مثالية - بمعنى خاص لهذه الكلمة - ومع ذلك فقد انبثق منها أشهر المذاهب المادية في العصر الحديث . وهي في نظر البعض فلسفة متناقضة الى حد تيريوكل وضع قائم ، وفي نظر البعض فلسفة فلسفة مساوية يحركها احساس الانسان بتمزق وعيه وشقاؤه . بل ان صورة الفيلسوف ذاته تتباين ، من ذلك الاستاذ الجامعي المهان الذي أصبح في الطور الأخير من حياته «دكتاتورا فلسفيا في بلاده» ومميرا عن مصالح النظام القائم ، الى فيلسوف الثورة والتغير والنفي والرفض .

لقد كان هيجل فيلسوفا محترفا ، دون أدنى شك ، بل انه ربما كان خير ممثل للفلسفة كمهنة مستقلة قائمة بذاتها ، أو أن شئت فقل انه كان تجسيدا حيا للفلسفة من حيث هي عمل يشغل به الانسان حياته كاملة . ولم يكن هيجل يخجل من أن يوصف بأنه فيلسوف محترف ، إذ أن الفلسفة عنده « حرفة » لها قواعدها ولغتها وأصولها ، وتقتضى مرانا وتدريبا عقليا خاصا . ولقد كان هيجل في ذلك على التقيض من خصميه المعاصرين له « كيركجورد وشوبنهاور ، اللذان أراد كل منهما أن «يعيش» فلسفته ، وأن يقضى في كل ازدواج بين شخصيته من حيث هو انسان ، وشخصيته من حيث هو فيلسوف . ولعل خير ما يمكن التعبير به عن موقفهما من طريقة هيجل في التفلسف هو أن نستعمل لفظا من هيجل ذاته - أعنى لفظ « الاغتصاب » . فالفيلسوف المحترف انسان مخترب ، لأنه يحيا بوصفه صاحب مهنة معينة - أعنى « أستاذًا » في حالة هيجل - ويحيا من ناحية أخرى ، بوصفه فيلسوفا . وهو في حياته كفيلسوف يمارس فكرا لا صلة له بحياته اليومية أو بمهنته بوصفه موظفا عاما في الدولة .

ومع ذلك فإن هذا الذي يعد اغتصابا قد يكون ، من وجهة نظر معينة ، مصدر إثراء للفكر الفيلسوف ذلك لأن عمله في الدولة يمكن أن يعنى انغماسه في الحياة العامة بوصفه مواطنا ، بحيث تشرى تجربته الفلسفية بممارسته للشئون العملية ، على حين أن ذلك الذي يحيا فلسفته (ويظن أنه يقضى على الاغتصاب في ذاته) قد تكون حياته خاوية هزيلة لأنها لا تخرج عن حدود تفكيره الفلسفي . والحق أننا لو ألقينا نظرة الى طبيعة عصرنا الحاضر ، لتبين لنا أن وجهة نظر هيجل هي الأقرب الى الصواب : إذ أن كثيرا من أنواع النشاط الروحي تتحول الى « حرفة » لها أصولها وقواعدها الخاصة ، بحيث أصبحنا نجد شعراء

أن كل فلسفة كبرى تقبل بطبيعتها ألوانا شتى من التفسيرات ، بل ربما كان في وسع المرء أن يتخذ من تباين التفسيرات معيارا يقيس به المكانة الحقيقية لفكر الفيلسوف . وبهذا المقياس يظهر هيجل في صورة مارد فكري لا نظير له . ذلك لأن فلسفته قد أوحى للشرح بأشد التفسيرات تقدمية ورجعية في آن واحد . فهو في نظر البعض فيلسوف تشع من تعاليمه روح الثورة ، وفي نظر البعض الآخر داعية متحمس الى الروح المحافظة . وتارة تتبنى تعاليمه أشد الاتجاهات الفكرية يسارية ، وتارة أخرى يرحب بها اليمين ويؤيد فيها



وأدباء وفنانين محترفين ، وكساد أن يختفي من حياتنا ذلك النمط من البهوسة أو من اصحاب الامزجة الأدبية أو الشعاعية ، الذين يمارسون التخلف - أو غيره من ضروب النشاط الروحي - دون أن يعترفوا به مهنة ذات قواعد واصول تقتضى تدريباً ومراناً شاقاً .

على أن الأمر الذى يدعو الى العجب حقاً هو أن هذه الفلسفة ، التى ظهرت أصلاً بوصفها مهنة احترافية ، على نحو يوحى بأنها تدعو الى تثبيت الفكر وتجميده ، كانت فى واقع الأمر ايعسد الفلسفات عن التجحر فى أشكال أو قوالب ثابتة . ذلك لأن الفلسفة عند هيجل هي أعلى صور وعي الروح بناتها ، وهي أرفع مراحل تجل هذه الروح ، ومامية الروح لاتعدو أن تكون فعلها ونشاطها . وعلى ذلك فإن الصورة المحقة للفلسفة هي ذلك الفعل والنشاط الفكرى الذى لا ينقطع ، وانذى يمارس على كل حصيله استجدها الذهن البشرى من أى ميدان من ميادين نشاطه . وبعبارة أخرى فإن فلسفة هذا « الأستاذ » الذى طالما سخر خصومه من لقبه هذا ، هي أيعسد ماتكون عن التعاليم الثابتة التى يلقبها « الأساتذة » فى عقول تلاميذهم ، وهي فاعلية فكرية لاتنقطع ، وحركة ذاتية للعقل البشرى ، لا تتجهد ولا تتحجر فى أى مذهب احادى الجانب .



هذا الطابع الاندينامى لمذهب هيجل هو الذى يتيح له أن يعلو على كل الصور الثابتة للمذاهب الفلسفية ، بل أن يخرج من اطار كثير من التفسيرات التى قدمت له ، والتى لقيت فى وقت ما رواجاً عظيماً .

إن المأثور فى المذاهب الفلسفية - وخاصة ما كان منها واسع النطاق ، ينتظم عدداً كبيراً من مجالات الفكر والواقع - أن تكون مشيدة عن طريق الاستنباط . وعلى هذا النحو شيد « كانت » مذهبه ووضّح اسبينوزا فلسفته المستخلصة بمنهج هندسى استنباطى دقيق . ولكن أوضح نماذج التفكير الاستنباطى فى الفلسفة كان مذهب ديكارت الذى يبدأ بحقائق بسيطة ، ويقيم بناء فلسفياً كاملاً على أساس انتقال الوضوح والبساطة من المقدمات الى النتائج بفضل احكام عملية الاستنباط . مثل هذه المذاهب الاستنباطية تسير - بطبيعتها - فى طريق يزداد تجريداً على السواء ، بحيث تكون كل لحظة لاحقة فيها أبعد عن الطابع العينى من اللحظة السابقة .

على أن مذهب هيجل - بالرغم من أنه ، باعترا ف الجميع ، اشتمل المذهب الفلسفى لها ، وأسدها صوحاً فى استيعاب كل ظواهر الروح بحيث لا يخرج عنه شئ منها ، حتى اشدها تناسها - لم يكن مبني على استنباط تجزئى تجريده ، ولم يكن الاحكام المنصى هو وسيلة الانتصان من حطابه المحتله ، بل انه بد شديد بطريقته رجييه تضمن فيها اللحظة اللاحقة « أتر » مما تصبغه اللحظة السابقة ، وتكون اقل تجريداً وقرباً الى العينية منها . إن المذهب ينمو عضوياً ، ويتوسع تدريجياً ولا يترتب الجديد فيه ، بطريقه تحليلية ، على القديم ، ولا يكون مجرد استخلاص لما كان موجوداً فيه بالقوة ، بل أن القديم يكون مادة يبنى عليها الجديد بطريقه تركيبية خلقة . وهكذا يبدأ المذهب من المجرى ، الذى كان هيجل يعده هزى لا خالياً من المضسوس ، الى العيى ، الذى كان فى نظره ثريا زائراً بالتعقيد والتنوع . وبهذا المعنى يمكن أن يقال ، على نحو مؤد ، أن هيجل لم يحاول أن يستنبط العالم أو يقدم له تفسيراً منطقياً ، وإنما أراد أن يضم كل ما هو موجود ، وكل ما هو معطى ، فى اطار معقول واحد . وعلى هذا النحو تعد فلسفته واقعية ومثالية فى آن معا : فهي واقعية لأنها تضم لحظات الواقع كلها وتجعل كلاً منها حقيقة فلسفية فى لحظة حلولها ، وهي مثالية لأن الاطار الذى تضع فيه االواقع بأسره اطار عقلى فى أساسه .

إن صفة الشمول هي مصدر قوة الفكر الهيجل ومظهر ضعفه فى الآن نفسه .

فلقد كان يملك هيجل شعور طارح بأن عصره يمثل - فى جميع الميادين - قمة الاحداث التاريخية التى سبقتها ، ويمثل اكمل صور تحقيقها فى الوقت ذاته . ومن هنا أحس بالرغبة فى تقديم « كشف حساب » للحضارة ، على حدة تعبير « توفيق » وإيجاد مركب يؤلف بين كل عناصرهما . وكان الهدف الرئيسى لفلسفته هو تحقيق الوحدة بين الفكر والواقع ، وبين الشكل والمضسوس ، على نحو يضمن الجمع بين هذه الأطراف وتجاوزها لى مركب أعلى « فلسفة هيجل كانت » فى نظره - هرجياً يضم كل ما سبقها ، لا فى ميدان انفسفة محسب ، بل فى كل ميادين نشساط الروح الانسانية ، ولم يكن هيجل يسعى الى تحقيق هذا الضم بطريقه تلفيقية ، أو عن طريق الجمع بين عناصر متنافرة فيما بينها ، بل كان هدفه هو أن يؤلف منها مركباً عضوياً متماسكاً . وكان يرى فى ذلك لب النزوع الفلسفى الحقيقى وجوهه . ولقد كان يملكه شعور واضح بأن فلسفته وضلت



الى العمق الباطن للأشياء ، وقدمت تفسيراً للواقع في كليته ، وبجميع جوانبه ، وهو شعور يستعبد تماماً روح الشك واللاأدرية كما سادت في القرن الثامن عشر ، وكما ظلت آثارها واضحة في أول مذهب فلسفي ألماني كبير ، وأعني به مذهب كانت .

لقد كان للمذهب الفلسفي عند هيغل نساء مذهل من حيث شموله واحكام الانتقال من كل خطوة الى الخطوة التالية فيه . فمن الروح كما هي في ذاتها ، وفي تجردا ، أي من المنطق ، ينتقل البحث إلى الروح كما تصبح موضوعية في فلسفة الطبيعة ، ثم إلى الروح كما تصود إلى ذاتها في فلسفة الروح . وفي داخل كل مظهر من هذه المظاهر يتحرك الفكر على نفس النحو المحكم . ولو أخذنا فلسفة الروح وحدها كمثل لوجدناها تبدأ بالأنثروبولوجيا (بالمعنى القديم لهذا اللفظ ، قبل أن يصبح دالاً على علم اجتماعي متخصص) ، وهي دراسة الإنسان على نحو لا يخلو من التأثير بالطبيعة ، كما هي الحال في علم النفس ، ثم تنتقل إلى دراسة الظواهر الاجتماعية بوصفها درجة أعلى من درجات تجلي الروح ، بالقياس إلى الظواهر النفسية الفردية ، فتبدأ بالقانون الذي هو في أساسه علاقة خارجية للإنسان بمجتمعه ، طابعها سلبي في الأساس ، وتنقل إلى الأخلاق التي هي الإرادة الباطنة حين تحفزنا على اطاعة قوانين المجتمع ، والتي تتجلى أولاً في حياة الأمرة ، ثم المجتمع المدني ، ثم الدولة ، وهي أعلى مظاهر الروح الموضوعية . وينتقل الفكر بعد ذلك إلى الروح المطلقة ، وتتمثل أولاً في الفن ، ثم الدين ، وأخيراً الفلسفة .

في كل مرحلة من هذه المراحل يكتب هيغل كتابة تفصيلية متممة تستحق أن تعامل على أن لها قيمتها الذاتية الكامنة ، بغض النظر عن قيمتها داخل المذهب المتكامل . وفي كل ما يكتبه هيغل يتخذ تفكيره طابعاً موسوعياً يتم عن قدرة مذهلة على الاطلاع والاستيعاب والاحاطة الشاملة .

ولكن هذه الاحاطة الشاملة هي بعينها - في نظر الكثيرين - عوطن الضعف عند هيغل . فهل يستطيع عقل واحد ، مهما بلغ تعمقه ، أن يحيط بكل ما أنتجته الروح البشرية ، أو حتى أن يدرك اتجاه هذه النواتج وحركتها وعلاقاتها وروابطها ؟ ألا يؤدي شمول المذهب نفسه إلى الحكم عليه بالجمود والموت ؟ إن « المذهب » حين يحاول أن يدرج في داخله كل مظاهر فاعلية الروح ، من منطق وعلم طبيعي وأخلاق وتاريخ وسياسة وفن ودين وفلسفة ، يحكم على هذه المظاهر ذاتها بالجمود لأنه يفسرها جميعاً من خلال وضعها الحاضر ، كما لو كان ذلك الحاضر وضعاً نهائياً لا يتسع لأي جديد . ولكن إذا كان الحاضر ذاته مجرد مرحلة في حركة لا نهائية ، ألا يؤدي ذلك إلى زعزعة أركان المذهب ، لا لأنه يجهد الحاضر فيحبس بل أيضاً لأنه يفسر الماضي من منظور الحاضر بوصفه غايته وهدف تطوره ، مع أن هذا المنظور بدوره متحرك ، وسرعان ما يتجاوزوه ويطغى عليه تيار التطورات اللاحقة ؟

لقد أدت هذه الصعوبة ببعض شراح هيغل إلى أن يحكموا على فلسفته كما لو كانت بناءً عقلياً أروع ما فيه هو ذلك التناقض الذي تكشف عنه حركته المعاصرة ، أما القسّمون الفكري ذاته فقد أضفوا عليه قيمة نسبية لا تعادل أبداً قيمة البناء

المحكم • ففي رأيهم أن أعظم ما قدمه هيغل ليس معالجته المنفصلة لكل موضوع من الموضوعات التي يضمها « المذهب » على حدة – يرغم ما تتسم به هذه المعالجة من عمق – وإنما هو ذلك اهتمامك والترابط ، وتلك الدراما الحية المتطورة ، التي عرّف هيغل فصولها المتتالية في المذهب ككل . وخلاصة القول إن تناسق الحركة أعظم ، في نظر البعض ، من العناصر الثابتة التي تتحقق هذه الحركة فيما بينها •

ولكن ربما كان التمتع الأدق عن هذه المشكلة هو ذلك التضاد المعروف الذي وضعه تلاميذ هيغل ، بعد وفاته مباشرة ، بين « المذهب » و « المنهج » • فعلى حين أن كل مافى المذهب يوحى بأن البناء مكتمل لا يتسع للجديد ، وبأن الدائرة قد أغلقت بإحكام في نهاية الرحلة المبتعة التي يقودنا فيها هيغل من الروح المجردة الى الروح المطلقة ، مارا بالروح الموضوعية ، فإن المنهج نفسه ، أعني « الديالكتيك » الهيجل المشهور ، يوحى بحركة دائمة وصيرورة مستمرة لا يقف في وجهها شيء • ففكر هيغل يتسم بالتوتر حاد بين الحركة الدينامية متمثلة في الديالكتيك ، في المسار الذي لا يتوقف لكل ما هو موجود « في الصيرورة التي يحل بمقتضاها كل شيء تقبضه في داخله ، في السلب الذي يكون في قلب كل إيجاب ، في الآخرة التي ينبغي الإحالة إليها من أجل فهم أية ظاهرة لتصور أنها متعزلة متفردة – وبين الإحساس بالاكتمال ، الذي يسرى في المذهب من بدايته الى نهايته •

إن المذهب لا يمكن أن يوضع الا « من أعلى » • فالمعقل الذي يضع المذهب لا بد أن يكون عقلا

أدرك حركة الشكل ، وتاملها في شمولها ، واستبانت له الخيوط الجامعة بين مظاهر الروح جميعا ، من أبسط تجلياتها حتى أشدها تعقيدا • **هنا العقل الذي يضع المذهب ، يضع ذاته خارج المذهب ، أعني خارج حركته الديالكتيكية ، وخارج التناقض والسلب الذي يسرى على كل موجود •** إنه عقل أحاط بالكل وأدرك الإطار الذي تندرج فيه كل عناصر ذلك الكل ، والنقطة المركزية التي تتلاقى عندها كل خيوطه ، والتي لا يفسر تطورها كله الا من خلالها • ولولا هذه القدرة الشاملة لما أمكن أن يتسم المذهب بالاكتمال والتناسق ، ولما أمكن أن يسرى ذلك النبض المنتظم – أعني ابتاع الحركة الديالكتيكية – في كل التخطيطات العامة للمذهب ، بل في كل فروعه وفروع فروعه • كل ذلك يعطينا إحساسا بالاكتمال ، وبأن الصورة العامة قد اتضحت وانتهى الامر ، وبأن العقل المفكر قد تكشف له كل شيء ، لأنه يقف عند «نهاية الطريق» ، وعند القمة العليا التي يتوقف عندها كل مسار •

هذا التوتر بين الإحساس بالحركة الدائمة ، والتقص المستمر الذي يحتاج الى تعويض وتجاوز «ورقم» ، وبين الإحساس بالاكتمال والانتهاء ، هو صفة من أبرز صفات الفلسفة الهيجلية • إنه التوتر بين فلسفة تنظر الى الامور في نموها وتقدمها الى مراحل أعلى واعتقد ، وفلسفة تتأمل الظواهر بنظرة راجعة ، بعد أن تكون قد كشفت حقيقتها وغايتها • وسيتل من الامور التي تثير جدلا لا نهاية له بين قراء هيغل وشراحه ، البحث فيما اذا كان في تفلسفه يتطلع الى الامام ، ليفتح الطريق أمام أحداث جسم توشك أن تقسح ، أم ينظر الى الخلف ، ليفسر الماضي كله في ضوء



علاقاتها المعقدة بالجزئيات الأخرى ، وبالكامل الذي تندرج فيه . على أن هذه النظرة قد تتخذ طابعا سكونيا ، كما هي الحال مثلا في منهج «الجشطلت» المشهور في علم النفس . أما عند هيجل فإن أساسها هو فكرة الحركة والدينامية والتطور . فالعلاقات التي تفهم من خلالها كل ظاهرة جزئية ، ليست فقط علاقاتها بالظواهر الأخرى التي تنبثق من معها ، وإنما علاقاتها بالمجرى الكامل الذي تطورت فيه حتى وصلت إلى طابعها الراهن .

هذا المنهج يشيع وصفه بأنه منهج ثلاثي الإيقاع : أي أنه ينتقل من **الوضع thesis** إلى **الوضع المقاد Antithesis** ومنه إلى **الوضع المركب Synthesis** . وفي اعتقادي أن هذا المقال ، إذا لم يكن يتسع لشرح مفصل لعالم هذا المنهج - وهو على أية حال أمر لم يعد مجهولا في بلادنا بعد ما بذله الباحثون في الآونة الأخيرة من جهود - فلا أقل من أن يقدم «تصديرات» تصمم القارئ من الوقوع في خطأ سوء الفهم وسوء التطبيق في هذا المجال الذي أصبح الكلام فيه على السنن الجميع ، وازدادت الأذهان بالتالي تعرضا للأخطاء التي قد يؤدي بعضها إلى تشويه في الفكر النظري وانحراف في التطبيق العملي .

ولنبسأ بالطرف الثالثل في الحركة الديلكتيكية ، وهو المركب . فكثيرا ما يشيع فهم المركب بأنه حصيلة الوضع الأصلي والوضع المضاد ، أو بأنه محتضن فيهما من قبل . ولكن الواقع أن هيجل كان يعنى به المركب بمعناه الاشتقاقي الأصلي ، أي من حيث هو حقيقة جديدة خلاقة لم تكن موجودة في الطرفين

حقيقة بدت له نهائية ، هي حقيقة الحاضر .

وبين طرفي هذا التوتر ، يتحدد موقف عصرنا من هيجل . فإذا تأملنا من وجهة الدينامي المتحرك ، كانت روح هيجل لا تزال سارية فينا ، معبرة عن نزوع عصرنا إلى التطور ، وإلى الثورة على كل وضع متجمد متحجر . وإذا نظرنا إليه من وجهة المكتمل ، الذي يجسد المعرفة في بؤرة ثابتة ، ويحقق الفكرة المطلقة في عصره ، لبدت في نظرنا - على أحسن الفروض - فيلسوفا ميتافيزيقيا وسط مجموعة كبيرة من نظرائه الذين جعل كل منهم من عصره ، بل من عقله ، مركزا لتكون . فمن بعد هيجل ظل التاريخ مستمرا ، وظلت المناقضات قائمة ، بل لقد ازدادت حدة ، وتغيرت صورة العالم ، وتخللت نواتج الروح أشكالا مختلفة كل الاختلاف : فالن السائد في عصره أصبح فنا تاريخيا تجاوزه التطور بمراحل ، والنظرة السائدة إلى الدين قد اختلفت ، أما الفلسفة فقد تعددت مذاهبها واتخذت وجهات جديدة غير متوقعة . كل شيء إذن ، حتى في ميدان الروح ، ما زال نابضا بالحياة والحركة والتغير . فإذا كان في ذلك تكذيب «للمذهب» ، فيه ولاشك دعم وتأكيد لصحة «المنهج» .

فما هو إذن مصدر حيوية هذا المنهج ؟ وما الذي يجعله قادرا على تأكيد ذاته ، حتى من خلال التطورات التي يبدو أنها تنكره ؟ إن اندباكتيك الهيجل هو ، قبل كل شيء ، طريقة في التفكير ، وفي النظر إلى الظواهر من خلال ارتباطها ببعض ببعض . إنه - باختصار شديد - طريقة التفكير التي تلقى الجواجز بين الجزئيات المنفردة ، وتدرك أن فهم أية جزئية على حدة أنها يكون من خلال

المسابقين • بل ان هذين الطرفين لا يفهمان ، في الواقع ، الا من خلال علاقتهما بالمركب ، واذا كان هو ، بمعنى معين ، ناتجا عنهما ، فانهما - بمعنى اعمق - ناتجان عنه . اى ان معنى اية لحظة معينة، في مجال التاريخ مثلا، يتحدد على أساس اللحظات المقبلة ، ولا يمكن ان تعنى اللحظة في ذاتها شيئا • ومن المؤكد ان هذه النظرة الديالكتيكية تتلائم الى ابعد حد مع عصرنا الحاضر في ديناميته وسعيه الى فهم حاضره ، والسلوك فيه • على اساس ما يتوقع ان يحققه في المستقبل من غايات •

ولكن المشكلة الاهم هي التي تتمثل في الطرفين الأولين ، اعنى **الوضع وضله** • ذلك لان مجرد تصورهما على انهما طرفان قد يؤدي الى تشويه المعنى الحقيقي للديالكتيك كما كان يعنيه هيجل • فالضد ، أو النقيض ، ليس طرفا قائما بذاته ، وانما هو يكمن في قلب الوضع الأصلي ، ويضفي عليه معناه ، ويعين على ايضاح معالنه • والعلاقة بين الوضع ونقيضه هي التي تتمثل فيها دلالة فكرة « **السلب** » ، وفكرة « **التوسط** » الهيكلية • وعلى الرغم من الطابع التجريدي الذي عبر به هيجل عن حوقفه في هذا الصدد ، فان من السهل ان نجد ، في حياتنا العينية، الوف الامثلة التي تمثل تجسيدا لتفكير هيجل النظري في هذا المجال •

ان قوة تأثير الديالكتيك الهيجلي انهما تكمن في تآكيده لطابع الصراع الذي يسود كل ارجاء الوجود ، ابتداء من اشد مظاهر العقل تجريدا ، في المنطق ، حتى اكثرها عينية ، في الفلسفة • هذا الصراع يتمثل في حياتنا اليومية بلا انقطاع: نلمسه في وعينا بذاتنا ، اذ ان هذا الوعي يتضمن

مفارقة معروفة ، هي ان المرء لا يعي ذاته الا عندما يصبح في لحظة مفارقة لتلك التي يريد ان يعيها • وهو يتمثل في علاقة وعيى بوعى الآخرين : فانا لا اعرف نفسى الا من خلال الاخرين ، اى حين اخرج عن ذاتي • ولو قطعتم علاقائى باسرها ، وانطويت على نفسى انطواء تاما ، متوهما أنني احدى الى ذاتي في هذه الحالة على نحو افضل، فسوف اجد ان ذاتي هذه قد افلست مني • وانها لم تعد شيئا • اى ان من ماهية الوعي ان يبتدى الى حقيقته الداخلية بفقدان ذاته في علاقات خارجية • ولا بد ان يتمايز الوعي في اشكال متعددة ، متقابلة ومتعارضة ، وان يعيش صراعاتها وتناقضاتها ، ويوصل على قهر هذا التناقض ، وهذا يعنى ان الوعي توحيد وتنظيم لعناصر متعارضة بطبيعتها • فليس فيه شيء مباشر ، بل ان كل ما فيه يتسم عن طريق «التوسط» ، اعنى توسط النقيض الذي يعيننا على فهم الموقف الأصلي • وكلما توسعت في تنمية متناقضات عناصر هذا الوعي ، ازددت فهما لها وقدرة على تجاوزها • وما حياة اروح سوى عملية مستمرة تقوم فيها بشغل ذاتها الى قوى متضادة، وتعمل على قهر هذا التضاد • هذه القوى التي يحدث فيها هذا الانشطار أو التمايز ، هي تعبير عن قوة السلب أو النفي في الحياة •

ولقد كان من أهم أسباب الحيوية المتجددة لفلسفة هيجل ، انها طبقت قانون الصراع هذا على كل مستويات الروح • ففى المنطق تمد كل مقولة منطقية تأليفا عضويا من عناصر متعارضة ومتكاملة في آن معا ، وتكون المقاهيم الاساسية نسقا واحدا • بحيث تترايط اشد الافكار اختلافا ، وتآلف تحت مفهوم «الفكرة الشاملة»



أو الفكر الكلي للعالم . وفي « **تظاهرات الروح** » يبدأ الفكر من الذات ، وينتقل تدريجاً ، بالتوسع في هذه الذات ، حتى يصل الى الروح المطلقة ، مردداً ، على جميع المستويات ، مفارقة الوعي الأساسية ، التي لا تدرك فيها الذات نفسها الا من خلال التوسط ، وبالنزوح عن ذاتها . وفي **الحياة الاخلاقية** ، لا يكون للفضيلة كيان الا من خلال صراعها مع الرذيلة وتقليها عليها (في عالم الملائكة لا توجد فضيلة ، مادام الصراع ضد الشر مستحيلاً) . **وعلى كل المستويات لا تتحقق الذات الا بقدر ما تتصارع في داخلها المتناقضات** ، وبقدر ما تبدل من جهد في سبيل قهر هذه المتناقضات .

على أن عصرنا - الذي لم يتأثر بهيجل في شيء - قد تآثر بفكرته عن السلب وصراع المتناقضات وقهرها ، كثيراً ما كان يسوء فهم موقف هيجل من **فكرة التناقض** ، ويتصوره فيلسوفاً تخلص نهائياً من مبدأ التناقض . ولا جدال في أن للأجيال التي أعقبت هيجل بعض الغرر في إسائة فهمه . ذلك لأن من الصعب أن يكون لفكرة التناقض في مجال المنطق نفس المعنى في مجال الاخلاق أو الحياة الاجتماعية . وفي وسع المرء ، بقدر من التفكير التحليلي ، أن يستخلص معاني متعددة **للفظ التناقض** ، أكثر من أن يذكر أهمها :

١ - **التناقض بمعنى التضاد** - حين يؤكد هيجل أن وجود أي شيء ينطوي على ضده ، أو على عنصر سالب كامن فيه .

٢ - **التناقض بمعنى الصراع** ، وهو معنى درامي ينطبق على مجالات الاخلاق والسياسة والمجتمع ، ولكن من الصعب تصوره منطبقاً على

مجال المنطق ، الا اذا فسر اللفظ تفسيراً مجازياً .
٣ - **التناقض بمعنى المغايرة** ، أو الانتساب الى الآخر ، وذلك حين يؤكد هيجل أن من ماهية كل شيء أن يكون منسوباً الى شيء آخر أو أن يتحول الى الآخر أو يفهم من خلاله ، أي أن يخرج عن وجوده المكتفى بذاته .

هذه المعاني كثيراً ما تختلط في أذهان المعاصرين حين يقتبسون منهج هيجل الديالكتيكي ، ويمضون في تطبيقه الى حد يوحي بأن هيجل كان من أنصار الفوضى والجمع بين المتناقضات كيفما اتفق ، ناسين أن هيجل كان ، قبل كل شيء ، فيلسوفاً عقلياً ، وأن العقل حين يصبح القوة المحركة لمذهب فلسفي ، لن يقبل أن يكون لقانون السائد في الكون هو التلاعب العشوائي بالمتناقضات .

والحق أننا لو قارنا وجهة نظر هيجل في التناقض ، بوجهة النظر التقليدية ، لوجدناه - من زاوية معينة - أشد نفوراً عن التناقض من كل من سبقوه . ألم يكن إحساس هيجل بالتناقض ، حين جعله صراعاً داخلياً يحرك كل نمو وتطور ، ويدفع الروح بكل مظاهرها الى الأمام ، أقوى من إحساس أولئك الذين جعلوه «علاقة خارجية» بين أشياء يظل كل منها محتفظاً بهويته ؟ ان العلاقة بين منطقتي أرسطو ومنطق هيجل كثيراً ما تصور كما لو كان الأول يهدف الى استبعاد التناقض والثاني يهدف الى استبقائه . ولكن الواقع أننا لا نستطيع أن نتصور شعوراً بالتناقض أقوى من ذلك الذي يتمثل في فيلسوف يجعل من الرغبة في قهر التناقض وتجاوزه قوة تحرك الروح وتدفعها الى العلو على ذاتها دواماً . ولو كان هيجل ، كما يصوره الكثيرون ، يهدف الى استبقائه

كل شيء منهج يعلمنا المرونة الفكرية والعملية إذ يكشف لنا عن التحداهائل للواقع ، وينهانا عن وده الى صيغ مبسطة وقوالب جامدة . هذا هو «القانون» الاول للدialeكتيك (ان جازت تسميته بالقانون) ، وهو الذي تتضام الى جواره كل قوانين أخرى جزئية .

ولو استوعبنا روح الدialeكتيك ، لا نصه المحرفى ، لأدركنا أننا لا نستطيع أن نجد فى كل المواقف انفصالا ثلاثيا من وضع الى نقيضه الى وضع مركب ففى تاريخعصرنا كثيرا مايمت الانتقال من وضع الى وضع آخر اسبق عليه بكثير - كما فى حالة الانقلابات الرجعية ، التى تتميز أساسا بأنها «روجع» الى الوراء ، وليست مجرد تضاد مع ما كان موجودا من قبل . وكثيرا ما يكون المركب أكثر هزالا من أطرافه المتناقضة ، كما هى الحال فى الصيغ التى استطاعت بها الانظمة الرأسمالية أن تحتفظ ببقائها منذ أزمة الثلاثينات حتى اليوم . وكثيرا ما تخف حدة التناقض دون الوصول الى مركب، كما يتضح من مقارنة العلاقة بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتى خلالربع القرن الأخير . والأمثلة كثيرة لا حصر لها ، ولكن أهم ما يستخلص منها هو أن روح الدialeكتيك تتمثل فى الشعور بالتحداهائل للواقع ، ولا تقدم لنا صيغا ثابتة نرد اليها تطور هذا الواقع ونحشره فى قوالبها خشرا . ولو استطلعنا ان نستخلص من الدialeكتيك هذا الدرس البليغ ، وعرفنا كيف نطبقه على المواقف الجديدة التى لا يكف عصرنا الحاضر عن مواجهتها بها ، لكنا بذلك نحتفظ بما هو حى يعنى فى تفكير هيجل .

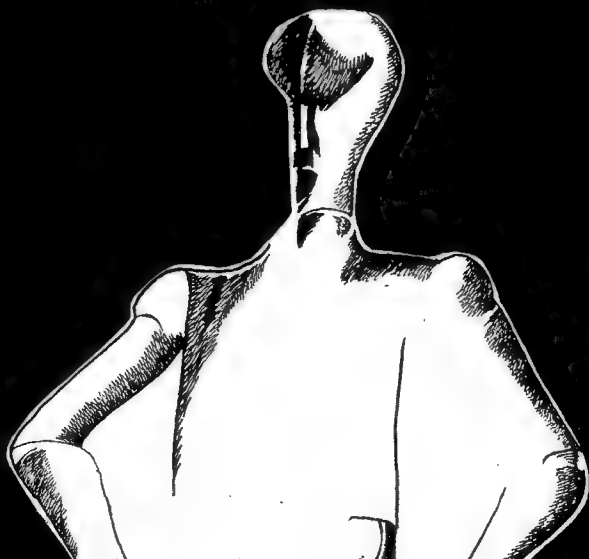
فؤاد ذكريا

التناقض ، لما تحدث عن «الاتباع» الى مستوى أعلى ، وعن تجاوز التناقض ورفع بعد الجمع بين أطرافه فى مركب أشمل وفى وحدة أعمق . اننا نستطيع أن نتصور فلسفة تؤكد التناقض وتحتفظ به ، أما تلك التى تجعل منه قوة دينامية تدفع الروح على الدوام الى تجاوزه ، فهى فلسفة تبلغ فيها الرغبة فى استبعاد التناقض حدا يفوق ما كانت عليه فى أية فلسفة سابقة تجعل منه علاقة خارجية شكلية سكونية عاجزة عن تحريك أى شيء .

وأخيرا ، فان أكبر المحاذير التى ينبغى أن يتجنبها عصرنا الحاضر ، حين يستخدمن المنهج الدialeكتيكى ، هو أن يعامل الدialeكتيك على أنه قانون ، أو مجموعة من القوانين ، ويعمل على تطبيق هذه القوانين أليا . صحيح اننا نستطيع أن نستخلص من فكر هيجل مبادئ دialeكتيكية، مثل « نفى النفى » ، أو « وحدة المتناقضات » أو « تحول الكم الى كيف » . ولكن الدialeكتيك هو قبيل كل شيء أسلوب ومنهج فى التفكير وفى التطبيق . ان القانون يمثل نهاية المسار فى كل بحث ، أما الأسلوب والمنهج فهو قوته الدافعة المحركة . وتحويل الدialeكتيك الى مجموعة من القوانين - مهما كانت مشروعيتها - هو خروج على الروح الحقيقية التى تستوحىها فكرة الدialeكتيك، وتجميد له فى قوالب ثابتة . وبالفعل تتمثل فى عصرنا الحاضر ، بوضوح تام ، محاولات متناقضة ببذلها بعض الدجماطيقين لتطبيق الدialeكتيك كما لو كان قانونا ثابتا ، فيبحثون فى كل موقف عن «نفى النفى» أو عن الكم الذى سيمتحول الى كيف ، الخ . . . وينسى هؤلاء أن الدialeكتيك قبل

هذا الفيلسوف .. حياته هي كتاباته

جمال العشري



من الفلاسفة من يفسف حياته ويحيا فلسفته ، لما تحفل به هذه الحياة من زلازل روحية عنيفة ، وتجارب نفسية حادة ، لا يملك الفيلسوف معها الا ان يعيشها ويحياها ويتحد بها ، ويتخذها نقطة انطلاق في فلسفته بخاصة وفي تفكيره بوجه عام .

والحق ان فلسفة « الواحد » من هؤلاء لا يمكن ان تنفصل عن حياته ، بل لا يمكن النظر الى حياته نفسها بمعزل عن هذه الفلسفة ! وكيف يمكن غير ذلك ، وصاحبها ليس فيلسوفا يتخذ من الفلسفة صناعة له ، او عالما يكف على منهجه العلمي ، او لاهوتيا كل همه ان يشتغل باللاهوت ؟

ومن هنا كان فيلسوف الحياة هو ذلك الانسان الذي نراه دائما مشغول الوجدان ، متوهج العاطفة ، تشيع في نفسه سورة القلق وتضطرم في باطنه جلدوة الألم ، يجتذبه العالم من ناحية ، وتؤرقه الرغبة في مجاوزة هذا العالم من ناحية أخرى ، فلا يملك ازاء هذا كله ، الا ان يلقي بنفسه في أنون التجربة ، آملا من وراء ذلك ان يصل الى « الحقيقة » .. حقيقة نفسه ، وحقيقة الآخرين ، وحقيقة العالم من حوله .

واذا كانت تلك هي الركيزة المحورية التي ارتكزت عليها « فلسفة الوجود » ، وهي الفلسفة التي تنصرف عن « المجرّد » الى « الشخص » ، وتتحوّل عن « الماهية » الى « الوجود » وتتعلّق بالانسان من حيث هو موجود فردي ؛ وإذا كان الوجوديون في العصر الحديث من أمثال كيركجارد ، ونييتشه ، وجبريل مارسيل ، وجان بول سارتر ، قد هاجموا « فلسفة الماهية » باعتبارها فلسفة عقلية خالصة ، تغفل عن مشكلة الوجود ، وتجعل الانسان أسيرا لمجموعة من التركيبات الذهنية المجرّدة ؛ فإن جدور هذا الاتجاه تتردّد الى الزمن القديم ، عندما احتلت مشكلة الانسان المكانة الأولى في تفكير الفلاسفة فخاض فيها سقراط في العصر القديم ، وعاناها أوغسطين في العصر الوسيط ، وعنى بها عناية بالغة كل من بسكال ومين دي بريان في العصر الحديث .

ولكن هل معنى هذا ان « فلسفة الوجود » كفيلة بالقضاء على « فلسفة الماهية » . وان فلاسفة الحياة أهم بكثير من فلاسفة الفكر ؟ هل معنى هذا ان « فيلسوف المذهب » من أمثال الاطون وإسينوزا وكايت وهيجل ، وجل حرفته التامل ، وبضاعته الكلام ، وأنه على حد تعبير كيركجارد أشبه بمن يبتنى لنفسه قصرا ، ولكنه يسكن الى جواره كوخا حقيرا ؟

وهل معنى ان يصبح كيركجارد زعيما للفلسفة الوجودية ، والد أعداء الفلسفة الهيجلية ، ان نضع باقة من الزهور على قبر هيجل في ذكرى مرور مائتي عام على مولده ، لكي نجرى مسرعين الى كتب كيركجارد وكتب غيره من الثوار ؟

كلا بطبيعة الحال ؛ فإن كيركجارد نفسه لم يبدأ الا من حيث انتهى هيجل ؛ وفضلا عما يتردد في فلسفة هذا الفيلسوف من أصله العصر الذي عاش فيه ، وفضلا عن الاطوار الحضاري الذي صدر عنه والذي شكل موقفه من التاريخ خصوصا ومن الحضارة بوجه عام ، وفضلا عما في فلسفته من جلة وعمق واصالة ستظل البشرية تستقيها ضمن تراثها الانساني الخالد . فضلا عن هذا كله ، فإن الانسان المعاصر لا يسمعه ان هو اراد ان يكتسب شيئا من المنظور التاريخي عن الماركسية والوجودية ،



وعن البراجماتية والفلسفة التحليلية ، وعن الأرثوذكسية الجديدة وما يسمى بالنزعة النقدية الجديدة ، لا يسعه ان أراد أن يكتسب شيئاً من ذلك ، إلا أن يأخذ في اعتباره تأثير هيجل باعتباره مركز اشعاع حقيقي لهذه المذاهب والاتجاهات .

وإذا كان المنهج الجليل الهيجلي قد وجد طريقه في عالمنا المعاصر ، وكان « أكثر من نصف سكان العالم » يؤمنون بهذا المنهج ؛ فضلاً عما يشيع في المؤلفات المعاصرة من كلام عن وحدة الأضداد ، وحتمية التاريخ ، وضرورة التطور الاجتماعي ، والتناقض بين مصالح العمال وأصعاب رؤوس الأموال ، والصراع بين الطبقات ، وبين النظامين الرأسمالي والاشتراكي ؛ فما أجدرنا ، أن أردنا أن نعيش هذه المفاهيم التي يصطرع بها عالمنا المعاصر ، أن نمود إلى ينبوعها الأصيل ؛ إلى مصادرها الأولى ، حيث هيجل ، وكتابات هيجل .

الفيلسوف في تيار عصره

لم يولد هيجل في جو عاصف ، ولم يعيش حياة حافلة بالأحداث ، إلا أن تكون مؤلفاته هي الأحداث الملمية في حياته ، وأن تكون هذه المؤلفات صدى وتعبيراً عن روح عصره ، وكان « الدهاء التاريخي » الذي تحدث عنه هيجل هو الذي شاء أن يضع هذا العقل الكبير والعظيم معاً في فترة من أشد فترات التاريخ الحديث حرجاً وثراءً في وقت واحد ، فقد تقاسم القرنان الثامن عشر والتاسع عشر حياته مناصفة (١٧٧٠ - ١٨٣١) بحيث عاش فيلسوفنا في مرحلة الانتقال التي شهدتها هذان القرنان ، وعانى كل ما تعانيه فترات الانتقال من دراما التغيير السياسي والاجتماعي والمضاري .

فهو يشهد اندلاع الثورة الفرنسية ، وما ترتب على قيام هذه الثورة من المبادئ بتحرير الإنسان ، وبث قيم الحرية والاخاء والمساواة في عصر خلا تماماً من كل سابقة لهذه القيم النبيلة . وهو يعيش في مجتمع اقطاعى تسوده رجعية النبلاء الذين يستغلون الطبقة الوسطى أشنع الاستغلال ، فيعاني صراع النظم الاجتماعية وتطاحناتها المرير الحاد ، النظم الاقطاعي من ناحية ، والنظم الوردجوازي من ناحية أخرى . وهو



يولد في وقت يشهد اقوال عصر التنوير بكل ما ينطوى عليه من ايمان بالعقل ، وتشيت بالقواعد الكلاسيكية الجامدة ، ويتفتح لبزوغ عصر الرومانتيكية بكل ما يندر به من ايفال في العاطفة واسراف في الخيال .

وهو يشهد بعد هذا كله تحولات هائلة واحداث معلمة تترك بصماتها واضحة على جبين هذا العصر ؛ يشهد العالم المشهور « وات » وهو يحقق استقلال البخار في الصناعة ، ويقم اول مصنع للنسيج في العالم ؛ يشهد العالم الفرنسي « لافوازييه » وقد نجح في تحليل الماء ، كما يشهد اختراع التلغراف البصري ، واختراع آلة حليج الاطفال : واختراع العمود الكهربائي . ويشهد الى جوار هذا كله ، موت فردريش الثاني ، واعلام لويس السادس عشر ، وعلان استقلال الولايات المتحدة الامريكية ، وفيصام الحروب النابليونية ، وصف مدينة فيينا بالمدايح ، ثم انتهاء حكم نابليون ، وقيام التحالف المقدس .

عناصر متضادة ، وتيارات متضاربة ، وتناقضات كثيرة تموج بها الحياة في عصر هيغل ، وكان لزاما على فيلسوفنا التساؤل ان ينصهر في دوامه هذه المتناقضات منذ طعونه الباكرة ، وكان لزاما عليه كذلك ان يسبح في بيار عصره ، يتأثر به بمقدار ما يؤثر فيه ، ومن التآثر والتأثر يولد الوعي ويمضي التطور .

فاذا كان العصر حافلا بكل هذه المتناقضات ، وكذلك الكون ، بل كذلك الانسان ، فما هي الرابطة التي تجمع بين كل هذه المتناقضات في وحدة واحدة ؟ هذا هو السؤال المحوري الذي ظل يورق عقل فيلسوفنا طوال حياته ، وما كانت حياته كلها الا بحثا عن الاجابة الكافية عن هذا السؤال ، بحثا عن « نوع من هذه الرابطة من ناحية ، وكيفية الكشف عنها من ناحية اخرى » .

حياة بلا احداث

ولو أننا حاولنا ان نتعرف على الاحداث الناتئة في حياة هذا الفيلسوف ، لا وجدنا غير النذر اليسير مما روته شقيقته ، وما رواه بعض رفاقه ، وما ذكره هو في مذكراته التي كان قد بدأ يدونها وهو في الرابعة عشرة من عمره ؛ من هذا كله نستطيع

ان تعرف عن هيجل انه ولد في ٢٧ أغسطس عام ١٧٧٠ بمدينة اشوتنجارت بألمانيا ، وأن اسمه بالكامل هو جورج فيلهلم فريدريش هيجل .
 أما أبوه جورج لودفيج هيجل فكان يعمل موظفا حكوميا ، وكان على جانب من اليسار يفوق ثقافته ، على العكس من أمه ماريا المجدية التي كانت تتمتع بقدر أكبر من التعليم والثقافة ؛ وكان لها تأثير قوى على هيجل في دراسته الأولى ؛ فهي التي أشرفت على دراسته عندما أرسله والده الى المدرسة الألمانية وهو في الثالثة من عمره ، وهي التي زودته بقواعد اللغة الألمانية عندما أحقه والده بالمدرسة اللاتينية وهو في الخامسة من عمره ، وحتى عندما التحق بالمدرسة الثانوية وهو في العاشرة وبقي فيها حتى الثامنة عشرة ، وتذكر شقيقته في الرسالة التي بعثت بهسا الى أرملة بناتويخ ٧ يناير ١٨٣٣ ، ان هيجل كان يحصل على جائزة سنوية طوال مراحل دراسته بالمدرسة اللاتينية ، لأنه كان دائما من الطلبة الخمس الأول ، وأن تربيته كان الأول باستمرار طوال دراسته بالمدرسة الثانوية . وأن استاذة « ليفلر » الذي كان يحبه كثيرا أعدها وهو لا يزال في الثامنة الترجمة الألمانية لمسرحيات شكسبير ، وكان أول مقارء هيجل من هذه المسرحيات مسرحية « زوجات ونسور المرحات » .

وتكشف لنا المذكرات التي كتبها هيجل فيما بين عامي ١٧٨٥ - ١٧٨٧ عن قراءاته في هذه المرحلة ، وعن عنايته الخاصة بالأدب اللاتينية واليونانية ؛ وعن ميله الطبيعي الى اليونان أكثر من ميله الى الرومان ، وأن كان قد أجهد نفسه في قراءة الرومان والأدب اللاتيني حتى لا يرتد الى الوراء .

وفي سن السادسة عشرة ، قام هيجل بترجمة كاملة عن اليونانية لكتساب « لونجينوس » Longinus « في الجلال » ، وهي نفس السنة التي درس فيها « الالبادة » وقرأ شيشرون ، وطالع يوربيدس . وفي السنة التي تلتها مباشرة ١٧٨٦ شرع في ترجمة « متن الأخلاق » لابكتيتوس ؛ أما في عام ١٧٨٨ وقبل التحاقه بمعهد توبنجن ، فقد درس الأخلاق لأرسطو ، وقرأ « أوديب في كولونا » لسوفوكليس ، ومن بعدها أجاب إعجابا شديدا بالشاعر اليوناني القديم ، فواصل قراءة جميع مسرحياته ، وترجم بعضها الى اللغة الألمانية ، ومن أهم ما ترجمه وتأثر به مسرحية « أنتيجونا » التي تمثل في رأيه جمال الروح الاغريقي تمثيلا كاملا ، والتي ظل متحمسا لها طوال حياته لما تنطوي عليه من قمة في الجمال وعمق في الأخلاق .

وقبل أن يلتحق هيجل بذلك المعهد الديني ، كان قد أنجز « حوارا بين أوكشاف وأنطوان والبيدوس » وحوارا آخر عن « الديانة لدى الاغريق والرومان » ، وفي سنة ١٧٨٨ كتب بحثا عن « بعض الفوارق والاختلافات بين الشعراء القدامى والمحدثين » ، وهي البحوث الثلاثة التي نشرها هوفميستر عام ١٩٣٦ بعنوان « وثائق خاصة بتطور هيجل » .

الفيلسوف العقل في المعهد الديني

كان هذا كله قبل عام ١٧٨٨ ، وهو العام الذي التحق فيه هيجل بمعهد توبنجن لدراسة البروتستانتية بمنحة حكومية من الدوق كما كانوا يسمونها في ذلك العصر . وكان هذا المعهد ذائع الصيت في تخريج القساوسة الانجليكان ، وقد تخرج فيه عدد كبير ممن كان لهم شأنهم في الحياة الأكاديمية الألمانية ، ومنهم كانوا أصدقاء مقربين لفيلسوفنا هيجل .

وفي هذا المعهد تعرف هيجل على أهم صديقين لازماه في حياته ، وتأثر بهما بمقدار ما أثر فيهما ، أحدهما هو الشاعر هيلدرلين الذي اشترك مع هيجل في حب اليونان والشعر والفلسفة ، وقرأ معه كتب الدراما الاغريقية ، واطلع معه جنباً الى جنب على مؤلفات أفلاطون . وقد تأثر هيجل بصديقه الشاعر الى الحد الذي جعله ينظر الى الشعر باعتباره اسمى الفنون ، كما تأثر هيلدرلين بصديقه الفيلسوف حتى لقد ظهرت أعراض الجدل الهيجلي على أعمال هيلدرلين الشعرية .

أما الصديق الآخر الذي تعرف عليه هيجل فهو الفيلسوف شيلنج الذي كان



بصفه بخرسة اوعام ، وان كان قد سبقه في النشر ؛ وشيلنج هو فيلسوف الهويه الذي يذهب الى القول بان الروح والطبيعه هما نفس الشيء ولكن مثلا في المطلق . وقد كان هيجل وشيلنج يجتمعان معا لمناقشة الافكار الفلسفيه والآراء السياسيه ؛ كما تعاونوا سوا اثناء وجودهما في فيينا على اصدار صحيحتهما النقديه الفلسفيه التي شرح فيها شيلنج ابعاد فلسفته ونشر فيها هيجل اهم مقالاته : « الايمان والعرفه » ، « حول جوهر الفلسفه النقديه » ، « الطرق العلميه لتناول الحق الطبيعي » .

وبعد هيلدرلين وشيلنج ، يجي، لوتفين Leutwin الذي زامل هيجل في المعهد ، والذي نشر بعد وفاة هيجل بثمانيه اوعام ، ١٨٣٩ ، ذكرياته عن هيجل ايام ان كان طالبا في هذا المعهد الاسقفي المشهور . وربما كان اهم ما جاء في هذه الاذكريات هو وصف لوتفين لسلوك هيجل بانه كان « بوهيميا ، وهو سلوك لم يكن يتفق في بعض الاحيان مع تقاليد المعهد الديني » .

ومهما يكن من اثر هذا المعهد ، ومن امر السنوات الخمس التي انفقها فيه هيجل دارسا للاهوت ، فلا يلبو ان هيجل كان يحتفظ سواء للمعهد او للسنوات الخمس بذكريات جميله او عميقه ؛ فها هو يبعث برسالة الى صديقه شيلنج يسخر فيها من .. « أولئك اللاهوتيين الذين يأخذون المسائل المهلهله على انها امور صلبه يقيمون فوقها معابدهم القوطيه » .

وهكذا تخرج هيجل في معهد توبنجن عام ١٧٩٣ ، بعد ان ناقش بحثه امام لجنة المعهد ، واعلن عن علم رغبته في ممارسة مهنة القسيس ، وعن رغبته في ممارسة مهنة التعليم ، واستكمال دراسته للفلسفه والآداب .

الفيلسوف يشتغل بالتعليم

وفي مدينة « برن » عاصمة الاتحاد السويسري ، وفي احد بيوت الاشراف ، ظل هيجل يدرس لابناء هذا البيت حتى عام ١٧٩٦ ، وخلال هذه السنوات الثلاث مارس هيجل حياته متجرا من اغلال المعهد واصفاده ، متخلصا من نظامه القاسي العنيف ، فقرأ مونتسكيو واطلع على جيبون ، وعكف على دراسة الفيلسوف العظيم كانط . اما كانط فقد شكل نقطة تحول هامة في تفكير هيجل الفلسفي ، وبخاصة ما كتبه كانط في الاخلاق ، فقد تخرج هيجل في نفس السنة التي اصدر فيها كانط كتابه الشهير « الدين في حدود العقل » ، وذهب هيجل الى برن مبهورا بكتاب كانط ، فكان من اليسر ان يقع اسيرا لكتابات العقليين من فلاسفة القرن الثامن عشر . وتحت هذا التأثير كتب هيجل الدراسات التي عرفت فيما بعد باسم كتابات الشسباب او الكتابات الدينية لهيجل في شبابه . وهي الدراسات التي قام نوهل Nohl بتجميعها ونشرها في مدينة توبنجن عام ١٩٠٧ . وقد كتب هيجل اول هذه الدراسات تحت عنوان « حياة المسيح » وفي تلك السنة نفسها ١٧٩٥ كتب الدراسة الثانية تحت عنوان « وضعية الديانة المسيحية » .

والذي يهمننا من امر هاتين الدراستين اللتين جاء ظهورهما سابقا على ظهور كتابه « ظاهرة الروح » هو انهما كانتا بمثابة الارهاص الفكري بذلك الكتاب الخطير الذي يعد مدخلا الى مذهبه الفلسفي ؛ والذي وصف فيه الظواهر الذهنية وآثارها في حياة الانسان ، شارحا كيف يرتفع الوعي من المراتب الدنيا الى المراتب العليا حتى يصبح هو والمطلق شيئا واحدا .

وقد اتخذ هيجل في هاتين الدراستين موقف الهجوم من الكنيسة ، ذاهبا الى ان الديانة المسيحية اقلقت كاهلها بالشرائع والتعاليم ، حتى غدت ديانة حزينة معتمة ترفل في ثياب الحساد ، وذلك على العكس من الديانة الاغريقية القديمة التي كانت اعبادا للفرح والابتهاج ، يلتقي فيها الاغريق بالآلهة حتى على موائد الشرب . . . بلا كهنة ولا كهنوت ، ولا اتباع يرتدون زيا واحدا ، ويرددون كلاما واحدا ، ويجملون شعارا واحدا .

الفيلسوف في رحاب الجامعة

توفي والد هيجل عام ١٧٩٩ أى بعد تخرجه من المعهد بست سنوات ، وكانت أمه قد توفيت عام ١٧٨٣ أى قبل التحاقه بالمعهد بخمس سنوات ، فأصبح الطريق مفتوحا أمامه الى « يينا » حيث حريته وانطلاقه ، وحيث الجامعة . وكانت يينا في ذلك الحين مركزا للإشعاع الفكري والفلسفي ، أو على حد تعبيره « موجة الآداب » فيها يتنفس فئسسته وشيلنج من الفلاسفة ، وجوته وشيلر من الأدباء ، فضلا عن الشعراء الرومانتيكيين يعاطفهم المشبوبة ، وخيالهم الجامع وانطلاقهم النسوان .

وهكذا انتقل هيجل الى يينا في عام ١٨٠١ ، وهناك جدد صداقته القديمة مع شيلنج ، وتعاون الاثنان في اصدار جريدتهما الفلسفية النقدية ، التي ظل هيجل يكتب فيها الى أن توقفت عن الصدور عام ١٨٠٣ عندما غادر شيلنج تلك المدينة . وفي تلك المدينة ، وفي العام الأول من انتقاله اليها ، أنجز هيجل بحثا عن « مدار الكواكب » باللغة اللاتينية ، هو الذي أهله للتدريس بجامعة يينا ، وبمقتضاه تم تعيينه محاضرا بالجامعة ، وإن لم يتابع محاضراته سوى عدد ضئيل جدا من الطلاب .

وفي تلك المدينة أيضا وفي نفس العام ، ظهر بحثه عن « الفرق بين مذهبي فئسته وشيلنج الفيلسوفين » ، وهو البحث الذي دافع فيه هيجل عن فلسفة شيلنج ، حتى لقد ذهب البعض الى القول بتأثره بفلسفة ذلك الفيلسوف . غير أن أهم ما أنجزه هيجل في تلك الفترة هو كتاب « ظاهريات الروح » الذي يعد بمثابة المدخل الى مذهبه الفلسفي ، والذي أتمه في الليلة السابقة لعركة يينا (١٣ أكتوبر ١٨٠٦) . وبعد أن قصفت يينا بالمدافع ، وتهدمت جدران الجامعة ، كان لزاما على هيجل أن يغادر المدينة الى أن تنتهي الحملة الفرنسية . وساءت أحوال هيجل حتى اضطر الى قبول بعض المعونات المالية من جوته ، وازدادت سوءا عندما وضعت كريستيان شارلوت ، وهي زوجة خادم في بيوت أحد الأشراف ، ابنا غير شرعي لهيجل ، سبب له الكثير من المتاعب حتى اعترف به وضمه الى أسرته ، وهو الابن الذي مات غرقا بالشرق الأقصى ، في نفس السنة التي مات فيها هيجل ، ولكن قبله بشهرين .

من بامبرج الى نورمبرج

توالى الأحداث على مسرح الحياة السياسية والاجتماعية بشكل عنيف وسرعة متزايدة ، فلم يكن أمام هيجل الا أن يرحل الى « بامبرج » ١٨٠٧ ليتولى رئاسة صحيفة يومية محدودة الانتشار ، ظل يرأس تحريرها لمدة عام واحد فقط ، رحل بعده الى « نورمبرج » حيث عين ناظرا لمدرسة نورمبرج الثانوية ، وظل في هذا المنصب ثماني سنوات ، كان يقوم فيها بتدريس الفلسفة والطبيعة والرياضيات . وهي الدروس التي جمعها في كتابه المعروف « المدخل الى الفلسفة » . وفي سنة ١٨١١ تعرف على هاريا فون توفر ، وهي فتاة من أسرة نبيلة ، فاقترب بها في نفس العام ، وأنجب منها طفلين « كارل » الذي صار فيما بعد مدرسا للتاريخ بأحدى الجامعات ، وإمانويل ، الذي حقق أمنية جده في أن يرى هيجل قسيسا فأصبح هو راعيا رسوليا .

وفي نورمبرج ، وفي الفترة من ١٨١٢ الى ١٨١٦ ، أكمل هيجل نشر كتابه الضخم عن المنطق في ثلاثة أجزاء ؛ وهو الكتاب الذي يعد بمثابة حجر الزاوية في بناء المذهب ، وفيه عرض للمعاني الأساسية . . . الميتافيزيقية والمنطقية التي يدور عليها مذهبه المثالي .

وبمقتضى هذا الكتاب ، تمكن هيجل من الحصول على كرسى الفلسفة في جامعة هایدلبرج ، ومن المحاضرات التي ألقاها في تلك الجامعة نشر « موسوعة العلوم الفلسفية » عام ١٨١٧ وفيها عرض لمذهبه الفلسفي كله .

هيدجر



هيجل يدخل برلين

خلا كرسى الفلسفة بجامعة برلين بوفاة الفيلسوف الكبير فشته ، فاتجهت انظار هيجل الى العاصمة البروسية ، فجمعة هايدلبرج على أية حال ليست المنبر الذى يستطيع من خلاله أن ينشر فلسفته على أوسع نطاق .

وفي عام ١٨١٧ عرض عليه المنصب فقبله على الفور ، وبدأ يلقي محاضراته فى فلسفة القانون ، وما لبث أن أصدر كتابه فى « أصول فلسفة القانون » ١٨٢١ ؛ فلاقى رواجاً كبيراً واهتماماً بالفا سواء على مستوى الطلاب الذين توافدوا على محاضراته من جميع أنحاء البلاد ، أو على مستوى الدولة التى أوشكت أن تتخذ من الهيجلية عينة رسمية لها ، أو على مستوى الأساتذة الذين تحمسوا للفلسفة الهيجلية وبدأوا يدرسونها فى الجامعة .

وتوالى انجازات هيجل الفلسفية التى عالج فيها بقية اقسام المذهب ، فما أن حل عام ١٨٢٨ حتى كان قد فرغ من كتابه « دروس فى تاريخ الفلسفة » باجزائه الثلاثة ، وما أن انتهى عام ١٨٢٩ حتى كان قد فرغ من كتابه « دروس فى فلسفة الجمال » فى ثلاثة أجزاء ؛ وفرغ كذلك من كتابه « دروس فى فلسفة الدين » ولكنه لم ينشر الا بعد وفاته بعام واحد ، أى فى سنة ١٨٣٣ . وكان قد فرغ أيضاً من كتابه « دروس فى فلسفة التاريخ » قبل وفاته بقليل ، وقد نشر عام ١٨٣٧ فى برلين بعد وفاته .

وفي خلال هذا كله ، قام هيجل بعدة زيارات خارج حدود بلاده ، قام برحلة الى بلجيكا ، وبرحلة أخرى الى هولندا ، ورحلة ثالثة الى فينا ، ورابعة الى براغ ، وخامسة الى باديس حيث التقى بالفيلسوف الكبير فيكتور كوزان .

وبعد عودته من هذه الرحلات جميعاً ، عين مديراً لجامعة برلين ، وظل يشغل هذا المنصب فى الفترة من ١٨٢٩ حتى ١٨٣١ ، وكانت شهرته قد عمت لا أوجاه الوطن الألمانى فحسب ، بل أرجاء العالم المتحضر كله .

وفي صيف عام ١٨٣١ انتشر وباء الكوليرا لأول مرة فى برلين ، فاصيب هيجل بالعدوى فى ١٠ نوفمبر ، ومرض فى ١٣ نوفمبر ، وتوفى فى ١٤ نوفمبر عام ١٨٣١ ، فكان موته حدثاً ضخماً لا يقل فى ضخامته عن المكانة التى احتلها الفيلسوف العظيم .

حياة لا تنتهى !

وهكذا انتهت حياة هيجل دون أن تنتهى فلسفته ، أو بالأحرى انتهت حياته دون أن تنتهى ، لأنه اذا كانت حياة هذا الفيلسوف هى كتاباته ، فقد ظلت هذه الكتابات حية فى عقول الكثرة الدارسة من تلاميذه وأتباعه ومريديه . يقتضى اثرها فيلسوف فى اثر فيلسوف ، وباحث فى اثر باحث ، وقارئ فى اثر قارئ .

هكذا ظفرت مؤلفات اتباع هيجل من أمثال تسلر وإردمان وفيشر ، بشهرة عالمية واسعة فى تاريخ الفلسفة ، وهكذا أيضاً انتقلت الهيجلية الى عواصم الفكر الفلسفى لتؤثر تأثيرها العميق ، انتقلت الى إنجلترا لتؤثر فى كل من جرين وبوزانكت وبرادل وماكنجارت ، وانتقلت الى الولايات المتحدة لتؤثر فى امرسون ، وجوزيا رويس ، وجون دبوى الذى كان هيجلياً فى مطلع شبابه . وفى ايطاليا طور كروتشه التقليد الهيجلى ، وفى فرنسا اعتمد سارتر فى كتابه « الوجود والعلم » على هيجل اعتماداً كبيراً ، وفى المانيا يكتسب هيجل أهمية خاصة فى كتابات هربرت ماركيزود الذى يطلقون عليه « فيلسوف الشباب » .

وفيما عدا ذلك ، فإن التناول التاريخي للفن والدين والأدب يدين بصورة لاتقل عن الصورة التى تدين بها الفلسفة لذلك العقل العظيم المسمى « هيجل » .

جلال العشري

الثورة الهيجلية

د. مجي لهويدي

عن تغييره ويتحصن وراء أسوار حياته الباطنية فقط. قد يتهم بأنه قد حافظ على الوضع القائم، وبأنه لم يلجأ إلى هذه الثورة الباطنية في داخل تجربته المعاشة إلا بعد فشله في أحداث ثورة واقعية وبعد تسليمه بالواقع باعتباره «مفارقاً» و «متعاليًا» على ذاته، من حيث أنه أكرّ السلامة في الابتعاد عنه واللؤذ بفكره. غير أن هيجل يدفع بشدة هذه التهمة عن نفسه ويصف المفكر الذي يتصور الواقع على هذا النحو المفارق المتعالي بأنه مثالي ذاتي. كانط مثلاً فيلسوف مثالي من هذا الطراز. لأنه سلم بالواقع في وجوده المفارق وابتعد عنه. وما يسميه كانط بالشيء في ذاته أو بالحقبة في ذاتها ليس شيئاً آخر إلا هذا الواقع الذي سلم بوجوده دون أية محاولة من جانبه في النفاذ إليه، وتركه مسع الاعتراف والتسليم به، كاتقصر المهور بنمي رواده. وفلسفة كانط كلها تدور فيما أطلق عليه «عالم الظواهر»، وهو عالم لا يضم - كما قد يتصور البعض - مظاهر أو واقع وتجلياته أمام الذات، بل هو عالم لحمته وسدائه من صنع الذات، تقوم هذه الذات بإعدادة أعداداً أولياً جاهزاً وسابقاً على أي احتكاك بمالم التجربة، اللهم إلا بمالم التجربة الممكنة من الناحية النظرية فحسب. ومن أجل هذا كانت فلسفة كانط فلسفة في المعرفة، ولم تكن بحال من الأحوال

كان هيجل في نجر حياته - كما هو معلوم - من أنصار الثورة الفرنسية التي روج لها وعلق عليها الآمال لأنه رأى في مبادئها مناسبة فريدة للحد من الاقطاع الضارب من حوله في وطنه بروسيا. لكن ها هو ذا نابليون يتحول إلى طاغية، وتتكشف أمام الجميع أطماعه الفردية ونوازع الهجومية. فيصاب هيجل بخيبة أمل في الثورة، ويفطن إلى أنها لم تحقق شيئاً ولم تغير من واقع المجتمع في شيء. ان تغيير الواقع أمر شاق عسير. والمفكر أنشأ الذي يصل إلى الحقيقة أما أن يرضى بأن يعوى مع اللذئاب - كما صرح بهذا هيجل بنفسه في فترة من فترات حياته وذلك في رسالة إلى أحد الأصدقاء في ٩ فبراير عام ١٧٩٧، وأما - وهذا أفضل - أن يواصل التفكير من الداخل. فبدلاً من أن يتجه بثورته إلى تغيير الواقع المادي والاجتماعي، عليه أن يقنع - وقد لا يكون هذا من قبيل اضعف الإيمان بل أقواه - بثورة باطنية روحية متأنجة، ثورة يطلق فيها لنفسه العنان وهو على ثقة من أنه لن تهب عليه من الظروف الخارجية ومن شكاك الواقع وصخوره رياح معوقة تأتي له بمالاً يشتهي فكره. وهيجل - فيلسوفنا الذي نحتفل اليوم بمرور مائتي عام على مولده - كان ثائراً من هذا الطراز.

لكن الثائر الذي يتترك الواقع جانباً بعد المعجز

○ إن تغيير الواقع أمر شاق
عسير ، والمفكر النائر الذي يصل
إلى هذه الحقيقة ، إما أن يرضى
بأن يعوى مع الذئاب ، وإما - وهذا
أفضل - أنه يواصل التفكير من الداخل

ونها لإحداثه ، وغير قادر بالتالي على تغييره
وفلسفته والنظر إليه في ضوء جديد .

هذا المنهج الذي ارتضاه هيجل لينير به الواقع
على طريقته الخاصة باعتباره فيلسوفا يتفق
تماما مع رسالة الفلسفة باعتبار أنها ليست
شيئا آخر إلا نظرة جديدة إلى الواقع ينصرف
فيها الفيلسوف عن الواقع السطحي ليصل بعقله
إلى الواقع العميق .

وقد أراد هيجل باتباعه هذا المنهج أن يحقق
هدفين اثنين :

الأول : أن يكشف لنا عن حياة الواقع من
الداخل وأن يضع يده على روحه المحركة له .
وقد يبدو البحث عن الجانب الروحي في الحياة
أو الواقع في نظر بعض الناس على أنه ابتعاد عن
الواقع ، لكنه كلن يعني من وجهة نظر هيجل
الانفصال في الواقع وعميقته ومحاولة التقاد إلى
أبعاده الحقيقية وسره المكنون . فأنواع يتحرك
من حولنا وتضطرب حركته بأحداث كثيرة
متنوعة . لكن حركته لها دلالة أكثر عمقا من
دلالتها التي تبدو لنا على السطح . ومهمتنا
كفلاسفة أن نصل بفكرنا إلى هذه الدلالة
المستورة . وإذا فعلنا ذلك سنكون بالضرورة
فلاسفة واقعيين ، لأننا أتروا أن نعيش الواقع
من الداخل . أما ذلك الذي لا يجذبنا من أواقع

فلسفة الوجود . وصدق على صاحبها قول
هيجل منه أنه شبيه بمن أراد أن يتعلم السباحة
قبل أن يتزل إلى الماء .

ثار هيجل ضد تلك المثالية الذاتية لأنه لم
يشأ أن تكون فلسفته اجترارا ذاتيا فتفترض
أن تسليم بالواقع على ما هو عليه وتفترض قيامه
هناك . وأراد هو أن يغير من النوضع القائم للواقع
عن طريق النفاذ إلى أعماقه ، إلى روحه ، إلى
« **اللوغوس** » الذي يحركه . ذلك لأن تغيير
الواقع إما أن يتم عن طريق الفعل أو الفعل
الثوري الذي يسميه الماركسيون بـ « **البراكسيس** »
وقد فطن هيجل إلى وعورة هذا الطريق ، وإما
أن يتم عن طريق التفتيش من روحه الباطنة فيه ،
وقد اضطلع هيجل بتغيير الواقع - أو بفلسفته
(والمعنى واحد) - من خلال عملية التفتيش
هذه . والحق أن البحث عن روح أنواقع كان
يعنى بالدرجة الأولى في نظر هيجل الثورة عليه
وعدم التسليم به باعتباره متعاليا مفارقا ومحاولة
تغييره بطريقة ما . المهم أن فلسفة هيجل كلها
يجب أن تفهم على أنها ثورة ضد كائنه الذي
نسلم بالواقع وافترض افتراضا أن وجوده مفارق
يعمل « منطقة حرام » أمام العقل - وهي منطقة
أترنسندانس - ، وثورة كذلك ضد الرجل
العادي في موقفه الطبيعي من الحياة ذلك الموقف
الذي يشركه دائما عبد للواقع ، والعبودية في يده ،

الا ما يجرى على سطحه الخارجى فان الناس العاديين يهوبون عنه انه انسان واقعى ، لكنه غير ذلك فى الحقيقة . الواقعى فى نظر هيجل هو الذى يستطيع أن يتجاوز الواقع السطحي وينفذ الى الواقع العميق اذنى يمثل روح الواقع السطحي . أما هذا الواقع الاخير فهو لا يمثل الواقع . انه الوجود المباشر الذى يصدم الوعى فى اول لقاء معه وينادينا فى كل لحظة من لحظات وجودنا بان نتجاوزه ونرفضه . وبهذا كان الرفض أو النفى اول خطوة من خطوات الديالكتيك الهيجلى .

لكننا نستطيع ان نلاحظ ضد هيجل ان الواقع العميق ليس كله روحا وفكرا . انه اشكال متعددة من المساهة وتطوراتها ، انه ظسروف اقتصادية واجتماعية وحضارية متشابكة تمثل فى معظم الاحيان الأرضية التى يظهر عليها الفكر . وماركس من هذه الناحية كان محققا فى قوله عن هيجل انه جعل التاريخ يمشى على رأسه . لكننا فى اهتمامنا بالمسألة وبالظروف الاقتصادية والاجتماعية والحضارية لا نريد ان تقتصر عليها وحدها ، لاننا لو فعلنا ذلك لجعلنا التاريخ يفكر برجليه أو بقلبيته . وهذا ما لا يليق . بل اننا نستطيع ان نقول أيضا مع هيجل ان هذه الظروف الاجتماعية والاقتصادية نفسها لا بد أن يكون لها روح تحركها . وعلماء الاقتصاد والاجتماع بل وجميع الراسخين فى انعلم الذين لا يصلون فى تحليلاتهم للظروف الى اكشف عن هذه الروح انما يقفون عند اسطح ولا يصاؤون الى الواقع العميق .

الثانى : أما الهدف اثنى الذى سعى اليه هيجل من وراء اتباعه هذا المنهج فهو تحقيق الحرية للفرد . فهذا المنهج من وجهة نظر هيجل هو السبيل الوحيد الذى يحقق حرية الانسان لماذا ؟ لان الواقع من حولنا يمثل قيادا بل قيودا ، انه سلسلة لا نهاية لها من الاغلال التى تشعر الفرد فى كل لحظة من لحظات حياته بالاضطراب أو انحرابه وبالوحشة أيضا . كل شيء من حولنا يوحى بهذا الاضطراب وبذلك الوحشة . الدولة بمنشأتها وأجهزتها والمجتمع بقانونه والاشخاص الآخرون برغبتهم الجامحة فى سيطرتهم على الفرد واتخاذهم مطية يحققون بها أغراضهم والطبيعة المادية بكل ما فيها من غموض وتعدد . وعلى قمة هذه المصادر المتنوعة للاضطراب هناك أيضا « الله » باعتباره ذلك المجهول الأكبر أو ذلك السيد الذى يطلب من عباده أو من عبيده اطاعة العمياء .





ن . بولابرت

لكن ما السبيل الى اراحة هذه الغلاظ الكثيفة من المعربة التي تسد من دوننا الطريق وتجمنا بعيش عرياء في اوطاننا وحياتنا ، بل وتجعلنا نربعد مرورا منها ؟ ان مصادر الاغتراب التي درناها لم تظهر امامنا على انها كذلك الا لاننا سلمنا بوجود كل منها باعتباره متعديا مغارقا لا قبل لنا به . وبهذا فاذا اردنا ان نحصل الوحشة اتى نشعر بها بازائها الى اناس ، و اردنا ان نحول الاغتراب الذي يملأ نفوسنا منها الى الفة فعلينا ان نجعل من وجودها المتعالي المعارف وجودا معانيا مباطنا . وبدلا من ان نسلم بهذه الوجودات المتعانية تسليما اعمى باعتبار انه لا مجال امامنا لتغيير دلالتها بصفتها بعيدة عنا ، علينا ان نمش كل وجود منها في داخلنا لنشعر بالاغتراب منه والانس والالفة فيما بيننا وبينه . ونسعه هيكل لها من هذه الانتاحية معايشة بلومع : للطبيعة ولتاريخ في حركتهما ، بهدف تعميق الواقع وعدم الوقوف عند سطحه وبهدف تحويل مظاهر تعاليه ومصادر اغترابنا منه الى ظواهر جوانبه او ظاهريات (المفرد ظاهرية) نميشها في داخلنا فنشعر بالالفة ازاءها . وستكون هذه الظاهريات بالضرورة ظاهريات للروح .

لكننا لا نستطيع ان نترك هذا الاتجاه الهيجلي في تحويل الواقع الى ظاهريات وفي القضاء تماما على اغتراب الذي يحمله بين طياته دون ان ننسج الى جانبه التالي . فالواقع لا يكون واقعا الا من حيث انه مصدر لبعض الاغتراب والوحشة واضمح . ولا يس على الانسان في هذه الحياة من ان يشعر بهذا الضغط والازلام . يشعر به من جانب الدولة والمجتمع واغيار جميعا ، ومن جانب الله ايضا . الانسان لا يستطيع مهما بلغت قوته وصلابته ان يلوى عنق كل تلك القوى اضاربه من حوله ، ولولاها بينه وبين نفسه ، ويطويها في داخله لحسابه ، ويتصرف بازائها كما لو كانت بعض مياديرته الذاتية على نحو ما يريد لنا هيجل . هيئات للانسان - لاي انسان - ان يبلغ هذا المستوى المثالي المفرق في الخيال . ولومع نفسه لن يمكن الانسان من ذلك . ومن اجل هذا سمي اواقع واقعا . فقد سمي الواقع واقعا لانه اكبر مني ، ولأن وجوده متعالي على ومفارق لذاتي ، ولانه يحمل الى نفسي اغترابا يقل او يكثر بحسب الاشخاص والظروف .

وهذا فان هيجل الذي وصف كانط بأنه مثالي من حيث انه لم يقترب من منطقة الشيء في ذاته أو الحقيقة في ذاتها ، وأراد هو - على العكس من

٢ . كانط



الكانطية ولهذا فعلى الرغم من أن هيجل قد احتفظ من الفلسفة الكانطية بطايعها العقلى باعتبار أن انفسه لا يمكن من وجهة نظره إلا أن تكون عقلانية ، إلا أننا نستطيع أن نعد هنا بعض مظاهر الثورة التى شنها هيجل ضد المثالية الكانطية والتي يمكننا أن ننظر إليها على أن بها نفحات واقعية :

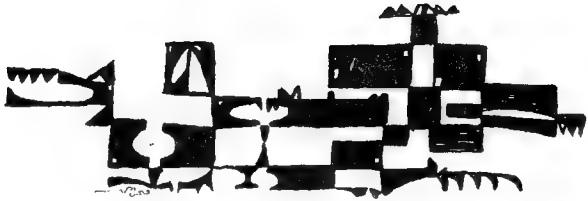
١ - فكانت قد نظر الى التفكير العقلى على أنه اولى ، أى سابق على التجربة . أما هيجل فرأى أن التفكير العقلى مصاحب للتجربة ومعاشر لها . والفلسفة كلها عنده تعقيل للواقع . وحين يتحدث كانط عن التجربة او عن مادة التصورات فإنه يقصد بها التجربة الممكنة والمادة أو الموضوع الممكن - من الناحية النظرية فحسب - أما هيجل فيعنى بالتجربة الواقعية المستمدة من الطبيعة والتاريخ . وكانط يفهم التصور العقلى على أنه فكرة ذهنية مجردة . أما هيجل فالتصور عنده تعقيل للشيء ، ومصاحبة دائمة لحياته انواقعية ولتصوره التاريخى حتى يتم لنا اكتشاف «**اللغوى**» الذى يحركه . ولهذا كان علم المنطق عنده هو التصور الحى للعالم . وكانط يتحدث عن الكل باعتباره تصورا مجردا . أما هيجل فالجزئى وحده هو المجرى لأنه معزول عن علاقاته بالاشياء الأخرى . أما اكلى فلا يمكن أن يكون مجردا ، بل أنه هو هو الواقعى . لأن الشيء يعيا حياته الواقعية من خلال مجموعة العلاقات التى يكونها مع غيره من الاشياء الشبيهة به أو المغايرة له وهذه العلاقات هى التى يتألف منها بناء التصور الكلى . ولهذا كانت الدائرة التى يدور فيها المنطق التقليدى هى دائرة الدهن . أما الدائرة الخاصة بالمنطق المهيكل فهى دائرة العقل ، باعتبار أن الدهن يتعلق بالمحدود فى حين أن العقل يتعلق بالعلاقات الا محدودة ، وباعتبار أن الدهن لا يعينه سوى المعرفة من على بعد ، فى حين أن العقل يتعدى المعرفة الى معايشرة الوجود ومصاحبته .

ولهذا يمر الديالكتيك المهيكل بلحظات ثلاث:
ال لحظة الأولى هى اللحظة التى ينفصل فيها عن الواقع القائم ، ويحصل على استقلاله فى مواجهة كل المعطيات ، وهذه هى لحظة التجريد . وفى **ال لحظة الثانية** لابد للفكر بعد أن يكون قد تجرد من كل مضون أن يكتسب نوعا من التحديد ، ولا بد أن يعين لنفسه موضوعا جزئيا يتعلق به . وستكون هذه اللحظة رفقسا **لحظة الأولى** ، ونفيا للتجريد العام أو للتجريد الا متناهى (كما

ذلك - أن يمايش الواقع العميق فى ذاته . نستطيع أن نقول عنه أنه هو الآخر مثالى لأنه أراد انقضاء على كل الاغتراب الذى يحمله لنا انواع . أجل ! لا بد للانسان فى حياته من تطويع الواقع ، وتحصيل بعض جوانبه الى ظاهريات . لكن سيظل الواقع عملاقا أمامى . والايامن بالواقع على هذا النحو لا يعنى مطلقا التسليم به بل يعنى الايمان بوجود حافظ دائم أمام الانسان لكى يفعل ويعمىل ويفكر . والفيلسوف الواقعى - من وجهة نظرى - هو الذى يعتقد بأن الواقع فى حركته وصيرورته أكبر منه وبأن عمليات تطويعه له لا تقف أبدا .

والفلسفة انواقعية عندى لا تتجزأ . بمعنى أن هذه العقيدة فى الواقع تتسحب كذلك على تصور العلاقة بين الانسان والله . فهذه المحاولات التى نشاهدها عند بعض المثقفين من شباب المسلمين فى التقريب بين الدين والحياة على أساس ارجاع دعائم الحياة الدينية الى مجموعة من الظاهريات: انظاهرة **القرآنية** و **ظاهريات** الشعور الدينى و **ظاهريات** أصول الفقه والتشريع . . الخ . لن تؤدي إلا الى نظرة مثالية الى وقائع الدين ، وهى وقائع ينبغي المحافظة عليها - فى جانب منه على الأقل - كوقائع تند عن الشعور أو اوعى اندى وتعلو عليه وقماؤه أحيانا - ولا بأس فى هذا - بالاغتراب بل والرهبة . أما حجة المدافعين عن هذا الرأى بأنهم أرادوا بمحاولاتهم تلك - وهى محاولات أساسها **الانطولوجى** يوجد فى المسيحية ونيس فى الاسلام - أن لا يجعلوا الدين فى واد والحياة الواقعية للناس فى واد آخر ، فردنا على تلك الحجة أن الدين إذا كان يمثل خفا الحياة انواقعية للناس ، فينبغى أن يكون فيه ما فيها من العناصر العسية والعناصر الطبيعية على حد سواء ، ويجب أن يكون مثلهما مشتتلا على مصادر الاغتراب والألفة معا . والله تعالى نفسه لا يمكن الا أن يكون بعيدا قريبا . ففى الوقت الذى يصف نفسه بأنه أقرب الينا من حبل الوريد يقول أيضا عن نفسه جل شأنه بأنه الكبير المتعال . ينبغى إذن أن تظل وقائع الدين وظلال الله نفسه على مسافة من العبد ، والا فقد الدين كله معناه وابتعد عن الحياة تماما .

لكن على الرغم من هذا الاتجاه المشاى عند هيجل فيلسوف الظاهريات ، والذى نستطيع أن نجد أصداء له عند هو سرل وجميع تلامذته من الوجوديين إلا أننا نريد هنا أن نبين بصفة خاصة ن مثالية هيجل كانت ثورة ضد المثالية



كل التعينات التي تتشكل بها الطبيعة والتاريخ معناها أن كلا منهما قد أصبح على علاقة بما ليس فيه أو بالغير الذي يسعى إليه ، وأنه قد مات نيكسب حياة جديدة .

٢ - رأى هيجل أن المثالية الكانطية قد حصرت نفسها في نطاق الدات الفردية ومقولاتها وفي حدود التجربة النظرية الممكنة عقليا فقط ، فكانت بهذا مثالية بمعنى الكلمة ، بالرغم من دفاع كانط عن نفسه في هذه النقطة . أما هيجل فأراد أن يكون واقعا ، وتجلت هذه الواقعية - إلى جانب ما ذكرناه سابقا - في اعتماد الديالكتيك الهيجلي على التاريخ : **تأويخ الانسانية** ، الذي يمثل الممثل التجريبي لروح في تطورها . فهيجل اهتم بالتطور الموضوعي لتاريخ الانسانية ونظر اليه على أنه يمثل الأرضية التي برزت على سطحها مراحل تطور الوعي الفردي . ويمثل هذا الاهتمام من جانب هيجل أحد الجوانب الواقعية الرئيسية في فلسفته .

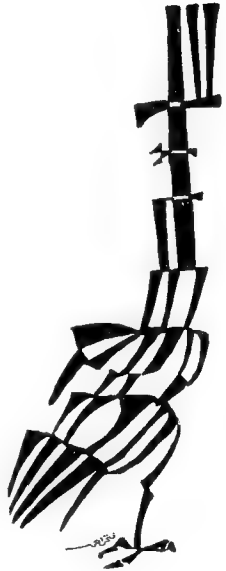
وهيجل يعتقد بحق أنه لكي يمارس الانسان اتفلسف لا يكفي أن يكون لديه وعي ، بل لا بد أن يتحول الوعي إلى وعي بالذات . وبعبارة أخرى رأى هيجل أنه يكفي من اجل أن يكون الانسان انساني أن يكون لديه وعي ، ولكنه لا يبلغ مرحلة النضج الفلسفي الا اذا انعكس هذا الوعي نفسه فأصبح وعيا بالذات . في مرحلة الوعي يثق الانسان بالوجود المباشر ويؤكد وجوده ويشته . فهي إذن مرحلة للاثبات . لكن هذا الاثبات الساذج لا يستمر طويلا ، إذ سرعان ما يتلوه النفي و الرفض . والنفي أو الرفض

يسميه هيجل (الذي رأيناه فيها . ولكن هذه اللحظة الثانية تجريد من نوع جديد لأنها تقوم على انتماع بموضوع محدد معزول . ولهذا فإن الديالكتيك لا تكتمل دائرته الا **باللحظة الثالثة** التي ستكون تأليفا بين اللحظتين لسابقتين أو بالأحرى ستكون نغما للنفي أو رفضا . أي أنها ستكون رفضا للتحقق بموضوع محدد وعودة إلى الكلي الواقعي أو عودة إلى حياة الشيء الجزئي في داخل علاقته . وهذا الكلي الواقعي سيكون بطبيعة الحال مختلفا عن الكلي المجرد اللاتمتين الذي طالعنا في أولى لحظات الديالكتيك . وبهذا تكتمل لحظات الديالكتيك الهيجلي : **لحظة اللاتمتاهي المجرد - لحظة التناهي - لحظة اللاتمتاهي الواقعي .**

وفي هذه اللحظة الأخيرة ستتحدد طبيعة الشيء المتناهي من طريق علاقته باللاتمتاهي . وستتحدد وجوده عندما نعرف ما الذي ترفضه طبيعته وما الذي ينقصه وما الذي ينفيه من انكل اللاتمتاهي المحيط به . وستكون حياة الشيء المتناهي قائمة في هذا القلق الذي يشعر به في داخله ، ويتبين من خلاله أنه قنطرة ومعبدة لتعينات جديدة ، وصراع لا هوادة فيه بين القوى الحائز عليها والقوى الأخرى التي يتطلع إليها . وحياته قائمة في أنه هو وأنه ليس هو . حياته الحقيقية قائمة في أن يموت في الصورة التي هو عليها الآن ، وفي أن يكتسب حياة جديدة . انحية إذن هي الموت . والموت هو الحياة . ومن الواضح أن هيجل هنا قد استغلل الفكرة المسيحية التي تقول بأن الله قد مات ، واتخذ منها قانونا يفسر به تطور الطبيعة كلها وتطور الأشياء فيها . إذ أن

أول خطوة من خطوات الوعي بالذات . في الآليات يكون هناك ارتقاء من جانب الفرد في أحضان الطبيعة والمجتمع ، وتكون السعادة أيضا . أما في النقيض : الانفصال والتمزق بين الفرد والواقع الطبيعي والاجتماعي ، ويبدأ معهما الشقاء . واتى بالذات عند هيجل وعى شقى بالضرورة ، لأن السعادة التي لا تعرف الشقاء وانهم سعادة ساذجة . في المجتمع الاثني القديم مثلا ، مجتمع المدينة اليونانية ، ثم يستطع الإنسان أن يشعر بالشقاء . كانت الوحدة العضوية القائمة في المدينة كقيلة بأن تشعر المواطن بالسعادة . لكن هذه السعادة كانت سعادة ساذجة ومبائغا فيها . وفي الطرف المقابل ، ظهرت المسيحية وجسدت شقاء الإنسان وجعلته يعيش في اليأس والتمزق لأنها قامت على حلول ومحايطة اللامتناهى في المتناهى ، الأمر الذي مزق النفس الإنسانية . كل ممزق . وكان على هيجل أن يوفق بين الروح الهلينية التي لم تشعر بشقائها والروح المسيحية التي لم تشعر بسعادتها . وكان عليه أيضا أن يعارِج - من الناحية الاجتماعية - بين الفرد والمجتمع أو بين الجزء والكل . ويوفق بين الاتحاد بينهما الذي عرفته المدينة اليونانية والانفصال بينهما الذي عرفته الإمبراطورية الرومانية وكان الأساس في شعور الإنسانية كلها بالاغتراب . في الإمبراطورية الرومانية اكتشف الوعي أن الدولة التي تمثل انكل ليست الا قوة معادية تقف في موجهته ، واكتشف أيضا نمو روحه الفردية . لم تعد هنا العلاقة بين الفرد والمجتمع تلك العلاقة الحية التي كانت تسود المدينة آيونانية بل أصبح المجتمع كلا بلا روح ، وصبح ينظر الى الفرد على أنه مجرد شخصية قانونية ، وأصبح الفرد منطويا على مصالحه الذاتية ينظر الى الدولة على أنها عالم مستقل غريب عنه . أصبح الاغتراب هنا مرادفا للثقافة مع ملاحظة أن كلمة الثقافة عند هيجل تعنى كل ما يصدر عن الإنسان من شعر وتكنولوجيا واقتصاديات وشعور ديني وسياسة وفلسفة . وصاحب هذا الاغتراب اغتراب ديني بظهور المسيحية . وهيجل يصف هذه الفترة من تاريخ الإنسانية فيقول أن أنسما فيها قد ابتعدت عن الأرض . واستمر الحال على هذا النحو حتى مجيء الثورة الفرنسية التي استطاعت من الناحية النظرية أن تحقق في رأى هيجل اغتراب أنسما من الأرض .

٣ - لكن القارئ قد يظن أن تحول الوعي الى وعى بالذات لا يتم عند هيجل الا عن طريق



التأمل العتلى أو بمجرّد انعكاس الفكر على نفسه في حركة من حركات الاستبطان . وهو مخطيء في هذا الظن . لأن الأساس في تحول الوعي إلى أوى بالذات في اثورة الهيجلية هو الرغبة ، هوان يشعر أوى بتحرك رغبة ما في داخله . وأن أرغب في شيء معناه أنني لن أتفنى بتأمله بل معناه أنني ستتحرك بالعمل والأفصل لتحقيق رغبتي وأشباعها ، معناه أنني سأفنى من وجود شيء عن طريق استيعابه بالعمل والحركة . ومعنى هذا أن العلاقة بين الإنسان والطبيعة لم تعد كما كانت في الفلسفات السابقة على هيجل علاقة قائمة على التأمل بل أصبحت علاقة قائمة على الفعل والعمل . لا يستطيع الإنسان أن يفهم الطبيعة إلا بعمله ، ولا يستطيع أن «يؤنسن» الطبيعة أيضا ويكسبها دلالة إنسانية إلا به . وهذا أنعمل ليس عملي وحيدى بل عمل الآخرين أيضا . أنه نقطة نقاء بين أفعال الآخرين وفعلى . لم تعد الأشياء التى في الطبيعة مجرد موضوعات للمعرفة والإدراك بل أصبحت «أدوات» تحمل بصمات عمل الآخرين وعملي . وهيجل هنا يقدم نظرة جديدة إلى الأشياء في تاريخ الفلسفة كله ، كان لها أكبر الأثر في الفلسفة المعاصرة كلها وحطمت ذك المحاجر الوهمى الذى كان قد أقامه كائط بين العقل النظرى والعقل العملى ، أو بين النظرية والتطبيق أو بين ميدان المعرفة وميدان الأخلاق والسياسة . « في البدء كان الفعل » - وليست الكلمة - . هذا التسلسل أطلقه جوته وتبناه هيجل .

٤ - وإذا كانت الرغبة هي المحرك الأكبر للوعي بالذات ، فإن هيجل في وصفه لتطور الرغبة يقول أن الإنسان يبدأ بأن يرغب في موضوع معين لكنه سرعان ما يكتشف أنه يرغب في موضوع آخر . أنها رغبة جامحة لا يطفئها هذا الموضوع أو ذاك ، بل يطفئها أن يجد أوى وحدته الذاتية مع نفسه . وهذه الوحدة الذاتية لا يمكن أن يجدها الوعى في هذا الموضوع أو ذاك ، ولا يمكن أن يجدها في الموضوعات الحسية كلها بل يجدها عندما يلتقى بوعى آخر مثله . ولا نقصد هنا باللقاء ذلك اللقاء العابر الذى يتم في الحياة العادية بين البشر والزلاء ، بل نقصد به ذلك اللقاء أنعميق المؤثر الذى يربط ذاتين أو شخصين بمصرى واحد .

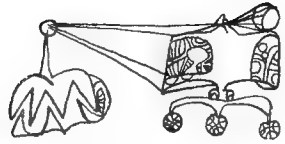
ومعنى هذا أن هناك أساسين في تحول الوعي إلى وعى بالذات عند هيجل : الأساس الأول هو

الرغبة التى تتحقق بالعمل والفعل ، والأساس الثانى أساس اجتماعى قائم في التقاء وعيين . وهذا الأساس الثانى هو الأصيل في كل ذلك الاهتمام الذى نشاهده في الفلسفة المعاصرة بالآخر والآخرين وبالجمع أيضا . الأمر الذى لم يكن معروفا من قبل في الفلسفة المثالية . فكانت مثلا لم ينظر أى ، لآخر إلا على أنه مجرد ذات عاقلة في جمهورية انعقاد .

٥ - وهذان الوعيان متصارعان بالضرورة لأن كل وعى بالذات يقوم في أساسه على الغاء وجود الوعى الآخر ، سكن لمن تكتب الغلبة في هذا الصراع ؟ يقول هيجل أن أحد الوعيين يتصرف بالمضطرة ، والآخر بالحرص والمحافظة على بقائه . وأوى الأول يسميه هيجل بوعى السيد . أما الثانى فهو وعد السيد . ولما كانت الحياة لا تكتب إلا للمغامرين فإن الأمر ينتهى بالسيد إلى أن يفقد نفسه وحياته من فرط حرصه عليهما . أما السيد فستكتب له السيادة لأنه خاطر بحياته . يبدأ السيد بالنظر إلى السيد على أنه مجرد أداة لتحقيق أغراضه . لكن هذه العلاقة لا تدوم طويلا . إذ سرعان ما يكتشف السيد أن وجوده هام ورئيسى لحياة السيد ، ويفطن إلى أن عمله وعرقه قد تركا بصماته على الطبيعة . وفي هذه اللحظة يكتشف السيد نفسه ، ويصبح وعيا بالذات ، ويتحول شعوره - وهذا هو المهم - من أحساس بالعبودية إلى شعور بالحرية . وما أتمن الدرس الذى يلقنه لنا هيجل هنا ؟! فالحرية لا يستشقق عبرها إلا العاملون ، والعمل وحده هو الذى يستطيع أن ينقل الإنسان من ظلمات العبودية إلى فجر الحرية . وثمة ملاحظة أخرى . ففى هذا الديالكتيك الرائع الذى قدمه لنا هيجل في ظاهريات الروح وأطلق عليه اسم «ديالكتيك السيد والعبد» ، أصبح أنعمل ليس فقط الأساس في الحرية بل أصبح أيضا الأساس في التفكير نفسه ، لأن العبد لا يصل إلى مرحلة التفكير في ذاته ولا يصبح وعيا بالذات إلا بالعمل ومن خلاله .

هذه الخواطر التى رايت أن أسوقها حول فلسفة هيجل بمناسبة احتفال مجلة « الفكر أنعاصر » بمرور مائتى عام على مولد صاحبها قد تمنع أقسارىء بالطابع الثورى فيها ، وقد لا تقنمه وطلب بعدها المزيد . لكنها على أى حال كافية للدلالة على أن هيجل كان مجددا في الفلسف . وكان باعث ثورة فيها .

يحيى هويدى



هيجل والفكر المعاصر



لعرضا والتعريف بها كما يحدث في كثير من الرسائل الجامعية لدينا بل هي فراكات لهيجل واعادة لتفسير له .
أو أن شئنا تأويل لهيجل حسب مقتضيات العصر كما هو الحال في: تأويل الكتب المقدسة في كل كتاب يوحى بأنه كتاب لكل عصر .
لجيد اكتشاف برجسون للحدس لم اكتشاف الحدس عند هيجل ، وبعد تأكيد العصر الحاضر على جانب الوجود اكتشاف هيجل .
نيلسون للوجود : فالعصر يكشف عن الماضي ويعد فيه مالم يعده الناس فيه .
وبهذا المعنى كان برجسون يقول دائما أنه اثر في افلوطين لأنه بغضل فلسفة برجسون لم التعرف على اشياء جديدة ماكان يمكن رؤيتها لولا فلسفة برجسون !

وطبيعة الحال لايمكن ذكر كل شيء من صلة هيجل بالفكر المعاصر ، مما يتفق معه ، ويختلف فيه ، بل سنكتفى ببعض الاشارات العامة أو ببعض رؤوس الموضوعات يمكن تناولها فيما بعد شيء من التفصيل .
ومع مالى التعميم من مخاطر مثل عدم الدقة أو اغفال الجزئيات التي تند عن التعميم إلا أننا الرنا العام الذى كثيرا ما نساءه ونحن بصدد التحليلات الجزئية ، أى أننا كثيرا ما نكون معاصرين وننسى هيجل نفسه عندما نبحث عن الجزء وننسى الكل ، خاصة وأن استقصاءا لصورة هيجل عند خمسة عشر من المفكرين المعاصرين هوسرل ، شيلر ، هارتمان ، سارتر ، هيدجر ، ميرلوبونتي ، جابرييل مارسل ، كارل ياسبرز ، كيركجارد ، تيتشة ، برجسون ، مونيه ، بردياليف ، أوتامونو ،

يؤرخ للفكر المعاصر حقيقة هيجل إذ أنه يفصل الفلسفة الاوربية الى مرحلتين : الفلسفة الحديثة ابتداء من ديكرت حتى كانط والفلسفة المعاصرة ، ابتداء من هيجل حتى عصرنا الحاضر الذى يمثل سارتر والوجودية أو شتراوس الإيطالية أو علماء علم اللغة العام .
هيجل هو فى نفس الوقت حديث ومماير نجد لديه اكتشافا للفلسفة الحديثة وحلا لمشاكلها أو انقائها وعلى رأسها هذه الثنائيات المتقابلة بين النفس والبدن ، الظاهر والشيء فى ذاته ، النظر والعمل ، المعرفة والأخلاق ، المائدة والصدورة ، الروح والطبيعة ، أو على ملينقول هوسرل فى «أزمة العلوم الاوربية» هذه الثنائية بين الاتجاه للعقل والاتجاه التجريبي كخطين يفرجان من ديكرت ، الأول الى أعلى والثانى الى أسفل ، وهى الثنائية التى جعلت الشعور الاوربي كمنح مفتوح .
كان انقضاء على هذه الثنائية مهمة الفلاسفة الذين اتوا بعد كانط : شلته وشلنج وشوبنهاور وعلى رأسهم هيجل الذى استطاع تجاوزهم جميعا خاصة فشته وشلنج فى أحد مؤلفاته المبكرة (١) ، كما ظلت مهمة الفلاسفة المعاصرين الذين حاولوا رفض أحد الطرفين وقبول الطرف الآخر أو الذين حاولوا إيجاد طريق ثالث بينهما .

وما يدل على أهمية هيجل وارتباطه بالفكر المعاصر العدد الهائل من الدراسات التى خرجت فى السنوات الأخيرة من هيجل فى فرنسا خاصة ، وهى ليست دراسات بالمعنى التقليدي تشرح وتفسر وتجميع وتؤلف بين افكار هيجل



د. حسن حنفي

وآثروا الارتباط بالواقع مباشرة أو بالفسرد أو بالتأديخ المقدس دون تطبيق مباشر للمنتج الجدلي ، في حين أن المنتج الجدلي ليس مجموعة من التصورات تطبق على الواقع بل هو حركة الواقع نفسه . وقد يكون السبب كذلك هو نقد كيركجارد والوجوديين بصفة عامة له وقرائهم السريعة له ورفضهم التسرع لكل ما هو نكر وتصور وعقل ومفسرة مطلقة ومادية ، في حين أن ذلك كله له عند هيجل مدلولات مخالفة لما يقصدها الوجوديون في فهمهم لهيجل بل ومدلولات متفقة تماما مع ما يقصدهون هم أنفسهم . كما قد يكون السبب هو أسئلة الجامعات وما يكتبون من ملخصات أو ما يشترطون من نصوص أو ما يوزون في كتب تاريخ الفلسفة العامة وما يمتنون كل مذهب من صفات حتى وضعت لهيجل صفة «النالية المطلقة» وهي أبعد ما تكون عنه ، هذه الصورة الكاريكاتيرية لهيجل هي المسؤولة إلى حد كبير من التصور الخاطئ له وعن الاتهامات التي ألصقت به من غير وجه حق وهي اتهامات عديدة مازالت راجعة في الأجواء الفلسفية التسرعة بكفى أن نقند بعضها هنا .

- ١ -

قبل من هيجل أنه صاحب مذهب بل هو صاحب المذهب (تألف ولام التعريف) وبأنه المثل الأول للمذاهب الفلسفية الشاسخة التي يبتنيها الفيلسوف على الواقع أو بدلا عنه ويكفي خروج أحد الواقع على المذهب حتى ينهدم

برنشتيج ، لم يمتلأ إلا تحليلات جزئية لا يمكن تكوين كل منها عن طريق الإشارات المباشرة لهؤلاء المفكرين المعاصرين لهيجل ومن لم كان الاتجاه إلى العام ضروريا ، فالعام سابق على الخاص عند هيجل ، والكل سابق على أجزائه عند هوسرل .

أولا : دفاعا عن هيجل

كثيرا ما يتبع الفيلسوف في سوء فهم عصره أو في سوء فهم العصور التالية له « فقد تعرض كاتل لسوء فهم معاصريه له فيما يتعلق بلطفه الجديد » رنستدنتال« وفهموا منه عكس ما يقصده كاتل مما اضطره إلى التنويه بذلك في كل مؤلف له بل وفي كل طية . أما هيجل فقد تعرض لسوء فهم العصور التالية له نتيجة لتراكمات التي يالخصها المفكرون من الطابع العام للفلسفة والتي يعمرون عنها حتى نشأت صورة لهيجل مختلفة تماما عن هيجل الحقيقي الذي عاش فلسفته وكونها من خلال تجاربه الشخصية والظروف العامة لمصر . قد يكون السبب في نشأة هذه الصورة الخاطئة من هيجل سيادة مفاهيم النالية الإنشائية السابقة على هيجل والتي أعطاها هيجل معاني جديدة للغاية بل ومعاني مخالفة تماما كما حدث لمفهوم «تصور» أو «كرة» فقرأ المعاصرون له أو التابعون لفلسفته بالمعاني القديمة لهذه الالفاظ . وقد يكون السبب أيضا الهيكلية اليساريين سواء ماركس والماركسيين أو دافيد شتراوس وديرنوباوور وماكس شترنر الذين رفضوا المصيغات العقلية لهيجل



أقل من حركة الواقع أو أكبر منها مثل المذاهب الفلسفية السابقة عليه عند كانط وفيتشيه وشلنجر ودينولد وجاكوبى . «وفيتشويتولوجيا الروح» لا تمثل مذهبا بل تصف تطور الوعي من الحس الى العقل ، سواء الوعى الفردى ام الوعى التاريخى ، «والمنطق» وهو التصود دائما بالابهام يصف حركة الواقع نفسه من الوجود العيىنى حتى التصود . وكل مقولة هي احدى لحظات تطور الوجود كما يصف برجسون التطور الخلاق ابتداء من عالم الحشرات حتى المسيح رئيس الصولوية ، و «دائرة المساريف للماوم الفلسفية» لاتعطى مذهبا بقدر ما تعطى دراسة لجوانب الوجود المختلفة على ماكان يفعل فلاسفة العصر الوسيط مسلمين أو مسيحيين في تقسيم الفلسفة الى منطق وطبقيات والهيأت . أما «فلسفة القانون فهي تحليل للقانون المجرد والاخلاق الدائبة والاخلاق الوضوعية ودراسة موضوعية لوضع الفرد في الدولة ، وهكذا يمكن ان يقال من «علم الجمال» على انه دراسة للفنون في عصره وعن «فلسفة التاريخ» على انها تتبع لتطور الحضارات وعن « فلسفة الدين» على انها دراسة في تاريخ الاديان المقدسون . وان ما يعرف باسم «مذهب بيناه لايتل على مذهب بقدر مايتل على تطور هيجل القلصى وعلى اشارة الى المراحل المختلفة التى يمر بها كل فيلسوف يتطور . فاللهبية اهتمام لهيجل ليس له مايربره لان هيجل كان فيلسوف عصره وهو الذى نقر الاحداث التى نشأ بينها فقد كان فيلسوف الدولة ، وكان يرفض كل مذهب خارج على الاحداث ولايتبع من مصميم الواقع .

المذهب كله ، أو يكفى ان يعيش الانسان لفكره كتجربة حية حتى تنفك مرى المتولات والتصورات ، بل يكفى الانسان يتالم وان يصارع حتى الموت حتى يدركه الفناء بالرحم من خلود المذهب أو ادعائه الخلود . وقد كان كيركجارد أول من اعطى هذه الصورة لهيجل وأول من هادى المذهب وجعل من حياته البائس لزيف المذهب وبطلانه ، «رنفى كيركجارد ادخال الفرد في مذهب (٢) وأراد البحث من حقيقة خاصة به يعيش من اجلها ويموت لها ، لا حقيقة عامة يشترك فيها مع الآخرين . فهيجل مريض بالمذهب ، لديه دوائر المذهب، والمذهب هو القضاء على الفصم في الوجود بين الذات والموضوع ، بين الفكر والوجود ، وقد سار معظم الفلاسفة المعاصرين في هذا الاتجاه ، فجايريل ماوسل يريد ان يظل ذاته ولايريد الدخول في مذهب ، وكارل ياسبرز يضع هيجل مع كبار الفلاسفة اللهبيين مثل ارسطو وثوما الاكوينى ، وبرجسون يرفض المذاهب الفلسفية كلها مثل الفكرة عند هيجل التى هي بديل من الواقع ، ومونييه يستشهد بقول تولستوى من المذاهب الجردة التى تحليل المجتمع البشرى الى كائن عضوى لانسائى ويستر هيجل مشملا لتاليه المذهب الثابت .

وتد يكون هذا الاتهام غير صحيح لان هيجل لم يضع مذهبا بل منهجا . ولو ان جابريل ماوسل يرى ان المذهب سابق على الجدل عند هيجل (٣) الا ان هيجل لا مذهب له بل ان هيجل في شرحه المبكر للفرق بين مذهبى قشته وشلنجر «لفلسفتين يميز شرح اللهبيين على انهما حركة الواقع نفسه أو جزء منه ، والمذهب لديه هو البناء الفلسفى الذى يكون

- ٢ -

وقد قيل عن هيجل أيضا أنه صاحب فلسفة صورية مجردة واطلق عليها اسم «الثنائية المطلقة» في كتب تاريخ الفلسفة لأنها لا تؤمن بالواقع أو لأنها تحيله إلى مثال ، وكما أخذ الوضحيون في انتكاسهم للثنائية ريفيقا هيدجر كتمثيل للخرافة (١) أخذ التجريبيون والواقعيون والحسبيون فقرات من هيجل سواء من فينومينولوجيا الروح أو من المنطق كتمثيل للفلسفة المجردة وأخذوا هيجل كنموذج للفلاسفة الذين يعيشون في أبراج عاجية كما يقولون . وكيركجارد أيضا هو المسؤول الأول عن الترويج لهذا الاتهام بفلسفة هيجل بالترديد « ويرى من وراثته في هذا الاتهام جابريل مارسن مع أن هيجل عند هيجل ليس هو الفكر بل هو الواقعة الجزئية الحسية التي تم ترابط بعد بتطور الروح وإن الفكرة عند هيجل أو التصور هو المبنى . إن فلسفة هيجل كلها نشأت كرد فعل على الاتجاهات الصورية التقليدية عند كانتف وليبنيتز وديكارت التي تقضي على الواقع وتجعله لأرقام له إلا بالفكر كما هو الحال عند كانتف أو التي تحيله إلى فكر كما هو الحال في تصور ديكارت للعالم على أنه حركة وامتداد » فهيجل منذ كتابات الشكيب ينقد الصوري الفارغ المجرد كما هو الحال في التشريع اليهودي أو القانون الكائن (٢) ويمير التفكير نشاطا حيويا عند الفيلسوف وهو أقرب إلى الحس السليم أو إلى الحس المباشر ، كما أنه مرتبط بالمسل ، بل إن هيجل يرفض لفظة شلنج لأنها فلسفة صورية تخطيطية ويعارض كل الاتجاهات الصورية في الفلسفة (٣) كما يرفض هيجل كل الأعمال الفنية المجردة في الدين الجمالي وهي أشكال الطقوس والعبادات والصور والأقانيم ، وينقد هيجل الهوية المجردة للفرقة التي هي أقرب إلى تحسين الحاصل مثل الهوية الرياضية والتي لا تكون نتيجة لتطور فعل أو لحركة الواقع (٤) وفي «فلسفة القانون» يعتبر هيجل الملكية والمقد والظلم ضمن القانون المجرد لأن المبنى لا يوجد إلا في للدولة التي تعني فيها التناقضات (٥) . فلهذا هيجل بالواقع في التجريد اتهام بعيد كل البعد عن هيجل لأن فلسفة هيجل نشأت كرد فعل على التجريد الذي ولقته فلسفته الفاسطات المثالية قبله .

- ٣ -

وقد اتهم أيضا هيجل بأنه فيلسوف العقل الذي لا يبحث إلا عن العالم دون الخاص ، ولكن دون الجزئي وأن العقل لديه هو العقل التقليدي الذي إلى الله تأسسقة القرنين السابع عشر والثامن عشر ، وهو العقل الذي تكتدل فيه الحقيقة والذي يصل إلى المطلق وإلى المعرفة الشاملة والذي يشك في المعرفة الحسية وفي كل معرفة لا يشهد العقل بعده الخاص ، ولقد كان كيركجارد أيضا من أوائل الروجين لهذا الاتهام لما طلق الذي كان هيجل يبحث عنه خرافة

علمية والعالم الذي كان يريد أدراكه وهم ومحض خيال ولم يكن ذلك كله لدى هيجل إلا وسيلة لاثبات تعالاه ووفرة معلوماته وفرايتها وتكييفها لها كما يريد وكما يريد التلاميذ تسليها لهم بها . لفلسفة هيجل هي فلسفة التسول والمعرفة المطلقة ومن ثم كانت مرادفة للديجايطيقية (٦) والحقيقة أن هذا الاتهام في صحيح بالفعل عند هيجل على ما يفسدو في « فينومينولوجيا الروح » فقتل ملاحظ بالاحظ الطبيعة ويدرك قوانينها كما أنه عقل يلاحظ ما يدور بالعالم الداخلي ويدرك القوانين النفسية والمنطقية ، بل أنه عقل مرتبط بالكانى المضوى وبالجمال العصى . لم يتحول هذا العقل الملاحظ إلى قانون تلقى وإلى مشهور بالذلة لم ينتهى إلى أن يصبح هو الروح كما تبدو في النظام الخلقى أو في الحضارة عندما يصبح الروح غريبا على نفسه أو في الأخلاق عندما تعود الروح إلى ذاتها ، لم تنتهى الروح إلى اللدين ، اللدين الطبيعي أو الدين الجمالي لم اللدين الوحى به أو الدين الذى يظهر ويكشف عن نفسه ثم ينتهى هذا كله إلى المنة المطلقة . والمعرفة المطلقة عند هيجل ليست هي غزارة المعلومات أو مجردة لفرقة على ما يقول كيركجارد بل هي ، الوصول إلى الوجود نفسه أو وعندما يصبح للعلم هو الذات عالما بذاته تعود الروح إلى أدراك نفسها كوجود مباشر (٧) .

ويرفض هيجل المثالية التي تمنع من أن يكون الشخص فكرة والتي تجعل الفكرة بعيدة عن العين ، والفكرة لديه هي اللحظة الثالثة من تطور التصور بعد الذاتية والوضعية ، الفكرة لديه تظهر في الحياة ، في حياة الفرد وحياة الطبيعة ، والفكرة المطلقة آخر ما ينتهى إليه المنطق والواقع في مسارهما ، هي مود إلى الحياة هي أقرب إلى النفس أو إلى الشخص ، هي الوجود أو الحياة إلى لافنى أو الحقيقة كل الحقيقة .

- ٤ -

وقد اتهم هيجل أيضا بأنه وأضح منوج عقيم وهو النهج الجدلي ، منوج تصورات يدور حول نفسه ، مجموعة من التروس إذا دار أحدها دار الجميع تتم فيها الحركة بشكل آلى لافرق بين موضوع وموضوع . يدخل كل شيء من ناحية ويخرج من الناحية الأخرى وقد أخذ طابعه ورمته ووضعها في الوجود العام ، يحل التناقضات ويتغى عليها بتجاوزها من طريق التوسط . وقد أثار كيركجارد هذه الزوبعة ضد الجدل ورفض حل التناقضات ورفض التوسط ، وذلك لأن الانتقال من طرف إلى طرف لا يثبت إلا بالقوة وجعل التناقض قوة خالقة أو دائما للاجتماع بل جعله تناقض لا يعقل وحوله من التناقض المتعد إلى التناقض الامتقول وجعله أقرب إلى القضية والعسار منه إلى موضوع التامل . وبذل أن يكون الجدل بين التصورات أصبح جدلا بين الشيخ والمريد كما كان يفعل سقراط مع تلاميذه في الأسواق ، وبذل أن يكون جدلا بين

المقدمة والكنيسة أو حتى الفكر الموضوعي أن يبرهن على حقيقة المسيحية ، بل اللاهية وحدها أى حقيقة شخصية تجد صداها في الذات في الاحساس للجمالي أو في الأخلاق أو في الدين .

وهذا أيضا اتهام غير صحيح . فالفكرة عند هيجل على ما يترجها هيجل هي الوجود والوجود هو الذاتية المطلقة التي تعرف نفسها بنفسها (١١) . والحقيقة ان اللاهية لم تقب مطلقا عن هيجل ، فيفصل اللاهية امكن للمسيح اعطاء البديل عن التشريع الموسوي الضارحي ، وعندما حل الحلب محل القانون كما وضع في الوصايا على الجبل ، ولا يكتفى. هيجل باللاهية عند كانط التي تبدأ بالفكر في مقابل الواقع والتي تحل التقابل في الذات المعروفة بطريقة لا شعورية ، كما لا يرفض هيجل من ذاتية جاكوب التي تبدأ من الشعور بالأشياء ويمضي فيها التمازج بينها وبين المعرفة فيما وراء المعرفة ، وأخيرا لا يوافق هيجل على ذاتية فشته التي تقف بين الدائيتين السابقتين في ذاتية الالام والامل وتصبح الانهائي والموضوع المطلق وذلك لأنها وقوع في المثالية الخاصة ، أى انها تصبح مذهبا صوريا في مقابل الواقعية . وفي مقدمة فيلومينولوجيا المروح يظهر المطلق على أنه ذات ، بل ان الكتاب كله وصف لتطور اللاهية من الصل الى العقل " وفي «المنطق» يظهر المنطق اللاهية على أنه لحظة تالية للمنطق الموضوعي ، وكان الموضوع يجد نفسه من طريق التوسط في الذات . ومع أن اللاهية تبدو كأول لحظات التصور قبل الموضوعية (الفكرة) ، فإن صورة عقلية من التصور والتصديق والقياس الا انهما يصير من الحياة في «حده الصيغة العقلية» ، وفي لاهية القانون تظهر الأخلاق اللاهية على انها لحظة تالية للقانون الجرد . وفي فلسفة الدين ، تظهر اللاهية مع الموضوعية أيضا كخطتين في تطور الدين ، الدين الشامل الموضوعي والدين الذاتي الصوفي ، كما تظهر اللاهية على أنها مصدر قوة وحكمة في دين الفردية الروحية أى دين الفلاسفة المثاليين (١٢)

— ٦ —

وقد قيل أيضا عن هيجل أنه نسي الفرد وأحسب التاريخ مهله ، وأصبح الفرد لديه وسيلة يستعملها التاريخ، كما يستعمل الحبل والحروب والفساد لتحقيق غاياته الضرورية . لذلك وضع كيركجارد الفرد في مقابل العام أو التاريخ وأقام فلسفته كلها على الفرد الأحد ، وكذلك فعل ماكس شترنر في حديثه عن «الفرد الأوحده وما يمتلكه» . وقد ردد معظم المتكلمين المعاصرين هذا الاتهام ضد هيجل ، ويقال ان هذه النزعة الفردية في الفكر المعاصر ان الفرد فصل على هيجسل بوجه خاص والمثالية بوجه عام .. وهو اتهام غير صحيح لأن هيجل عندما يتحدث عن الفرد فإنه لا يتحدث عن فرد بعينه بقدر ما يتحدث عن الفرد ويعطى له صفة عقلية : فالذا كان في أول التطور كان فردية

المقولات أصبح جدلا في المواقف بين الجاد والمغزلي ، بين السل والمؤلم . وكذلك يرى ميدجر ان التناقض موجود في الوجود الإنساني لا في الواقع (١٠) . وهذا أيضا اتهام غير صحيح . فالجدل عند هيجل ليس حركة آلية بل حركة حيوية تنبع من الواقع نفسه والتصورات فيه ليست هي التصورات العقلية العقلية الغائرة في المثالية الآلية . لتقليدية بل هي لحظات وجودية يتحد فيها الزمان والمكان. لقد كان الجدل قديما جدا بين التصورات كما هو الحال عند كانط ، جدل للأدراك الخاطيء لأنه بين تناقضات العقل ، كما كان عند أفلاطون جدلا يقسم الوجود إلى قسمين المثال الحسى ، وكان عند سقراط حوارا بينه وبين الناس في الاسواق ، في حين أن الجدل عند هيجل هو جدل الواقع الرب إلى الصراع في الوجود على ما يصفه علماء التطور والحياة ، ومن ثم لم يكن هناك داع لهذه الدعوة المشجعة لقلب جدل هيجل رأسا على عقب وجعل هيجل يسير على قدميه بدلا من سيره على رأسه ، لأن الجدل هو صراع الوجود وما المنطق الا الصيغة العقلية . وقد حاول كثير من الباحثين المعاصرين وعلى رأسهم ميبوليت اثبات زيف هذا الاتهام وبيان أن منطق هيجل هو منطق وجود وأن هيجل بهذا المعنى هو أحد فلاسفة الوجود ، فليست لفلسفة الوجود في بالضرورة فلسفة الوجود الانتمائي الذي يتميز بالهم والحسر ويتصف بالغيثان أى الوجود القائم على العدم ، فقد قدم هيجل فلسفة وجود يتشمل فيها الوجود الى ماهية والماهية الى تصور ، ورأساء هيجل منطقا هو في الحقيقة وصف لحركة الوجود اعطاها صياغة عقلية .

ولا يمكن للجدل ان يكون جدلا عميقا بين تصورات فارغة لأنه نشأ من أسطورة دينية حية عبر منها هيجل في مؤلفات الشباب ، ويصفها علماء الأديان بحركة حركة الذهاب وحركة الإياب ، الذهاب حين طرد آدم من الجنة الإياب حين عودة البشر الى الرب ، أو بفلسفة العقلية المسيحية ، الذهاب هو التجسد والإياب هو الخلاص ، وهما حركتان يصلان الوجود كله أو عمليتان كورتبان على مايفسهما بولس في الرسالة السادسة الى أهل رومية والرسالة الرابعة عشر الى البربرانيين .

— ٥ —

وقد اتهم هيجل أيضا بأن فلسفته فاسفة موضوعية لا تترك مجالا لللاهية ، فالمنطق موضوعي والروح موضوعي والتصورات موضوعية وما اللاهية لديه الا أحسن لحظات الموضوعية . وقد كان كيركجارد أيضا أول من ناز على موضوعية هيجل ووضع اللاهية بدلا منها ، فالمرقة الموضوعية ليست معرفة بل مجرد كم للمعلومات لا لمعنى حقيقة ، ولا يمكن للبراهين الموضوعية كالنثرات والمكتب

وإذا كان في آخره كان تصورا . ومع ذلك فهيجل هو الذي تحدث عن الانتزاع وانتزاع الإنسان على ما يلاحظ بأسبرز (١٢) ، وهو الذي وضع التاريخ في الإنسان على ما يمثل المعاصرون عندما وصف في « فينومينولوجيا الروح » تطور الوعي من الحس إلى العقل وعندما خرب « النسل » بالرواقية على حرية الوعي وبمذهب الشك على « الشعور بالثبات » والفردية التي هي ذاتها على أنها واقعة في ذاتها ولذا فهي هي إحدى لحظات العقل . وفي « المنطق » يظهر الفردى على أنه اللحظة الثالثة التي يتحد فيها الصمام والخاص في التصور المنطقي ، كما يظهر « الفرد الذي » كأولى لحظات الحياة في تطور الفكرة . وفي « فلسفة الدين » تظهر الفردية الروحية « على أنها إحدى لحظات الدين المتوسطة بين الدين المحدد والدين لطلق » وهي الفردية التي يقدم عليها الدين الجسالي « دين الجاسل » وفيه الغالية . ويظهر الفرد في « فلسفة التاريخ » على أنه إحدى الوسائل التي تستعملها « الروح » في تحقيقها في التاريخ ، وبفعل نشاط الأفراد يتحقق الصمام « بل يفسح الفرد بهانه لنشاطه من أجل تحقيق رسالته ويرفع الإله والمطالب والهم الذي تحدث عنه كيركجارد . بل إن هيجل يبطي المظاه دورا هاما لتحقيق الروح في التاريخ ، فهم وحدهم « لاقادرون على لمل المعجزات مثل الاسكندر الأكبر وغيره ونابليون » ومن ثم فالفرد حاضرا في التاريخ وهو الطرف المقابل للروح من أجل تحقيق مساره في التاريخ (١٤) .

٧ -

وفد قيل عن هيجل أيضا أن فلسفته تقوم على الضرورة والحتمية وعلى إلغاء الحرية الفردية وأن كل شيء يتم لديه طبقا للضرورة الشاملة المعروفة منذ اليونان . وكل فرد محكوم عليه بقدر سابق لا مرد له « فانكفل كان يجب أن يموت » والحرب كان يجب أن تقع « والطاعون كان يجب أن ينتشر » وذلك كله يقع « لأنه انفسل العوامل الممكنة بضرورة الانفصل » وقد روج بعض الفلاسفة المعاصرين لهذا الاتهام لرفض كيركجارد دخول الفرد في عملية تاريخية « لية لاشأن له بها » والبت الوجوديون جميعا حرية خالقة للقيم لا دخل فيها لتسدر التاريخ أو لإرادة خارجية إلهية أو إنسانية .

والحقيقة أن هذا الاتهام غير صحيح فهيجل يعترف بحرية الفرد ولكن الحرية لديه ليست هي الحرية بالمعنى التقليدي حرية الزاد ، بل هي الحرية الانطولوجية أي عملية التحرك نفسها التي يقوم بها الفرد بنشاطه الخاص والتي تحدث أيضا على مستوى التاريخ . بل يمكن أن يقال إن فكر هيجل كله ابتداء من كتاباته الدينية الأولى حتى دروسه الأخيرة في فلسفة الدين يدور حول عملية التحرر التي ذكرها لأول مرة في التاريخ المقدس ، تحرر الشعب المختار من أسر

العبودية السياسية أو التبشيرية وظهور المسيح محمدا للفرد وللجسامة . وفي « فينومينولوجيا الروح » يظهر الوعي بالذات على أنه عملية تحرر وإن الحرية هي السبيل للحفاظ على الذات وإن التحرر هو الوسيلة للقضاء على الشعور باليأس والتخلص من جدل الشك وانديد . ويمكن أن يقال أن « المنطق » كله هو وصف انطولوجي لعملية تحرر الوجود وإطلاق سراحه من الوجود حتى التصور ، وفي كل مرحلة منطقية يترك قيد حتى تتم عملية التحرر في « الفكرة المطلقة » . إن كل المسار المنطقي من تخاضع وتوسط لم عود إلى الذات هو في حقيقة الأمر عملية تحرر تتمثل في إفناء التطور والثناء والاكتمال والتخلص من المثالية الصورية الفلسفية ومن الصبغة التجريبية المجردة ومن كل حكم سابق في حركة الوجود . ويستعمل هيجل كثيرا من المفاهيم العكسية مثل القوة والتجالب والتناظر والدفع والرجوع حتى تستطيع الروح الحصول على الحرية . فلذا كانت حركة الذهاب هي حركة أسر وفوبية فإن حركة الإياب هي حركة حرية وتحرر . ويهتم هيجل منطق بمسألة في التحرر إذ يقول : « وهنا يقترب » لتصور من الوجود التحرر ويرجع إلى نفسه من الخارج ويكفل تحرره » . وفي فلسفة التاريخ تبدو الحرية على أنها إحدى الوسائل التي تستعملها الروح كي تتحقق في التاريخ .

٨ -

وأخيرا قيل عن هيجل أن فلسفته تبرر القوادر والحروب وتبرر كل ما يحدث في الواقع من ماس وشرد وأنه لم يترك واقعة إلا وادخلها في مذهبه حتى وهو على قرائ الموت . وقد كان هيجل يقول من نفسه في ذلك أن قراءة الجريدة لديه مثل صلاة الصبح ، فالواقع يتحول إلى أفكار والإتكار هي الوجود نفسه الذي تمثي فيه . وقد روج كيركجارد أيضا لهذا الاتهام حين رأى الشر مالا أماميته كفسحة أو عار في الصلب أو في ذبح إبراهيم لابنه أو في موت أخوته أو في تجديف أبيه على الله أو في عدم رجوع خطيئته إليه أو في جهل رجال الدين وكسبهم بلقمة العيش وحرصهم على الناسب أو في التفكير للمجيبين .

وقد يكون هذا الاتهام أيضا غير صحيح : فهيجل ضد كل نظرية في العمل الإلهي على طريقة البيشتر ، فممتنا بتبرير الشرور واتكار وجود الشر وأثره والله منه . ويبان أن كل ما في العالم عدل وصواب ، بل إن كائن من قبل كان ضد أمثال هذه المعاولات (١٦) فهيجل لا يبرر الشر من طريق الحاحات بحرية الإرادة كما يفعل أوفسطين أو من طريق مراقب الوجود كما يفعل توما الاكوينى أو لأن هذا « لسلام هو أفضل المولم الممكنة كما يقول لبيشتر بل يعطى لإلهودا لمليا في التاريخ » والتاريخ نشاط القروح يظهر من خلال الأفراد والشعوب وبواسطة حيل العقل وبدائع من « ألسان والأهواء » فهيجل يصف الوجود الواقعي والتاريخ الواقعي

ولا يمتنى أو يقره الدين . وكل شر في النهاية ينتهي الى خير ، فقامى بنى اسرائيل انتهت الى التحرر والحب على يد المسيح ، كما ينتهى الشمود باليؤس منسلما يصيح للوحى بالذات مقلدا وتبقى على القسم الداخلى فيه ، والدين الذى يقوم على ثنائية الخير والشر كالتأوية دين محدد ، وهو احدى لحظات الدين ودون الدين الموحى به . وعندما صاف هيجل في فلسفة القانون مظاهر الظلم كالخسارة للاتارادية والخذاع والقوة والجبرية فانه يصف احدى لحظات القانون المجرى حين يتعارض مع الإرادة الشخصية ، وذلك لان القانون المجرى وظيفته القهر والإرادة الذاتية لم تتحول بعد الى فرد في الدولة أى الى أخلاق موضوعية ، فالشر والجبرية والخذاع يمكن القضاء عليها بعد انشاء الدولة .

تلك بعض الإبهامات والصود الخاطئة التى تقال عن هيجل ، والحقيقة أن هيجل اقرب الى الفكر المعاصر مما يظن البعض . مما جعل بعض الباحثين والمفكرين يرددون شعار «عودا الى هيجل» وكان حملة كيركيجار عليه كانت مجرد تمارض تاريخي .

لثانيا : بعض أوجه الاتفاق بين هيجل والفكر المعاصر .

لقد أثبت العديد من الدراسات المعاصرة والتخصصات المتعددة لهيجل والقراءات الفلسفية له أنه اقرب الى الفكر المعاصر مما كان يظن الباحثون التقليديون ، بل والاقرب الى الفكر المعاصر من بعض المفكرين المعاصرين الذين ينتسبون اليه ، والذين يؤمنون بأساسات الحلول ويقومون بالتفسير ويجعلون الفهم حمة الحفارة القريبة مثل كارل ياسبرز وجابريل مارسيل والوجوديون الروس والاسبان .

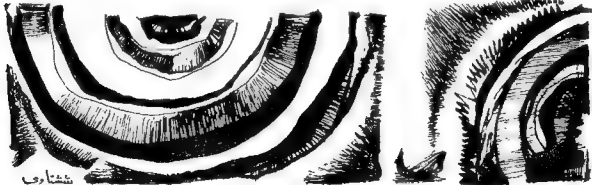
والحقيقة أن المفكرين المعاصرين لم يقوموا بدراسات مباشرة على هيجل بل استعملوا بعض تحليلاته الاخلاقية كما فعل سارتر في اعتماده على تحليلات هيجل الاخر وللمقدم وفي تحليلاته الخاصة للوجود من اجل الاخر وللوجود بوجه عام . وكما استعمل هيدجر تحليل هيجل للزمان وربطه بالمكان وكما استعمل ياسبرز هيجل من اجل البراهين على وجود الله ! وهناك فريق آخر من المفكرين المعاصرين يستعملون هيجل من خلال ماركس كما يفعل ميرلوبونتي في «مغامرات

الجدل» وكما يفعل سارتر في «نقد العقل الجدلي» . لم يعطنا المفكرون المعاصرون الا تحليلات جزئية لبعض افكار هيجل بالقبول أو بالرفض ، حتى اننا اذا اردنا تتبع صورة هيجل في اعمال المفكرين المعاصرين لم نتفجر الا بنظرات جزئية للغاية لا تعطي صورة عامة له متسقة وواضحة ، ومن لم كان لابد من توضيح ذلك بمقارنات عامة خارج نطاق هذه النظريات الجزئية ومحاولة وضع هذه الاخرى بقدر الإمكان داخل الخطوط العامة التى تبين أوجه الاتفاق أو الاختلاف بين هيجل والفكر المعاصر .

وعندما نتحدث عن الفكر المعاصر فاننا نقصد لفلسفة الوجود بالذات باعتبارهم ممثلين له ولا نقصد آخر ممثلي الاتجاهات العقلية مثل برتراندر راسيل أو الاتجاهات الحسية التقليدية في الرسمية المنطقية ، أى اننا نقصد المفكرين الذين يودون تجاوز الصراع التقليدي بين المثالية والواقعية مثل هوسرل ، والذين خرجوا منه مثل سارتر وهيدجر وميرلوبونتي أو المستقلين عنه مثل ياسبرز وجابريل مارسيل أو مثل رانيسون وبرجسون ومونيه وفيلر ونيتشه ووليم جيمس باعتبار أن هؤلاء المفكرين هم الممثلون لروح العصر ، بل أن الماركسية نفسها أخذت روح العصر وأصبحت أحد تياراته أكثر من كونها استمرارا لفكر ماركس في القرن الماضي .

١ -

كانت إحدى مهام هيجل هي مصادرة التيارات الحسية في عصره ، وهي تيارات كانت ورثة هيوم الذى لم يستطع كائنه التغلب عليه عندما بنى لوقه طابعا من القوابل العقلية الفارقة للسكانة . وعد انفس هيجل على عاتقه هذه المهمة منذ البداية في مؤلفات الشباب فمارس حسية الشعب اليهودي والجسود والمقايى الماديين والطقوس والشمارى والراسيم الحسية في مقابل التصام الروحية الفاضل في المسيحية والدعوة العقلية الصرفة . وفي «فيتوجنولوجيا الروح» يبدو الرضى في أولى لحظاته على انه حس يترك الاشياء في الزمان والكان بكل ما في الحس من خداع ، فالأفراد الحسى لا يعطى الا حقيقة شفهلة أو مجردة وهو مرتبط بالشك والثبوت والمبالغة . وفي كتاب



شعار

الحاضر من أجل نقد الاتجاه التجريبي الذي كان المن
مخلفه القرن التاسع عشر .

٢ -

كما نجد عند هيجل نقدا لكل التيارات الصورية
الثلاثية الفارقة التي لا تفرق فيلسا ديكرات عن كاتف و
ليبنز عن سينوزا أو حتى ماصريه مثل شلنج ولشنة
وجاكوب وريتهولد وقد بدت هذه النزعة عند هيجل منذ
كتابات الشباب في نقده للقانون الروسي والقانون الكانطي،
وفي نقده للفلسفة كانتف على أنها صورية محضة تقوم على
قولف فارغة ساكنة مأخوذة من ناحية وعلى حس حديس أو
على حدس حسي من ناحية أخرى " بل يمكن أن يقال إن
«المنطق» كله هو إعادة بناء للمقولات الكانطية وإدخال الحركة
والمادة إليها . وذلك لأن كانتف في «علم المنطق» هو المنطق
الأول الذي يرجع هيجل إليه دائما لهذه النقطة أو أبعاد
بنائه مع سينوزا وليبنز . ففكرية كانتف في المنطق نظرية
سطحية محضة لأنه نحن خارجي لا يتعدى حدود التجربة
وقصده بين منطق نظري ومنطق على فصل سطحي لا مبرر
له . أعاد هيجل للذات حركتها من طريق توضيحها وتحررها
من التناقضات الصورية التي وضعا فيها كانتف وكل أساس
صوري لا بد وأن يقع في تحصيل العاقل " وفي مقدمة
«فينمينولوجيا الروح» يوجه هيجل اعتراضات مريضة
للاتجاه الصوري الذي رقت فيه الفلسفة في عصره وخاصة
فلسفة شلنج القائمة على مبدأ الهوية ووصفها بأنها
«صورية تخطيطية» .

ويستمر الفكر المعاصر في نقد الاتجاه الصوري الذي
يعتبره هوسرل أحد اتجاهات الشعور الأدبي خادجا من
ديكرات ويسر فيه ليبنز وسينوزا، والمالرش وكاتف و
العقليين . وقد خصص هوسرل أحد مؤلفاته المتأخرة «المنطق
الصوري والمنطق «الترنسدنتالي» لهاجمة الاتجاه الصوري
في المنطق أو إعادة بنائه كما وضع قديما عند أرسطو في منطق
القضايا وعند ليبنز في منطق الرياضة وعند هيلمهولتز
المحدثين من أمثال لوبكاشفسكي وبولانو وريمان . كما يتعد
سائر كل النظريات العقلية الصورية عند المثاليين العقليين
في الخيال والفعلية " يوجه هوسرل انتقاد هجوم على
صورية كانتف في الأخلاق كما يفعل هيجل مع «المنطق وينشور
أخلاقي مضمون تقوم على قبلي مادي مثل السعادة أو النضحية
أو الشخص الإنساني كما يتضح لديه في سلم القيم . أما
برجسون فإن فلسفته كلها رد لنيل على نظريات العقلين

«المنطق» بنى هيجل حال المنطق في عصره للذي لم
يتمد علم النفس المتقلى أو حتى «علم النفس الفزيولوجي»
والذي تصور قوايته تصورا آليا ميكانيكيا ، ولا يكاد
هيجل يذكر في منطق أيا من «لوك أو هوبز أو هيوم أو
أي ممثل للاتجاه الحسي» وفي «علم الجمال» يتقد
هيجل كل النظريات التجريبية التي تجعل العمل الفني
تطبيقا لبعض المقامات أو تميرا من المهارة أو أصلا
للذوق الشخصي أو دراية تعاليم بتاريخ الفن أو مجرد
سدى للحس أو للعقل أو للخيال دون أن يكون تميرا
عن المثال (١٧) " وفي «فلسفة الدين» يتقد هيجل
أيضا التجريبية كأساس للدين - هذه التجريبية
أيبدو في الوثنية أي في المعرفة الحسية المباشرة أو
في «الوفاة الصورية أو في التمثلات الدينية الفكرية»
وإن «الدين المحدد» هو في الحقيقة سيادة للتجريبية على
الدين .

ويستمر الفكر المعاصر في أداء هذه المهمة في نقد
الاتجاه الحسي التجريبي والذي سماه هوسرل «الوفاة
الطبيعية» استمرارا لما بدأ هيجل من قبل ، فيتقد هوسرل
سيادة الاتجاه الحسي في المنطق كما هو الحال عند مل
وسيجورات وفي الفلسفة كما هو الحال عند دلتاي وفلسفة
«صورات العالم» ويطاق الحكم عليه . ويرفض ميرلوبنزي
في «فينمينولوجيا الإدراك الحسي» كل الاتجاه السيوفيزيقي
في دراسته للظاهرة وكل نتائج علم النفس الفزيولوجي
أن فقد هوسرل من قبل التوازي السيوفيزيقي أي وضع
الظاهرة النفسية والظاهرة الفزيولوجية على نفس المستوى .

كما يميز ميرلوبنزي أيضا في كتابه «بناء السلوك» بين
مستويات الظاهرة الحسية كما يفعل معظم المفكرين المعاصرين
بين عالم الطبيعة وعالم الحياة وعالم الإنسان ، وهي المستويات
الثلاثة التي حاول هوسرل إعادة بنائها في الجزء الثاني من
الأفكار . ويرفض سارتر كل النظريات التجريبية في دراسة
«الخيال» و «الخيالي» حتى أصبحت عادة المفكرين والباحثين
المعاصرين هي البدء برفض الموقف الطبيعي والتصيير بين
الظاهرة الإنسانية والظاهرة الطبيعية نتيجة لخلط القرن
التاسع عشر بينهما حينما اعتبر العلوم الطبيعية هي النموذج
لكل علم إنساني يريد أن يكون علما موضوعيا " وقد كانت
مهمة برجسون أيضا تفنيد الاتجاه الحسي التجريبي في علم
النفس عند قشتر وشاكره وفي علم الاجتماع والدين عند
بني بريل ودودكايم وفي علم الحياة عند دارون وسيسر
ولامارك وفي الفلسفة عند هيوم وكن . كما فرق هيدجر أيضا
بين الوجود وبين الموجود ، الأول تنكشف فيه الحقيقة والثاني
موضوع العلوم الطبيعية . والاتجاه التجريبي وإن اعتبرنا
كيركجارد فيلسوفا معاصرا نتجاهه لا يزال له لوجندا أنه أيضا
يتقد الموضوعية التجريبية منها والفكرية على السواء . ثم
ينقطع إذن هذا التيار الذي بدأه هيجل وكانتف من قبل
واستمر فيه لاشليبي وبوترو وافييسون وبريه حتى العصر



الثالوث كالألوهية يجد حله في العقل ، ولكنه في هذه المرة قتل أو دمج أو دين أو معرفة مطلقة » والوحي نفسه يتكون من تجاوز الإدراك للأحاساس وتجاوز الذهن كليهما معا ، والذين نفسهم وهو الذين الوحي به طريق ثالث يحل فيه تناقضات الدين الطبيعي عند أنصار الموقف الطبيعي والذين الجمالي عند المثاليين . وليس هناك أدل على الطريق الثالث الذي يشتقه هيجل مما يعرفه هو نفسه في علم «النطق» ، فالتصور هو الطريق الثالث الذي يجمع بين أنصار الوجود وهم الطبيعيون وأنصار الماهية وهم المثاليون . وفي داخل الوجود نفسه نجد أن المقدار هو الطريق الثالث الذي يحل التناقض بين الكيف «المثالية» والكم «الواقعية» . وفي داخل الكيف نجد أن الوجود ذاته هو الطريق الثالث الذي يحل التناقض بين الوجود «المثالية» والوجود «الواقعية» ، بل في داخل الوجود نفسه نجد أن الضرورة هي الطريق الثالث الذي يحل التناقض بين الوجود (المثالية) والعدم (المحددة التجريبية) . فلذا انتقلنا إلى الماهية وجدنا أن الواقع هو الطريق الثالث الذي يتم فيه إلغاء التناقض بين الماهية (المثالية) والظاهرة (التجريبية) . وفي التصور نجد أن الفكرة هي الطريق الثالث الذي يتم فيه حل التناقض بين الذاتية (المثالية) والموضوعية (التجريبية) . وهكذا يمكن تفسير التفسير الثلاثي المستتر في « علم النطق » على هذا النحو . وفي لفظة الدين يظهر الدين الوحي به على أنه الحل الثالث الذي يجمع بين الدين الطبيعي عند التبريريين ودين الفردية الروحية عند المثاليين وهكذا ١٠

ويستمر الفكر المعاصر هذه المهمة في البحث عن الطريق الثالث بين الاتجاه العقلي والانجباء التجريبي ، اللذان يخرجان كخطين متفرجين من ديكارت على ما يصف هوسرل واللدان لا يلتقيان من جديد في خطين متقاربان إلا في الفينومينولوجيا التي تعتبر بالفصل على الملاحظ معظم الباحثين وعلى رأسهم شرشر للطريق الثالث بين المثالية والواقعية ، أي أن المنهج الجدلي والمنهج الفينومينولوجي كليهما يقوم بنفس الوظيفة من أجل حل التناقض المشهور في الوحي الأروبي ، الذي يسبب أزمة الفلسفة في عصر هيجل على ما يقول في مؤلفات الشباب ، وأزمة العلوم الأروبية على ما يقول هوسرل في آخر مؤلف له . ففى الإقصاء المتبادل بين اللذان والموضوع تحصل مشكلة المثالية التي تمسك الأولوية للذات على حساب الموضوع كما حل مشكلة الواقعية التي تمسك الأولوية للموضوع على حساب الذات . لقد رفض هوسرل الاتجاه التجريبي في « بحوث منطقية » ثم رفض بعد ثلاثين عاما من الفكر المستمر للاتجاه الصوري في « المنطق الصوري والمنطق الترميزي » حتى يستطيع في آخر عام له بناء منطق المشهور في « التجربة والحكم » - وكما ولد كانت الفلسفة من بعده وعلى رأسهم هيجل ، ولد هوسرل أيضا لفلسفة من بعده يمكن تسميتها Post-Hegelians وهم

الذين يستبدلون بالواقع خيالات صورية ويأخذ كالمذهبنا لهجومه سواء في الأخلاق في هجومه على الأمر المطلق والأوامر الخلقية أو في المعرفة في هجومه على العقل الذي لا يترك إلا الخارج والسكان والمكانى والكمى ، حتى أصبح الفيلسوف العقلي عند برجنسون شبه بملوك ملذب وجهه للخط والمحرر عليه أن يلتفت للواقع ! صحيح أن هناك برنشتيغ آخر من مثالي المثالية العقلية في العصر الحاضر ، وهو الذى يعتبر أن تقدم الوحي الأروبي موهوب يتقدم المذهب العقلية ولكن باستثناء هذا الوريث الوحيد للمثالية القديمة أصبحت شيعة كل مفكر معاصر تقريبا هي البدء برفض الانجباء العقلي الذى ساد الفكر الأروبي منذ نشأته دون أى ذكر لما إداة من خدمات ، من قضاء على التشبيه والتجسيم في اللاهوت وعلى الأسطورة في الحياة اليومية وعلى الفتيات في الفكر حتى أصبحت المثالية الأروبية عند البعض مثل فيبر وباسبرج ، المن مأساة الوحي الأروبي في قدرته على التنظير .

- ٣ -

حاول هيجل في عصره أن يشق طريقة ثالثة بين الاتجاهات الحسية التجريبية عند لوك وهوبز وهيرم وبين الاتجاهات العقلية المثالية عند ديكارت وسبينوزا وليبنز وكانط وهو نفس الطريق الذى حاول فشتة وشلنج وجاكوب وريبنولد البحث منه ولكن هيجل اعتبرهم جميعا مرددين للمثالية الصورية الكانطية ، بالرغم من كل مايقوله فشتة من أننا ومعارضتنا للآثان والجهد والصراع والفضيحة وبالرغم من كل مايقوله جاكوب من المساواة والتماثل والوجدان . ولقد وجد هيجل هذا الطريق الثالث في حركة الواقع نفسه لا فيما هو أكثر منها لدى المثاليين الصوريين العقلين ولا فيما هو أقل منها لدى الحسيين التجريبيين . ففى حركة الواقع لائق بين المعرفة والوجود ، وتنفذ كل الثنائيات التقليدية المتعاقبة التي عرفها الفكر المثالي التقليدي والفكر الحسى التقليدى ، ثنائيات الذات والموضوع ، الوجود والماهية ، الفكر والواقع ، العقل والروح ، الصورة والمادة ، القبلى والبعدى ، وحلت في طرف ثالث يجمعهما ويتجاوزهما معا « الجدل الآن هو هذا الطريق الثالث الذى اشتقه هيجل بين المثاليين والتجريبيين في عصره .

ولقد وضع الجدل عند هيجل منذ مؤلفات الشباب الدينية في محاولته لتجاوز التقابل بين اليهودية والمسيحية أو بين الشريعة والنسب في المعرفة المطلقة أو في الوحي الذى يكشف عن نفسه ويكشف من الوجود منه . كان الجدل في مؤلفات الشباب جدلا راسيا مختلا بالسيح الكوني وبمعملي الذهاب والإياب وبمقيدة التجسد والخلام أو بالحرمان والغفران ، ثم ظهر بعد ذلك في « فينومينولوجيا الروح » على أنه جدل الذاتية أو جدل الوحي . فالوحي من حيث هو ادراك حسي على مايقول التجريبيون ، والوحي بالذات من حيث هو استقلال ارادى وحرة باطنية على مايقول

هيدجر وسارتر وميرلوبونى يحاول كل منهم رفع تعليق الحكم وإصدار حكم على الوجود فأصبح هو الزمان عند هيدجر والعدم عند سارتر والوجود في العالم من خلال الجسم عند ميرلوبونى " ويسير برجسون في تيار متصل ولكن في نفس الاتجاه فيرفض نظريات المثاليين والواقعيين معا ويوجد الطريق الثالث في الحس والحياة والديمومة والتطور الخلاق والدين الدينامي والمجتمع المتفتح ونداء البطل . وكذلك وجد ماكس شيلر ومونييه والطريق الثالث في الشخص وأصبح الفكر والحس والحركة والفعل ، كل هؤلاء إلهادا للشخص . ووجد كارل ياسبرز الطريق الثالث في تجاوزه للمثالية والواقعية مما وفي تحليله للوجود الإنساني الذي يظهر في مواقف حدية كالوقت والصراع والتضحية والحب . ولولد جابريل مارسيل تجاوزه للمعنيين مما وكر السقراطية الجديدة والحوار المستمر ولغة الأنا والآنا على ما يقول مارتن بوبر في «الحياة في حوار» . أما نيتشه فقد أكر إرادة القوة والإنسان المتفوق ورفض أشكال المثالية والواقعية ما .

بل والأميب من ذلك أن ما اختره المكرون المعاصرون على أنه طريق ثالث قد اختره هيجل من قبل : فقد أتى المعاصرون الوجود وهو الأصل في الحس والفعل معا ، كما هو الحال عند هيدجر وسارتر وميرلوبونى وياسبرز وجابريل مارسيل ، وآثر هيجل الوجود أيضا كما هو واضح في «علم المنطق» . اختيار المكرون المعاصرون الحياة كما هو الحال عند دلتاي وبرجسون وهوسرل وشيلر ونيتشه وأوتامونو وهو ما اختره هيجل من قبل : فالحياة لديه إحدى لقطات التصور ، والمنطق كله تسير من حركة الوجود ، والحياة الكائنة فيه ، حتى أن فكرة المنطق ليتصور نفسه وكأنه يقرأ برجسون قبل ظهوره . وإذا كان كيركجارد قد أكر الذاتية ورفض المثالية العقلية والموضوعية العلمية ما فإن هيجل من قبل قد جعل الذاتية إحدى لقطات التصور وتابع تطور الذاتية من الأحساس إلى المعرفة المطلقة كما تابها كيركجارد من الأساس «الطبيعي أو الجمالي» إلى الأخلاق حتى الدين خلاصة القول أن كثيرا مما توصل إليه هيجل على أنه حل لاشكال المثالية والواقعية توصل إليه المعاصرون أيضا حتى أنهم يعمدون في هذه النهاية بتأبين له

== § ==

وأخيرا نجد أن فلسفة هيجل كلها تصف الوجود على أنه مشروع ومشروع تحرر بالذات ، مشروع يبدأ ويتحقق لم يكتمل في النهاية ، فالوجود لديه عملية اتولوجية تقوم في بعض الأحيان على أساس من علم الحياة بما يعطيه من تطور ونماء وصراع وبقاء ، وهذا ماجعل فلسفة هيجل نموذج الفلسفة الدينامية . كل لفظة سابقة ملها توقفت عند إحدى لقطات العملية ، ومن لم توقفت من الحركة وأصابتها السكون وبالتالي أصابتها التصور والفرغ .

وقد وضحت هذه العملية الاتولوجية منذ مؤلفات النشأ حين يصف تاريخ العبرانيين على أنه نشأة لتطور نسقوط وانهايا ، لم تاريخ المسيحية على أنه نشأة جديدة ونماء أبدي ، ويستلخ في ذلك التطور الكوني الأتقي مسج التطور الديني الراسي ، مدينة الأرض ومدينة السماء . وقد يكون السبب في هجومه على شلنج وفلسفة الهوية أنها تصود أن هوية الروح والطبيعة معطاة مسبقا ، يتم تصويرها في العقل دون أن تكون نتيجة لعملية طويلة ولنشاط الفكر ولجهل الأفراد ، لما غنه شلنج معطى أولا هو في الحقيقة عند هيجل يحصل عليه في النهاية ، وتتضح العملية بصورة واضحة في «فينومينولوجيا الروح» عندما يصف هيجل الذاتية على حد قول كيركجارد كمشروع طويل من الحس حتى المعرفة المطلقة ، وهو ما يكره هيجل في «المنطق» عندما يصف الوجود كله على أنه مشروع يتحقق بذاته لم يتخارج بالوقت ويتجاوزه ذاته ويلحق بالآخر لم يتجاوزه الآخر ويتحقق في لحظة نائلة ليتبين كينها وينتقل إلى مستوى آخر في التطور . ويصف هيجل في آخر «المنطق» هذه العملية الاتولوجية على أنها تجسد للكلمة Verbe أو Idée . وفي فلسفة التاريخ تتطور الحضارات وتتفتح الروح في التاريخ حتى تكتمل العملية في النهاية في الامبراطورية الجرمانية وريثة الشرق القديم واليونان والرومان معا ، وفي فلسفة القانون يتطور القانون المجرد إلى الأخلاق الذاتية ثم يتحقق في الأخلاق الموضوعية ، في الأخلاق الموضوعية تتطور الأسرة فتصبح مجتمعا مدنيا يتحول بدوره إلى الدولة ليتحقق القانون كلية . وفي «الفلسفة الدين» يتطور الدين أيضا من الدين المحدد ، دين الوثنية والحس إلى دين الفردية الروحية ، دين الفلاسفة المثاليين . حتى ينتهي في النهاية إلى الدين المطلق أو إلى الدين الموحى به . وفي كل مرحلة من مراحل التطور ينفك اسار ويطلق حتى تتحرر الفكرة وتحرر الوجود .

وفي الفكر المعاصر استعوار مشروع هيجل ، وفيه ظهر المشروع على أنه مرادف للوجود . فالوجود الإنساني عند سارتر وسيمون دي بوفوار مشروع يتحقق بفعل الإنسان وبعبرته وينطق ماهيته ولا يولد ، وعند جابريل مارسيل ينطق الإنسان ذاته بذاته ويتحقق بمرادفه الحرة أو كما يقول هيجل يتحقق بذاته ، ويصف ميرلوبونى أيضا تطور الحياة في «بناء السلوك» من النبات إلى الحيوان إلى الإنسان ، وهو ما يفعله هوسرل أيضا في الجزء الثاني من الأكتار عندما يبنى العالم الطبيعي من العالم الحيائي ثم عالم الروح حتى الانا الخالصة ، وهو ما يفعله برجسون في «التطور الخلاق» عندما يصف تطور الكون من النبات إلى الحشرات إلى اللافقريات إلى الفقريات إلى الإنسان إلى النصول حتى المسبح ، وفي كل سرة تتحرر الديمومة وتظهر الحرية الباطنية والنداء الداخلي ، وكذلك يتقارب القيم عند شيلر من الفلة والسعادة حتى التضحية والشخصي وفي كل مرحلة تأخذ الشخصية الإنسانية في ممارسة حريتها .

فند كل من هيجل والفكر المعاصر هذه النعمة لشيء يتحقق وفي تحقيقه تحرره . قد يحصل هيجل إلى النهاية فالتجاذب مضمون وقد يفشل المشروع الوجودي لأن الوجود قائم على العدم ، ولكن عند كل منهما نجد الوجود كتملية وكتملية تحرره ، ونجد عند كل منهما الرغبة في الوصول إلى النهاية وإلى الاستكمال ، أي البحث الدائم والتواصل، مما يجعل **الفكر المعاصر بالمثل امتداداً لهيجل** .

لأننا : يعنى الوجه الاختلاف النسبي بين هيجل والفكر المعاصر .

بالرغم من وجود بعض أوجه الاتفاق بين هيجل والفكر المعاصر ، وهي الأوجه التي تجعل الفكر المعاصر استمراراً لهيجل ، إلا أننا قد نجد أيضاً بعض أوجه الاختلاف بينهما تدل على التقابل المعروف بين الفلسفة العديدة التي يمثلها هيجل في هذه الحالة والفكر المعاصر الذي يشله فلاسفة الوجود بوجه عام وسارتر بوجه خاص باعتباره مثلاً لروح العصر .

والاختلاف بين هيجل والفكر المعاصر اختلاف نسبي، لبالرغم من وجود بعض المقارنات بينهما إلا أنها لا تدل على اختلاف جوهري أو كلي ففي هيجل بعض ماق الفكر المعاصر وفي الفكر المعاصر بعض ماق هيجل .

ولم يصور أوجه الاختلاف هذه أحد كما صورها كيركجارد في الحركة المشوذة بينه وبين هيجل . ولكن هذه الحركة كانت قائمة لمحرك أخرى مشابهة أقل حدة وأكثر علمية . وموضوحية يحاول فيها الفكر المعاصر إعادة بناء الفكر الحديث كما يفعل هيجر نبع كانط في شرحه للحساسية إترنسندنتالية على أنها انطولوجيا جلوية ، أو كما يفعل هوسرل مع ديكارت في إعادة بنائه للشعور ووصفه له على أنه في نفس الوقت شعور وشعور بشيء ، أو كما يفعل برجنسون مع كانط ولكن بنفذة أكثر حدة في رفض برجنسون لكل المذاهب الفلسفية العقلية ، أو كما يفعل شيلر مع كانط في رفضه للتقليد الفارغ ووضعه أخلاق المضمون وقيم الحياة .

ويمكننا أن نعرض لبعض هذه الاختلافات في إيجاز شديد إما لأنها معروفة للغاية وإما لأنها تحتاج مزيد من التفصيل . تكفينا رؤوس الموضوعات مع براهنة أن أوجه الاختلاف النسبي هذه تدخل في إطار الاتفاق العام بين هيجل والفكر المعاصر .

— ٩ —

الفارق الأول هو أن كل واقع معقول عند هيجل ولا يوجد شيء واحد لا معنى له . وكل واقعة مهما بدت بعيدة عن الفكر فهي داخلية في صميمه وإليه مكانتها في النسق الفكري العام . في حين أن **الفكر المعاصر يترك جزءاً من الواقع** ، أن لم يكن كله كما هو الحال عند كيركجارد ، بلا معنى ، فكثير من الوقائع غير معقولة ، بل أن الواقعة ببطبيعتها شيء مضاد للعقل وخارج عليه .

ومن ثم ظهر في الفكر والادب اللامعقول واللامعنى والعيب، وكان الدين ما أعطاه الغرب وهو العقلانية والقسدية على التنظير على ما يقول نيبير وإيسبرج له رفضه الفكر المعاصر بعد أن تشبع الشعور الأوروبي به وبعد أن بدت مضطربة على الحياة المعاصرة ، خاصة في المجتمع الرأسمالي حيث ينظم العقل كل شيء بطريقة قضت على الحياة اليومية بعد أن دخلت في إطار التآزر الآلي المعلى . ويقصد بعض المعاصرين مثل برجنسون وشيلر وكيركجارد ونيتشه وجويو وأونامونو بالاتفاق ما تنصف به الحياة من طرفة

وظهور مفاجئ للظواهر وعدم قابلية للتنبؤ ، كما يقصد به اليأس الآخر مثل سارتر وهيجدر ما ينصف به الوجود من تناقض وتعارض مع العقل المسطح الذي يقوم على الهوية وعدم للتناقض ، فالوجود في الزمان في حين أن العقل لا زمان له ، والوجود في التاريخ في حين أن العقل لا أحداث فيه ، ويقصد به فريق ثالث مثل إيسبرج وجابريل مرسلس السر الذي ينشد من العقل ويقصدون بالسر مفاهيم الدين لا يمكن الوصول إليها إلا بالإيمان البسيط الساذج كما هو الحال عند جابريل مرسلس ، أو بالإيمان الفلسفي الذي يقوم بتبرير عقائده الدين كما هو الحال عند إيسبرج . فالمعنى مقرون بالإيمان كما هو الحال في عنوان مؤلف ليرلوبوتني والمعنى مقرون بالاشتباه والانتباس على حد قول سيمون دي بوفوار ، والمعنى مرتبط بالتأويل والتفسير كما يقول هيجدر ، وهو لا يبدو إلا في اللبس على حد تعبير إيسبرج ، ومن ثم كان اللغوض والاشتباه واللبس أكثر إيهاماً للمعاصرين من الوضوح والتعريف عند ديكارت أو من فهم كل شيء عند هيجل باستثناء هوسرل الذي ظل ورثاً لديكارت وباحشاً من نظرية في الوضوح واليداهة .

وإذا كان الشعور الواعي عند هيجل هو أساساً شعور عقلي ، وإذا كان العقل نفسه مهما تطور وأصبح روحاً أو دنياً أو معرفة مطلقة لا يخرج من نطاق العقل الذي يحس ويندرك ويلاحظ ويتفرد ، فإن الشعور الواعي عند المعاصرين شعور انفعالي ، أي أن التقابل بين هيجل والفكر المعاصر هو الذي وضعه كيركجارد في *Pathos, Eidos* فتقول الجسلة عند كيركجارد من جدل عقلي إلى جدل انفعالي . وأن شئنا للدقة قلنا أن الحياة عند هيجل هي حياة عاقلة في حين أن الحياة عند المعاصرين تتميز بالانفعال كما هو الحال عند كيركجارد أو بالدافع الحيوي كما هو الحال عند برجنسون وبرادة الذقوة كما هو الحال عند نيتشه أو برادة الاعتقاد كما هو الحال عند وليم جيمس أو حو للتماثل والمشاركة الوجدانية كما هو الحال عند ناكس شيلر . فإذا كان هيجل قد ضاع الحقيقة وكشف الوجود في لحنه تقيسوف ، فإن ميرلوبوتني يرفض عقلانية اللحن (١٨) . وكوير ، العالم في عقل الفيلسوف بدل أن يكون الفيلسوف موجوداً في العالم ، وهذا لا يمنع إيسبرج من الاستشهاد بقول هيجل من أنه لا يتحقق شيء عظيم بدون

— ٣ —

وفي نفس المعنى نلاحظ انه اذا كان منطق هيغل منطق وجود ، أي أن الوجود عقل ، فإن المنطق المعاصر ، أو على الأقل تيار واضح منه ، منطق شعور . فالمنطق عند هيغل يشمل الوجود والمادية والتصور ، يشمل الكيف والكم والقدار ، يشمل المادية والظاهرة والواقع ، ويشمل اللبائية والموضوعية والفكرة ، وكل ذلك يدور كعملية وجودية يدخل فيها الشعور كأحد جوانبها . أما المنطق المعاصر ، ويوجه خاص الفينومينولوجيا ، فمنطق يدور في الشعور ، الوجود بمثابةه ، والمقولات بأنواعها ، والأعداد وأبنيته ، كل ذلك يدور في الشعور .

وقد حاول سارتر في الفقرة التي خصصها لهيغل في «الوجود والعدم» تحليل دور الآخر وتحويل الآخر الانطولوجي الذي تتحول الذات اليه وهي تتجاوز نفسها بتوسعة إلى آخر انساني في التجربة المشتركة وهي اللشق الثاني من منطق الشعور (٢٠) ، حتى يستني له الخروج من الدولة الفردية وانهايم الانا وحيدية ، فالآخر عند هيغل آخر مجرد غير معين ، أي آخر ، في حين أن الآخر عند سارتر آخر معين يدخل الفرد معه في علاقات أغلبها علاقات كراهية يحاول فيها الانا تحويل الآخر إلى موضوع أو يحاول فيها الآخر باعتباره اننا حصول الانا الأولى إلى موضوع باعتبارها آخر ، ويتم سارتر حينه بأن حديثه عن الآخر الانطولوجي كان حديثاً في قوالب نظرية المعرفة ، فلم يعرف هيغل - في نظر سارتر - صراع الذات بعضها مع البعض بحيث يتحول الآخر إلى موضوع لي أو اتحول اننا إلى موضوع لآخر . فتحليل هيغل لآخر تحليل مثالي فارغ . لقد عرف هيغل الانا عرف *Moi* أي الشعور بالذات ولكنه لم يعرف الانا موجود *Ego* وأخيراً يتم سارتر هيغل اتهامين : الأول ، تفالول معرفي مؤداة ان الذات تستطيع ان تعرف نفسها من خلال الآخر وأن الآخر يستطيع ان يعرف نفسه من خلال الذات ، إذ يرى سارتر ان بين موضوع الآخر وانا الذات لا يوجد أي أساس مشترك ، ولا يمكن اخذ أية معرفة شاملة من علاقات الذات ، والثاني تعالول انطولوجي مؤداة أن المعرفة هي معرفة الكل ومن ثم فلا مجال هناك للشعور الخاص ،

فمع ان هوسرل كان يرى ان هيغل قد وقع في الاسطورة والرومانسية الا انه استطاع ان يوحد بين المعرفة والوجود أو بين الفكر والواقع في الشعور هو المشروع الذي اراد هيغل تحقيقه في منطق الوجود .

— ٤ —

وإذا كان هيغل يبني المعرفة الشاملة ، معرفة المنطق وعلوم الطبيعة وعلوم الروح على السواء ، كما هو واضح في «دائرة مفارم المولوج الفلسفية» وكما كان يفعل فلاسفة العصر الوسيط في تقسيم المعرفة الإنسانية

انفعال (١٩) حتى يبين أن العقل عند هيغل ليس هو العقل المصور بل أقرب إلى الحياة وإلى الانفعال المصاغ عقلياً . إلا أن كيركجارد هو المسئول الأول عن وضع هذا التسايل وسار إليه إلى حد ما شيلر وسارتر ، الأول في «حياة العاطفة واشكالها» والثاني في «محاولة لوضع نظرية في الإنشائات» .

— ٢ —

وإذا كان المنهج الجدلي يقوم على التوسيع وعلى تجاوز الطرفين المتناقضين وحل التناقض في طرف ثالث على ما هو معروف من لفظ التجاوز الذي يشمل القضاء على طرف ثم إعادة بنائه كطرف آخر ، فإن الفكر المعاصر يترك الطرفين متناقضين ولا يحل التناقض في طرف ثالث ، وإن وجد الطرف الثالث فإنه يكون في تصادم دائم مع الطرفين السابقين . وبعبارة أخرى إذا كان هيغل في جدله ينتقل انتقالاً منطقياً من طريق التوسط أو التصانح أو الآخر فإن الفكر المعاصر لا يعرف إلا العفورة أو النقلة أو الظهور المفاجيء . فقد قدم كيركجارد الفقرة في مقابل التوسط كما قدم برجسون الانفصال في التطور في مقابل الاتصال منذ لامارك ودارون ومستبشر كما قدم جيتون في الفكر الديني الظهور المفاجيء لتفسير تطور الفكر الديني وتطور الانبياء وأيضا لتفسير الحياة الروحية والأخلاقيات يضع الفكر المعاصر للطرفين متقابلين ولا بد من اختيار أحدهما كما يفعل برجسون في المسألة والظاهرة ، التطور الخافي ، الثابت والتحرك ، الفلق والمفتوح ، الكم والكيف ، الاستعداد والتوتر ، المكان والزمان ، الخارج والداخل ، النقل والحدس ، ولاسيما إلى المسالمة بينهما لأن كل طرف يلقى الطرف الآخر كما هو الحال أيضا عند جابريل مارسسل في الوجود والملك ، وقد سمي كيركجارد ذلك بالاختيار المتعارف «بري أم مدنيته» ، أم لا . . . وأما « ، فلا يمكن الانتقال من طرف إلى آخر إلا بالظفرة أو بالقلب ، ولا يمكن الانتقال من المعرفة إلى الوجود أو من العقل إلى الانفعال أو من الموضوعية إلى الذاتية إلا بالتحويل المفاجيء . وعند بعض المفكرين المعاصرين يكون أحد الطرفين قائما على الطرف الآخر كما هو الحال عند سارتر في «الوجود والعدم» فالوجود قائم على عدمه ، أو عند هيدجر في «الوجود والزمان» فالوجود زماني أو عند ياسبرز «الايان الفلسفي» فالفلسفة تبرير للايمان ، أو عند نيتشه «إرادة القوة» فالقوة جوهر الإرادة . وباستثناء الفينومينولوجيا التي تحاول الجمع بين الطرفين : بين الذات والموضوع في الشعور أو بين المعرفة والوجود في الإيعاء المتبادل ، ومن تأييه من المفكرين في رفض هذا القسم التقليدي بين الذات والموضوع أو بين المثالية والواقعية مثل ياسبرز وبرجسون ، نجد أن الفكر المعاصر يمتدح بهذا الطابع الحاد ولا يقبل المسالمة بين الطرفين كما هو الحال عند هيغل .

الى منطق وطبيعات والهيئات ، فان الفكر المعاصر ترك هذه المحاولة جانباً وآلى البحث من المعرفة الجزئية والفصل بين علوم الطبيعة وعلوم الإنسان . وقد قاد هذه الحملة كيركجارد عند هيجل عندما رأى الاول أن عظمة الإنسان في أنه يعرف شيئاً ويجهل أشياء ، أو في جهله بالأشياء على الإطلاق بأن الأشياء ليست موضوعاً للمعرفة بل موضوع تجربة ممانسة . اما هوسرل فانه يضع علوم الطبيعة والمنطق الصورى بين قوسين ويخرجهما عن دائرة الاهتمام ولا يخلط منهما الى مايقى منهما في الشعور اى أنه يعطى الاولوية لعلوم الإنسان . وقد ازدهرت العلوم الانسانية في الفكر المعاصر واعطيت لها الاولوية المطلقة على العلوم الطبيعية والرياضية كرد فعل للخلط بينهما في القرن التاسع عشر ، حتى لقد أصبحت الفلسفة تفكيراً في العلوم الانسانية وحتى أنه يمكن تسمية العصر الحاضر عصر العلوم الانسانية " فهوهرل قد حول الفلسفة الى علم محكم وبرجسون حول الميتافيزيقا الى ميتافيزيقا علمية تقوم على الحدس وعلى الإدراك الباطنى للتجربة . وشيلر حول علم الاخلاق الى دراسة لمضمون القيم وجوب حصول الدين الى علم النفس والاجتماع . وباسيرز يرفض العلم الشامل عند هيجل ويريد تحليل الوجود مستفيداً بتحليلات علم النفس المرضى والحالات التى تقدمها عيادات العلاج النفسى كما فعل في دراسته من فان جوخ وسترنبرج والنبي حزقيال ، وكما هبر من ذلك في دراسته الاولى عن « علم النفس المرضى العام » (٢١) . كذلك بدأ ميرلوبوتى من علم النفس ومن الفزيولوجيا ومن تحليل الكائن العفوسى على ما هو معروف لدى جولدمشتين في « بناء العفوس الحى » وخرج منها بتحليله للوجود الانسانى ابتداء من الجسم كآلة للحركة واللغة والجنس وكوجود في العالم . وقد بدأ برجسون أيضاً من علوم النفس والاخلاق والاجتماع وعلوم الحياة لاثمة فلسفته في الزمان والحدس والتطور الخفاق والدين الدينامى . بل أن برجسون يعتبر هيجل وشلنج وسينر أقل غناء وفراد من طاليس وأفلاطون وأرسطو لأن هيجل وشلنج قد استبدلا الفكر بالواقع وطمنا أن كل اللبب الذى يلبس بها الطفل هو اللبب نفسها ، ومن ثم فلا فرق بين هيجل ممثل المثالية المطلقة الاول وسينر ممثل النظرة الآلية المادية الاول ، لأن كليهما وقع في التصور الخارجى للعقل ، وهيجل مكمّل للبينتز في هذه الناحية . في حين أن الفكر الفرنسى الذى يميز الفكر المعاصر يعطى منهاجاً لا مذهباً ، ويربط الفكر بالعلم الانسانى وبالتجربة للحية كما هو الحال عند مين دى بيران ورافيسون (٢٢) . بل أن الينثالية التى يمكن اعتبارها مسوداً الى كانط او هيجل في ادراك البناءات العقلية المصورة القارفة من كل مضمون ، قد نشأت من التفكير في علم اللغة العام عند سوسر وجاكسون اى من التفكير في علم انسانى . وقد ربطت كليات الادب والفلسفة اسمها في الآونة الاخيرة بالعلوم الانسانية حتى أصبحت تسمى اتفاقاً مع روح العصر كليات العلوم الانسانية .



كون هيجل نظرية شاملة في الجمال ، وكان الجمال

لديه تعبيراً حسياً عن المثال وكان الجميل لديه هو تعبير عن المطلق ، لذلك رفض كل النظريات التجريبية الحسية في الجمال التي تعتبر الجميل مجرد مثير حسي للأحاسس أو للخيال أو للمواظف أو للانفعالات ، كما رفض كل النظريات الفلسفية عند كانط وشيلر وجوته في الجمال التي مبرت عن الواجبه والمواظف الرومانسية ، والتي جعلت الجمال هو الذي يثير في النفس البهاء والجلال أو القوة والاندفاع ، وفي مقابل ذلك رفض الفكر المعاصر هذه النظرة الشاملة للجمال التي تشمل جميع الفنون التشكيلية والسيمية والصوتية ، باستثناء الآن الذي حاول وضع ملذهب في الفنون الجميلة وسار كل فن في طريقه الخاص محاولاً وضع نظرياته الخاصة . كما سارت الفنون في الخط التجريدي في الرسم والمصاراة والموسيقى والنحت أو في الخط الحسي كما هو الحال في الموسيقى الالكترونية أو في الفن الحسي الباهر خاصة في النحت واستعمال بقايا النحاس والعديد والصلب في تحمل التماثيل . وإذا كان هيجل قد وضع سلماً للقيم في الفنون وأعتبر الفنون الصوتية والموسيقى والشعر أعلى من الفنون المرئية كالنحت والرسم والمصاراة ، فلت الفكر المعاصر رفض هذا السلم بل غلبت الصورة المرئية على الصورة للمسوعة وتحول الزمان إلى مكان كما هو الحال في الرواية الجديدة في الرواية والمسرح والنسبنا ، وإذا كان هيجل قد اعلى من شأن الفنون الرومانسية على حساب الفنون الكلاسيكية فان الفكر المعاصر في تصوره للفن ليسه عود إلى الكلاسيكية القديمة وإلى الإيقاعات البدائية والأشكال الأولية للفن . وقد ظهر التجريد في الفن أيضاً في الرواية الفلسفية المعاصرة التي كتبها سارتر وجابرييل مارسيل ، وكان المطابقة بالوجود التي كان شعاراً للنسبنا ولم تظهر نتائجها في الرواية . ولو أن أحد علماء الجمال المعاصرين وهو أينس سوبرو حاول الإبقاء على نظريات هيجل في الجمال ودأى في الفنون الجميلة مهما تعددت أبنية وأشكالاً ولحده وهو سماء «تقابل الفنون» ، كما رأى فيها جميعاً «كل الله» أو كما يقول هيجل تعبيراً عن المثال .

وقد وضع هيجل الإنسان في التاريخ ، وكان التاريخ هو الفكرة التي تتحقق من طريق الإهواء والمصالح وحيل العقل في الأفراد والجماعات والشعوب ، ولأن الفكر المعاصر قد وضع التاريخ في الإنسان ، وهو ما سماه هيجل البعد التاريخي للوجود الإنساني فالفلسفة هي التاريخ بمعنى أنها تحليل البعد التاريخي للوجود الإنساني ، الذي سماه سارتر مسئولية التاريخ التي يحملها الفرد على كتفيه كما

هو الحال في شخصية فرانتز في «سجناء الوطن» ، وهو الذي سماه هو سرل أيضاً «نشأة العالم» ويعنى به نشأة العالم والتاريخ في الشعور وتصورو التاريخ كله على أنه شعور فردي كبير مطابق للشعور الفردي الصغير ، كما وضع في «أزمة العلوم الأوروبية» ، لا يهم المعاصرين قيام الامبراطوريات وسقوطها بقدر ما يهمهم البعد التاريخي في الإنسان واحساس الإنسان بالتاريخ ، فالإنسان موجود تاريخي على ما يقول دلتاي وفيه تظهر روح العصر . والحس الوجودي هو في نفس الوقت حس تاريخي ، لذلك كشف كيركجارد من هيجل وكشف فيلر وبرجسون وهيدجر عن كانط . وقد ساعدت اللغة اللاتينية على ذلك في تفرقتها بين تاريخ السالم الطبيعي موضوع البحث والمفحص والبعد التاريخي في الإنسان ، وهي التفرقة التي خرج منها أرونز دراسته «مقدمة في فلسفة التاريخ» وعبر بها عن وجهة نظر المعاصرين في الحديث عن الشعور التاريخي ، ولكن بعض المعاصرين يتصورون التاريخ على أنه التاريخ للأغرى كما هو الحال عند ياسبرز وبريدنايث ، محافلين بذلك على التصور القديم وهو أن التاريخ ، كالتسمية ، موسمل جيد إلى الله !

وإذا كان يقلب على هيجل طابع الفكر القومي خاصة في فلسفة القانون في اعتباره الدولة البروسية هي الممثل الحقيقي للدولة في فلسفة التاريخ في اعتباره الامبراطورية الجرمانية وريثة حضارات الشرق القديم ، الحضارات اليونانية والرومانية وحضارات العصر الوسيط وبذلك يكون التاريخ قد اكتملت دورانه وتحققت لدوره ، فان الفكر المعاصر يقلب عليه الطابع الأممي بعد أن حاول الخروج عن نطاق فريته أو قوسيته ، وقد قوى هذه النزعة في الفكر المعاصر الفكر المركزي والدمرة لتوحيد النشال العالمي ضد الامبريالية المالية ، لقد استطاع الفكر الأوروبي الذي عرف بقوسيته في القرن التاسع عشر الخروج من دائرته الضيقة وراينا كثيراً من المفكرين المعاصرين من أكبر المساهمين في حركات النشال العالمي للشعوب غير الأوروبية مثل سارتر ووسل وديكير وويلوبونتي . وهذا لا يمنع من وجود تيار مناصر آخر عرف بفريته وهو التيار الذي يمثل ياسبرز وجابرييل مودسل والوجوديون الروس والاسبان وأصغين الغرب في مقابل الشرق ودامين للرأسمالية والإيمان في مقابل الاشتراكية والاحاد !

وإذا كان هيجل قد وضع المطلق في النهاية وجعل تحققه في التاريخ عملية تاريخية لا تتحقق ولا تكتمل إلا في النهاية ، فان الفكر المعاصر قد رفض المطلق مع رفضه للماهية

المسبقة على الوجود وأعطى خصائص المطلق للإنسان كما
 فعل سارتر في الحرية ، في حين حافظ البعض على المطلق
 القديم في صورة تعال أو تجاوز أو مفارقة كما هو الحال
 عند الوجوديين المؤمنين . وإذا كان هيجل قد رفض التعالي
 وأمن بالحلول فإن بعض المفكرين المعاصرين رفضوا التعالي
 أيضا بمنأى التقليدي وأعطوه معنى الحلول أو رفضوا
 التعالي إلى أعلى وأحوا محله تعاليا إلى الأمام كما هو
 الحال عند ميرلوبونتي . وإذا كان هيجل قد ربط المطلق
 بالتاريخ وجعله متحققا فيه ، فإن بعض المعاصرين فصلوه عن
 التاريخ وجعلوه من خلق الذات ومن وضع الشعور كما هو
 الحال عند هوسرل ، أو حالا في الطبيعة وتطورا خائفا فيها
 أو حرية إنسانية باطنية وشعورا بالزمان الذي يحصل
 الخلود فيه كما هو الحال عند برجسون وشيلر .

وإذا كان هيجل قد أخذ مفهوم « التقدم » من
 فلسفة التنوير في القرن الثامن عشر وجعله عملية تاريخية
 طويلة تتم في الوجود ، فإن المفكرين المعاصرين يغلّب عليهم
 طابع الإعياء وهم أقل طموحا من مفكرى القرن الثامن
 والتاسع عشر .

فإذا كان هيجل قد صور الشعور الأوربي على أن
 جوهره هو التقدم والاكتمال فإن المعاصرين أيضا وعلى
 رأسهم هوسرل قد صوروه على هذا النحو ، وأكّدوا أن
 الشعور الأوربي قد اكتمل في الفينومينولوجيا . على أن
 المعاصرين انقسموا لفرقتين : الأولى عدّية تشاؤمي يرى أن
 الشعور الأوربي قد انتهى ، وهو الفريق الذي يقوم بتحليل
 العدم ومظاهره في سوء النية والنفاق والكذب مثل
 سارتر أو تحليل الوجود الإنساني على أنه هم وحصر
 وضيق ولزرة وجنون مثل هيدجر ، أو في الانتهاء صراحة إلى
 المدمية مثل تيشيه أو في فقدان الدافع الحي والبياسات
 على المخلق والتجربة المعاشة كما هو الحال في الفينومينولوجيا
 وحديث هوسرل من ظواهر القلب والتحول والسيان ، أو في
 إعلان سقوط اقرب صراحة كما هو الحال عند شينجلر ،
والثاني تفاؤلي يريد إعطاء الشعور الأوربي دفعة روحية
 جديدة كما هو الحال عند المفكرين المحافظين ياسبرز
 وجابريل مارسل وبرجسون وشيلر ولووجويدين الروس
 والاسيان . فلتتحقق نحن أي الفريقين أصوب ، ولنتساءل
 هل اعتبرت نفمة الانتصار عند هيجل نفمة الهزيمة عند
 المعاصرين ؟

حسن حنفي



المراجع

- (١٣) M. Stirner : L'Unique et sa Propriété.
- (١٤) ك. ياسبرز ، مدخل الى الفلسفة ص ١٦٢ .
- (١٥) هيجل ، العقل في التاريخ ص ١١٢ - ١٣٠ .
- (١٦) كانت ، حول اخفاق كل الابحاث من المدخل الاخير .
- (١٧) هيجل ، علم الجمال ، الجزء الاول ، ص ٥٠ - ٨٠ .
- (١٨) م. بونتي ، تقريب الفلسفة ، ص ٤٨ .
- (١٩) ياسبرز الفلاسفة الكبار ، ص ٦١ .
- (٢٠) سارتر ، الوجود والعدم ، ص ٢١٩ - ٣٠٠ .
- (٢١) ك. ياسبرز ، كشف حساب ، ورؤى جديدة: ص ١٢ .
- (٢٢) برجسون ، كتابات وكلمات ، الجزء الاول ، ص ١٠٣ - ١٢٢ ، الجزء الثاني ص ٢٥٥ .
- E. Sourieau : (٢٣)
- (a) La Correspondance des Arts.
- (b) L'ombre de Dieu. Puf, Paris.
- (١) اختلاف المذهب الفلسفي منذ لشتة وشلنج في: الطبقات الاولى ، الترجمة الفرنسية بقلم ماري أوريا ، يوريس ١٩٠٢ .
- Les Miettes Philosophiques, P. 50 (٢)
- (٣) المجلة الميتافيزيقية ، ج . سارسييل ص ٤٠ .
- (٤) رودلف كارناب ، العلم والميتافيزيقا .
- (٥) هيجل ، روح المسيحية ومصرها ص ١٢ - ١٧ ، ص ٢١ - ٢٢ .
- (٦) هيجل ، فينومينولوجيا الروح ص ١٣ - ١٦ ، ٤٩ - ٥٠ .
- (٧) هيجل ، علم المنطق ، الجزء الثاني ، ص ٣١ - ٣٢ .
- (٨) هيجل ، فلسفة القانون ، ص ٥٨ - ٩٩ .
- (٩) ميرلوبونتي ، تقريب الفلسفة ، ص ٦ ، ٨ ، ٢٠ مفامرات الجدل ص ٣٥ ، ٤٣ ، ٤٧ .
- المعنى واللامعنى ص ١٠٩ - ١٢١ .
- (١٠) - هيدجر ، مبدأ العقل ص ٧١ - ٧٢ .
- (١١) هيدجر ، رسالة الانسانية ص ٢١٢ .
- (١٢) هيجل ، دروس في لفظة التاريخ ص ١٧٠ - ١٧١ ، ص ١٢ ، ١٦ ، ١٣ .

الدولة عند هيجل

نصر



د. فنّاد مرسى

عاش جيودج فيلهم فردريك هيجل أحداث عصره ووعى دلالتها بعمق . اليس هو القائل : « فيما يتعلق بالفرد فكل منا ابن لعصره . وهذا أيضا شأن الفيلسوف فهي توجّه عصرها فكريا » . ففى ظل الثورة الفرنسية ، التى افتتحت عصر الثورة الاوربية لتصفية الاقطاع ، تفتح هيجل كآين لهذه الثورة ، ليكون مفكرا للبرجوازية الألمانية عشية ثورتها . ومعروف أن الثورة الفرنسية لم تكن مجرد حدث فرنسى . لكنها فى ألمانيا كانت حدثا ألمانيا أيضا . لقد قامت الثورة الفرنسية فعلا بتصفية النظم الإقطاعية فى منطقة الراين وستفاليا . وكان على البرجوازية الألمانية أن توصل المهمة . وفى الحق ، لقد كانت هذه البرجوازية فى وضع متناقض ، تحتوى طاقات واستعدادة ثوريا معاديا للاقطاع ، وفى الوقت نفسه تنطوى على جبن واستعداد لمهادنة هذا الاقطاع . كانت برجوازية ذات طبيعة مزدوجة ، شأن كل برجوازية ضعيفة النمو . فقد كانت تنمو بصعوبة فى مواجهة رسوم الإقطاع المتعددة التى مزقت ألمانيا الى ٣٤ دويلة و ٤ مدن حرة . وبدلا من أن تواجه مهمة القيام بالثورة البرجوازية وانشاء دولة مركزية موحدة والظفر بالسلطة من الملوك والأمراء ، فضلت الامتناع عن طرح مسألة التغيير الثورى وسارت فى طريق الإصلاحات . عندئذ وفى ذروة الانهماك الفكرى لهجل ، جرى حادثان كان لهما تأثير حاسم على فكره السياسى . أولهما سقوط نابليون وسيطرة الرجعية على أوروبا . وثانيهما بدء تكوين اتحاد جبرمكى يضم ١٨ دويلة ألمانية .

وقد بدأ تكوين الزولفرين فى عام ١٨١٨ واستغرق أكثر من ١٦ عاما ليضمحل كل ألمانيا . وكانت هيئة الاتحاد العليا هى البونستاج الذى لم يكن يملك عمليا أى سلطة . فقد كان بلا جيش ولا سلطات قضائية ولا نواب ولا دبلوماسيين . لم ينشأ دولة مركزية تكون أساس تطور الرأسمالية . كذلك فقد عجز عن خلق سوق داخلية موحدة ، مكتفيا بلوره فيما يتعلق بالجمارك . لكل هذا لم تبدأ الثورة

○ إن الفلسفة النافضة تبعد عن الله ،
وإن الفلسفة المحقة تقود إلى الله ،
وذلك الشأن مع الدول .

الصناعية في ألمانيا إلا في منتصف القرن التاسع عشر ، حين انتقلت بالفعل من طود
الصناعة المانياتورية إلى الصناعة الآلية . فبعد أن هزمت البرجوازية الألمانية سياسيا
في ثورة ١٨٤٨ ، ١٨٤٩ ، اتجهت إلى ميدان الاقتصاد حيث أفرغت أهم ما تملك
من طاقات .

وفي عام ١٨١٨ بالذات عين هغل استاذا للفلسفة بجامعة برلين . وهناك
وضع الصيغة الأخيرة لنظريته في الدولة . ولقد ضمنها كتابه المعروف (مبادئ
فلسفة القانون) الذي نشره في عام ١٨٢١ تطورا لفكره في (موسوعة العلوم
الفلسفية) التي بدأ نشرها عام ١٨١٧ في بينا حيث كان يعكف على بنائه
نظامه الفكري .

في مجتمع يشهد تحولات تاريخية حاسمة يكون الوعي بالتاريخ اقتضاء فكريا
أوليا . ولقد كانت ألمانيا مسرحا لحركة فلسفية قومية ، أنجبت فقيهين بارزين هما
سافيني وخصمه جاز الذي تتلمذ عليه هغل . ومع ذلك فقد كان سافيني هو
مؤسس المدرسة التاريخية في القانون .

وعندما جلد فلاسفة عصر التنوير ماهية الإنسان ، بوصفه كائنا من كائنات
الطبيعة ، تساءلوا عن القوانين التي تحكم سلوكه . وقد خشي هغل من أن تظل
نوعا من التجريبية تكون أسوأ الرا حتى من فكرة الدين التي تحاول أن تحل محلها .
فنظر إلى الظواهر من زاوية تطورها في التاريخ وليس كاشياء جامدة غير مترابطة
وجدت في صورتها الكاملة مرة وإلى الأبد . ولهذا قدم هغل تصوره للتاريخ بوصفه
مفهوما للنمو والتطور . ولكنه عنده نمو وتطور الروح أو الفكرة المطلقة .
ومع أن هغل في (ظاهريات الروح) يعترف بأن الإنسان وتاريخه (ثمرة عمله) ،
إلا أن نظامه الفلسفي يقوم بأكمله على تطور الفكرة أو الروح .

إن مبدأ الحركية التاريخية هو الفكرة أو الروح ، هو الدافع أو العامل المحرك
في عملية نمو شخصيات ومدنيات بذاتها ومن ثم في نمو الكون الواعي كمجموعة .
وتلك في الواقع دعوة للبحث في الخاص عن الفضل تعبير عما هو عام . ولذلك فإن
تاريخ القانون هو قانون التاريخ ، يفسر الأنظمة القانونية بوصفها تطورا عن القانون
الروماني أو عن غيره من القوانين لكنه تطور يتضمن روح المجتمع ، بل روح
العصر كله .

وإذا كان هغل قد قال بأن تفسر تطور الإنسانية يوجد خارج الطبيعة
الإنسانية ، وإن علة حركة المجتمع تكمن في خصائص الروح ، فإنه قد اعتبر أن
خصائص الروح هي القوانين المنطقية لتطور الفكرة المطلقة أو الروح . وبذلك أوضح
هغل أن الفكرة المطلقة أو الروح ، وليس الطبيعة والمجتمع ، هي التي تتطور .
وهي تتطور طبقا لقوانين الجدلية . أن النشاط الروحي يخضع بدوره لقوانين الضرورة
المادية . لكن قوانين الضرورة المادية نفسها هي قوانين فصل الروح . وكما أن الحرية
تفترض الضرورة ، فإن الضرورة تتحول إلى حرية . وتاريخ العالم هو تاريخ تقدم
الوعي بالحرية في نطاق الضرورة ، تاريخ تقدم الروح أو الفكرة نحو التحقيق أو
التجسيد الكامل .



هكذا فإن وراء العلاقات الاجتماعية توجد الفكرة • وكل شعب يصنع فكرته الخاصة • وكل فكرة خاصة بشعب هي فكرة خاصة بمرحلة • لا بد إذن من فهم الفكرة •

والفكرة المطلقة هي تجسيد عملية تفكيرنا • وتفكيرنا يبدأ من مقدمات ثابتة وينتهي إلى كليات مناسبة ، ويتطور بصورة مستقلة تماما عن الواقع الخارجي • تفكيرنا لا ينبع من هذا الواقع • أن طلوع الشمس عند هجل هو أن ينهض الإنسان على الفكرة وأن يشيد الواقع على صورتها • أن هذه الفكرة هي وعد بانجاز حلم فأوست بمعرفة آلهية • أنها الثقة بالإنسان وإطلاق سيادة العقل • فكل شيء شفاف أمام العقل • أن الإنسان متحد مع الوجود ، ولا شيء يوجد خارجه ويستعصى على التشريع السامي لفكره الجمل •

تتطور الفكرة المطلقة في ثلاث مراحل • في مرحلة أولى ، تتطور الفكرة في باطنها ، في عنصر الفكر البحت - أي كمنطق • والمرحلة الثانية هي تطور الفكرة في صور الشيء الآخر ، في صورة الغير ، في صورة الطبيعة - أي كفلسفة للطبيعة • والمرحلة الثالثة هي تطور الفكرة في التفكير والتاريخ - أي كفلسفة للروح • لهذا يميز هجل بين الروح في ذاته أو الروح الداتي (الفكرة) والروح لذاته أو الروح الموضوعي (المجتمع) والروح في ذاته ولذاته (الفلسفة) •

لقد تلقى هجل تقسيم العالم المعنوي إلى قانون وأخلاق • لكنه يحاول أن يتخطاه • فالقانون هو وجود الإرادة الحرة ، هو لحظة من لحظات التجسيد العقل للإرادة ، هو الحرية بصفة عامة كفكرة •

وللوصول إلى هذه الحرية ، يتابع هجل مراحل الروح : من روح ذاتية وروح موضوعية وروح مطلقة • أنها اللحظات الثلاث الجدلية للروح •

فالروح في البداية ضائعة ، تائهة في الطبيعة • أنها كذلك الروح الناعسة ، وظيفتها الحقة هي الوعي ، الوعي بالعالم والوعي بالذات • تلك هي الروح الذاتية ، الروح الفردية وأرقى لحظاتها ليس المعرفة وإنما الإرادة • فبالإرادة تتحدى الروح الطبيعة • ومن ثم تنقلنا الإرادة من الروح الذاتية إلى الروح الموضوعية • فالإرادة المرتفعة فوق الطبيعة ما زالت إرادة مجردة ، إرادة لا تتميز بأي خصوصية وترفض كل مضمون • ولذلك تصبح هي حرية الفراغ • فإذا التفتت إلى العمل ، في السياسة

كما في الدين ، تصحب هي التعصب والتدبر لكل نظام اجتماعي قائم والحرمان لكل فرد يشتبه في اوداته لأي نظام وسحق كل تنظيم يعني الظهور . أما عندما تخصص الادارة ، أي عندما تريد أمرا ما ، فإنها تصحب حرة الاختيار .

وعندما تصحب الادارة حرة ، يتحقق القانون . فلسفة القانون هي تطور الروح الموضوعية . والروح الموضوعية هي الروح الحرة . انها الروح المتوافقة مع قدرها . لأن الحرية هي أن لا تعد بشئ سوى نفسها .

ان الروح الموضوعية هي الروح التي لم تعد نفا للطبيعة فحسب ، وانما هي تخلق طبيعة ثانية يمكن أن تجد فيها نفسها ، واعية في النهاية بوجودها الحق مع نفسها في نفاوتها ، ومفكرة في نفسها كروح مطلق . ففي حالة الطبيعة تسيطر على الفرد الانانية الحيوانية . وفي حالة المجتمع تنظم الانانية بالحق والقانون لأن الفرد يدرك بعقله أن الآخرين هم نظراؤه وأن العقل هو مالهم المشترك . ومن ثم يتخذ حرية أخيه الانسان قانونا لحيته هو أي حلا لحيته .

وللروح الموضوعي (المجتمع) مظاهر ثلاثة هي القانون والواجب والمؤسسات الاجتماعية . وهذه المؤسسات هي الأسرة والمجتمع المدني والدولة .

والأسرة هي المؤسسة الاجتماعية الأساسية . فالمجتمع المدني يتكون من مجموع الأسر . لكنه ليس من صنعها أو صنع الأفراد حتى تكون الحكومة مسئولة أمامهم . ان المجتمع المدني مرحلة من تطور الروح أو الفكرة المطلقة ، غرضها صون الحقوق وحماية المصالح الفردية . ومن ثم يتوقف المجتمع المدني على مدى ما توفره الدولة من حقوق وحماية قانونية .

ويحاول هجل التوفيق بين المشروعية والأخلاق . وهنا تبدأ الخلقيات الذاتية . فحياة شئ لا جدوى منها ما لم يتم الاعتراف بهذه الحياة من الغير . أي أن الاعتراف هو جوهر الملكية . ملكية خاصة ، لكنها مع ذلك علامة المثال الاجتماعي للفرد . هنا يكون للعقد أهمية ، كإرادة مشتركة .

وليست الأسرة ولا الدولة نتيجة عقد . ولهذا يغطي هجل نظريات القرن الثامن عشر ، نظرية كائت عن الأسرة ، ونظرية روسو عن الدولة . ومع ذلك فالعقد لحظة ضرورية من تطور الحرية ، تترجم في صورة نظام ، كمطلب لا مفر منه . ان الروح يجب أن تكشف انها ليست مجرد أنا بل هي نحن أيضا . ان أنا هي نحن ونحن هي أنا .

لكن هجل يطرح التعارض بين المجتمع المدني والدولة . فان الانسان الخاص ليس بعد هو المواطن . ان أرقى واجب هو أن يصبح الأفراد أعضاء في دولة . والدولة عند هجل هي اللحظة أثلاثة لتطور الروح . انها العقلاني في ذاته ولادته . انها اتفاق الحقيقة التجريبية مع المفهوم . فالذات يصبح حرا حقا عندما يكون مواطنا للدولة العقلية ، الرشيدة . وليست الدولة هي الغاية القصوى لتطور الروح . فمهمة الروح هي الحرية . ويصير الروح الى إعلان الدولة في صورة الفن والدين والفلسفة . وفي شعب حر فان العقل يتحقق بالفعل .

ويمجد هجل الملكية الدستورية حيث الفكرة الجوهرية قد بلغت الشكل اللاهائي . والدستور عقل اذا كانت الدولة تتحدد وتوزع بداخلها نشاطها حسب طبيعة المفهوم . لكنه ليس فصل السلطات . ان استقلال السلطات ينتهي فوراً بتفكيك الدولة أو قيام الصراع الذي تخضع فيه قوة قوة أخرى . ويستمر من الدستور الأمثل فان (لكل شعب الدستور الذي يناسبه) . ويكتفي هجل في النهاية بجوار الزعيم بمجلس تشريعي استشاري . ان هدف الدولة هو تحقيق الروح المطلق والتضحية بالمصالح الخاصة في سبيله . لا يقف الفرد منها موقف الخصم باسم النقد الشخصي . وجودها دليل وجود الله على الأرض . يجب احترامها كما يحترم آله نظامها مستمد من طبيعتها التاريخية . وليست الجمهورية اكمل الأنظمة . الجمهورية

تسرف في تقدير الفرد • لكن النظام الطبيعي هو النظام الملكي لأنه يشخص الدولة والفكرة القومية في زعيم واحد هو العقل اللاتشخصي ، صار عقلا واعيا • هو الإرادة الكلية صارت إرادة شخصية • إن الدولة قومية لها لغتها ودينها وأخلاقها وأفكارها • أنها تأمل الوحدة • في هذه الدولة فإن فلسفة القانون الطبيعي ، أي ما هو عقلائي ، تصبح هي فكر الدولة •

* * *

في شبابه كان حماسه للثورة الفرنسية • ولقد استرد منها فكرة (روح الشعب) • وعندما فشلت الثورة ، حاول أن يفهم الأسباب بالرجوع الى تركيب المجتمع • ومن هنا أخذ النظام القانوني الذي أعدّه في يميننا لا يتفق مع مثله الأعلى عن (روح الشعب) • فهناك طبقات اجتماعية دورها في حياة المجتمع متميز • فالفلاحون وخاصة البرجوازيون لا يساهمون إلا بطريق غير مباشر في روح المجتمع • أما الأشراف والنبلاء فهم وحدهم القادرون على التضحية ببستهم وأموالهم من أجل أن ترتفع وحدة الدولة الى الأخلاقيات المطلقة • بعد ذلك بسنوات ، وإعجابا بنايبيون وحاسسته كرجل دولة ، حلت محل النبلاء هيئة الموظفين القادرين على الإخلاص للدولة • وأخيرا في (فلسفة القانون) في برلين ، تصور هيجل هؤلاء الموظفين من أصحاب (الإحساس بالواجب) بوصفهم مكلفين بتجسيد وحدة وكلية الدولة ، في تعارض مع البرجوازية المنهمكة في مصالحها الخاصة • إنه يحاول التوفيق بين المدينة القديمة وواقع وجود برجوازية يتزايد دورها أهمية •

في أول محاولة له في يميننا كان هيجل يعارض القانون الطبيعي بوصفه قانونا لفرد يعتبر النظم الاجتماعية وسائل في خدمة تطوره المادي والمعنوي - بقانون طبيعي غشوي • وفي مقابل الدولة الفردية كان يقدم فكرة المجتمع • وفي برلين أخذ هيجل يحاول الدفاع عن نظرية فلسفية للدولة ، لطبيعة الدولة • وهو مدرك لمخاطر محاولته • يقول هيجل (حتى الحكومات فانها تنتهي بأن تحل من هذه الفلسفة حيث أن الفلسفة عندنا لا تمارس كما كانت عند اليونان كفن خاص وانما لها وجودها العام الذي يهم الجهاز - وأساسا وحتى بصفة مطلقة في خدمة الدولة) • ولذلك يسخر من احتمال أن يطلب من الدولة (حرية الانتاج وحرية التجارة) ، وهو مطلب البرجوازية الصاعدة من الاقطاع ، لأنه (يفسد المبادئ الصاعدة) •

لذلك فانه يقدم (علم الدولة) ولا ينبغي سوى عرض محاولة لفهم الدولة (كشئ عقل بذاته) • وبعبء عنه (بناء مثل أعلى للدولة كما يجب أن تكون) • فالعقل هو الواقعي ، والواقعي هو العقل • كل ما يريد هو سيطرة العقل على الدولة باعتبار أن الفلسفة هي أساس العقل • فالعقل هو فهم الحاضر والواقع ، لا بناء ما هو وراء ذلك : (أن جمهورية الفلاطون نفسها وهي الصورة المثلى مثل أعلى فارغ ليست سوى ابراز لطبيعة الأخلاقيات اليونانية) • ويوجز هيجل مهمته في هذه الكلمة : هناك عبارة مشهورة تقول إن فلسفة ناقصة تبعد عن الله وإن الفلسفة الحققة تقود الى الله • وكذلك الشأن مع الدولة •

ويميز هيجل بين الدين والدولة • ففي ظل الاستبداد الشرقي ، كانت توجد الوحدة المطلوبة بين الدولة والدين ، لكن لم يكن يوجد تجسيد واع للأخلاق في القانون • ولكي توجد الدولة كواقع أخلاقي للروح واع بذاته ، يجب أن تتميز عن شكل السلطة وعن الإيمان •

وتلعب الحرب عند هيجل دورا خطيرا ، فإن لها عنده مغزى داخليا ومغزى خارجيا • فالحرب يكون على الدولة أن تفسد نظامها الرتيب حتى لا تتجمد • أنها ليست علامة على كراهية إنسان لإنسان وانما هي شرط للصحة المعنوية للشعوب ، مثلها مثل (الرياح التي تحفظ مياه البحيرات حتى لا يابس) •



ج . ج . روسو

وتاريخ البشرية هو جدلية منطقية لأنه تاريخ فاجع ، حيث تتواجه الشعوب .
وباستمرار هناك موت وضرورة . وهكذا تستكمل روح العالم تطورها .

ان فلسفة الحرب عند هجل تعبر في البداية عن حروب نابليون التي حركت
ارض اوروبا والقت فيها بلور الحرية الرأسمالية . وفي كتاباته الأخيرة احتلت فلسفة
الحرب مكانا أيضا ، لكنه مكان معتدل في ظل السلام الذي أعقب سقوط نابليون .
يقول هجل (تقع الحروب عندما تصبح ضرورية) .

وهنا نستطيع أن نتابع التعارض الذي يراه هجل بين المجتمع المدني والدولة .
فالمجتمع المدني عند هجل هو (دولة الضرورة والتفاهم) . فيه يظن الأفراد انهم
يحققون حريتهم الفردية والذاتية . يعملون ويتبادلون ويتعاقدون . ويصوبون انهم
يفعلون ذلك كله لأنفسهم ، كما لو كانت الإرادة الفردية هي الإرادة العقلية في حد
ذاتها . ان المجتمع المدني هو مجتمع الصراع الاجتماعي ، تعبيرا عن عالم الاقتصاد
الذي مزق هجل ، عالم حرية الانتاج وحرية التجارة . يقول هجل ان (المجتمع
بالنسبة للإنسان الخاص هو طبيعة اللازمة حركة أولية وعمياء يعتمد عليها ، تسنده
أو تقضى عليه روحيا وماديا) .

ان المجتمع المدني هو تحقيق لعالم الاقتصاد البرجوازي بنوع من الخيلة
والدهاء . والإنسان فيه ليس بعد المواطن . ولذلك فان المجتمع المدني يعبر عن لحظة
التعارض والانقسام في داخل الدولة .

ومنذ عام ١٨٠٧ بدأ هجل يرى في الدولة مصير الثروة وفي الثروة مصير
الدولة . فالمجتمع المدني يمثل الرأسمالية الحرة . والمطلوب هو الدولة الحقيقية التي
يصبح فيها الأفراد مواطنين ، أي واعين بارادة وحدة الكل . ان ذلك يتطلب تضاملا
من الفرد ليصل الى الدولة .

ان نظرية هجل عن الدولة هي نظرية للدولة الاكثانية في النصف الأول من
القرن التاسع عشر . عندما كانت ألمانيا مجموعة دويلات متفرقة ومتصارعة ، وكانت
البرجوازية الاكثانية تطمح للمشاركة في السلطة مع الملوك والأمراء الاقطاعيين ، بهدف
تكوين دولة ألمانية واحدة . هي نظرية لبناء هذه الدولة ، ولو بالحرب . من هنا
النور الخلاق للدولة بلاذء المجتمع .



كانت

وفي عام ١٨٤٣ كتب شاب الماني هو كارل ماركس كتابا عنوانه (نقد فلسفة الدولة عند هيجل) في محاولة لتحديد طبيعة الدولة وعلاقتها بالمجتمع المدني اى بمجموع المصالح الاقتصادية والاجتماعية . وانتهى ماركس الى أن نظام هيجل يفضى الى التوفيق مع المصالح كما هو وتكرس عقلاني للوضع البرجوازي . انه يرتضى الوضع القائم ، ويعتبر النظام الملكي البروسي تنويعا للتطور الاجتماعي .

ففي نظرية هيجل ، رفعت الدولة البروسية الى نظام عقل ، هو تجسيد وارتقاء للمنطق وتبرير للملكية ونظمها . فالدولة عنده هي منظمة وخالقة المجتمع . هي دولة معقولة ، بكل انظمتها ووسائلها ، بشكلها البرجوازي .

ومع ان فكرة المجتمع المدني بواقعه الاقتصادي وعلاقات الملكية هي فكرة تقدمية ، مهدت الطريق امام الخناخ اليسارى من الهيجلين فقد اوضح ماركس ان الدولة ليست هي التي تلد المجتمع المدني ، بل العكس هو الصحيح . فالدولة لا تحلق فوق مصالح الطبقات ، بل هي التعبير عنها . وما النظام السياسى سوى النظام السياسى للملكية الخاصة . ولهذا انتقد ماركس منهج المضاربة عند هيجل ، حين يجعل من الأسرة ومن نظام الملكية ثمرة للدولة وحين يدرس العلاقات القانونية وأشكال الدولة في ذاتها . ان هيجل عندئذ يعالج دولة غير تاريخية ، يعالج الدولة خارج اطار التاريخ .

وفيما بعد قام فردريك انجلز بتطوير افكار ماركس ، وذلك في كتابه « اصل العائلة والملكية الخاصة والدولة » .

فالدولة ليست بحال سلطة ، ولا قوة مفروضة على المجتمع من خارجه . وليست هي واقع الفكرة الاخلاقية وصورة وواقع العقل . انها نتاج المجتمع عند درجة معينة من تطوره . الدولة هي التسليم بان هذا المجتمع قد وقع في تناقض مع ذاته لا يمكن حله ، واقع ان هذا المجتمع قد انقسم الى صراعات مستعصية هو عاجز عن اخلاص منها . ولكيلا تقوم هذه الصراعات الى هذه الطبقات ذات المصالح الاقتصادية المتصارعة ، بالتهايم بعضها بعضا والمجتمع معها في نضال عقيم ، لهذا اقتضى الامر سلطة تقف في الظاهر فوق المجتمع ، قوة تطفئ الصدام وتبقيه في حدود النظام . ان هذه السلطة المنبثقة عن المجتمع والتي تضع نفسها مع ذلك فوق المجتمع وتنفصل عنه اكثر فاكتر هي الدولة . وهذه الدولة التي انبثقت من انقسام المجتمع الى طبقات عدائية حرة في النهاية ان تفسحل وتذبل وتندثر مع زوال الطبقات ذاتها .



ومع ان هجل قد تقلم بنظريته عن الطابع الحتمى للعملية التاريخية ، الا ان نظريته تجعل الفوارق القومية والعرقية والاجتماعية شيئا يركز على الضرورة التاريخية وتمتاز به أمة بذاتها أو جنس بذاته . ومن ثم تتحول هذه الفوارق الى اشياء أبدية لا تتحول ولا تتبدل .

فهذه الفوارق يتطلبها نمو الفكرة التي تعتبر الأمة تجسيدا لها ، ولا يمكن القضاء عليها بين عشية وضحاها بمجرد رغبة عقلية في الإصلاح - فالإصلاح يجب أن يتولد من أرضية تقليدية والا اخفق لأنه يصبح تدخلا للحد من قوى التاريخ . كذلك فلا جدوى من المطالبة بالتحرر من هذه القوى . انها دعوى تساوى رغبة المرء في الهرب من وضعه التاريخي الحتمى .

وهكذا تحول الطابع التاريخي للعملية الاجتماعية عند هجل الى قضاء محتوم ، الى نفى للتاريخ نفسه . فكل محاولة لتغيير مجرى هذه العملية بالعنف مقضى عليها سلفا بالفشل ، حتى عندما تكون هذه المحاولة نفسها ضرورة تاريخية .

لكذلك تحولت نظرية هجل الى حركة رجعية ، تمثلت فيها اجابة القومية الألمانية الجريئة على محاولة الفرنسيين فرض مبدئهم الخاص بالعقل الكوني على العالم . وبالفعل قيمت النظرية الحضارة الألمانية كمينان يسمو على ما سبقه من الحضارات . انه يمثل المركب النهائى لهذه الحضارات . ويستتبع ذلك انه لا كانت المرحلة الأخيرة هي بالضرورة أفضل وأكمل اطار سياسى بلغته البشرية ، فانها تتألف من اسمى ذروة بلغتها الحضارة حتى الآن أى الدولة البروسية . وتكون الرغبة في تعديلها عملا مرفوضا من الناحية الأخلاقية ، لأنه يكون موجها ضد الارادة العقلية المتجسدة في هذه الدولة . فضلا عن أنها رغبة غير معجبة ، تقمع نفسها في مواجهة قرار انقضاء التاريخ فعلا .

حقا ان نظرية هجل عن الدولة تعالج دولة خارج اطار التاريخ . ومع ذلك فان هجل هو النظرية الألمانية للثورة الفرنسية . لقد كانت نظريته هي الأمل في تحقيق أمنية ديكرات : أن يصبح الإنسان سيدا مستحوذا على الطبيعة . لكن نظرا للتخلف الاقتصادى والتفتت السياسى ، استعصمت الثورة في ألمانيا . ولهذا أخذ الألمان يصنعون بالفكر ما يصنعهم غرهم بالفعل . وانجز كانط وليختنه وهجل على المستوى الفكرى ثورة مماثلة لثورة دانتون وروبسبير على المستوى السياسى .

فؤاد مرسى

هيجل وفلسفة التاريخ

عَلَى أَدَهَم

لا طائل تحته ، ولم يكن هذا الموقف يرضى رجلا من طراز هيجل صاحب الكلمة المشهورة « ان الواقع هو المعقول والمعقول هو الواقع » ، وكان الخروج من هذا المازق يقتضى أن يفسر التاريخ تفسيراً فلسفياً يكشف عن المعقولة الكامنة فى سير الاحداث التاريخية وتسلسل الوقائع التى تبدو لنظرة العجلى مبتوتة الصلة خالية من المعنى ، وكان هيجل قد تكفل باظهار المعقولة فى الطبيعة والفن والدين وسير الحركة الفلسفية ، فكيف اذن يحجم عن الكشف عن اظهار هذه المعقولة نفسها فى الحركة التاريخية الشاملة ؟ وقد تولى كبر ذلك هيجل فى محاضراته التى القاها على طلبته سنة ١٨٢٠ ، والتى جمعت بعد وفاته وقدمت للطبع فى سنة (١٨٣٧ - ١٨٤٠) .

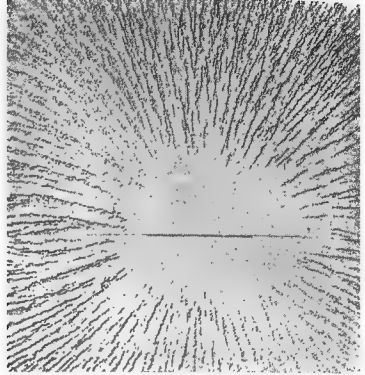
علامات الطريق

وفلسفة التاريخ عند هيجل مكملة لفلسفة الطبيعة والفن والدين والسياسة ، ولم يكن هيجل اول من طرق هذا الموضوع ، فقد خاض فى لجج بحوثه قبله مفكرون اعلام ، وفلاسفة كبار ، تأثر بهم هيجل وافاد من آرائهم ، وفى نصف القرن السابق لالقاء هيجل محاضراته فى هذا

فى العصر الحاضر تتناول أكثر بحوث فلسفة التاريخ فى الأعم الأغلب طبيعة المعرفة التاريخية، وتحليل الطرائق التى يتبناها المؤرخون ، والموازنة بينها وبين مناهج البحث فى ميادين العلوم الاخرى ، وبخاصة العلوم الطبيعية ، وفلسفة التاريخ بهذا المعنى تعد ناحية من نواحي نظرية المعرفة ، وفى خلال الجزء الأكبر من القرن التاسع عشر كان مفهوم فلسفة التاريخ يتناول الحقائق التاريخية فى ذاتها ومحاولة استكناه معناها وتبين علاقاتها بعضها ببعض ، والكشف عن القساية الخفية التى ترمى الى تحقيقها الحركة التاريخية بوجه عام .

وكانت فوضى الاحداث الواقعة وتنافرهما وتآبئهما فى بعض الاحيان على التفسير المعقول تثير اهتمام الفلاسفة ، وتحدوهم على البحث عن الصلة بين الاحداث التى تبدو فى الظاهر متعارضة لاتتم على وجود غاية مفهومة أو خطة مقدرة مرسومة ، ولم يكن فى استطاع بعض الفلاسفة الذين تالتى نجمهم وسطعت شهرةهم فى ذلك القرن أن يأخذوا التاريخ بظاهره ، والتسليم بأن الحركة التاريخية خالية من المعنى ، وانها مجرد أحداث متتابعة بغير غاية ولا هدف ، لان ذلك معناه ان تكون شىء غير مفهوم ، وان الوجود قد يكون عبثاً

● التاريخ عند هيجل هو بوضوح علم تقدم الروح في الزمان، كما أن الطبيعة تقدم الفكرة في المكان .



الذي تكايد الانسانية وما يلم بها في حياتها الارضية من الكوارث والخطوب لا يذهب عبثا ، وانما يمهّد السبيل لمستقبل زاهر ، وحياة افضل ، تتساوى فيها الاقدار والحظوظ ويعم الخير والسلام .

وقد تناول هذا الموضوع « كانت » في مجلة برلين الشهرية في نوفمبر سنة ١٧٨٤ وكان عنوان بحثه « فكرة عن التاريخ العام من وجهة نظر عالمية » ، ولم يكن كانت معنيا بالتاريخ ، ولا راسخ القدم في البحوث التاريخية ، ولكنه كان يرى ان التاريخ شديد الارتباط بالفلسفة الاخلاقية ، وقد يسمو الانسان ما تنطوي عليه نفوس بعض الناس من الشرور والآثام ، وما يراه في الحياة من سخافات وحماقات ، فيطغى على نفسه الشك في الطبيعة البشرية ، وقد اتّواذ كانت برسائلته الموجزة ان يوضح ان الحركة التاريخية حركة معقولة ، وان تاريخ البشرية لا يستوجب ان يقف الانسان موقف الشك من الطبيعة البشرية .

وعند هرد – وكان أكثر تمسكنا من كانت في دراسة التاريخ وأكثر منه تأثرا بالنزعة الرومانتيكية ان الانسان أسمى ما انتجته القوة

الموضوع كان الالماني قد ألفوه وعرفوه في بحوث كانت وهرد وشلنجر وفخته ، وفضلا عن ذلك فإن المشكلة الجوهرية التي تناولها هيجل ومن سبقه من الفلاسفة الالماني كانت مشكلة موعلة في القدم ولها اتصال وثيق بالمعتقد الدينية ، فإن وجهة النظر الدينية تحرص على تسويغ طرائق الله في تدبيره للكون وإظهار حكمته من خلال الأحداث والوقائع العالمية ، وقد عرض لبيان ذلك فلاسفة وغير فلاسفة محاولين إظهار اثر العناية الإلهية في الحركة التاريخية ، وفي إسفار العهد القديم ما يدل على ذلك ، وقد تناول القديس اغسطين هذا الموضوع في كتابه المسمى « مبادئ الله » وألقى فيه الأسقف بوسويه محاضراته المشهورة، وتناوله الفيلسوف الإيطالي فيكو في كتابه « العلم الجديد » (١٧٢٥ – ١٧٣٠) وكان تفسير التاريخ على هذا النمط الذي يكشف وجود العناية الإلهية في سير الأحداث التاريخية من الحلول التي أظلمت اليها الكثيرون من رجال الدين في مواجهة مشكلة وجود الشر في الحياة والتاريخ .

وقد عني كذلك بهذا الموضوع فلاسفة عهد الاستنارة وتناولوه من زاوية أخرى تؤيد كذلك وجود حكمه في الحركة التاريخية ، وكانوا مثل رجال الدين حريصين على أن يقبضوا ان الشقاء



الفكرة ، وقد وجه عنايته الى ما يريد أن يجسمه لأنه على حد قوله « انذى ينظر الى الدنيا نظرة معقولة تتمثل له الدنيا في دورها بمنظور معقول » .
والطبيعة وهي مسرح التاريخ العام تجسّد للعقل ، ولو ان مؤثراتها الجغرافية والجوية لا تسيطر على التاريخ .

ويرى الباحث الفرنسي هنري سي Henri Sée ان هيجل يقدم لنا مثلاً لخطر اعتماد فلسفة التاريخ على عالم التجريد وعلى المطلق دون اتصال بالتاريخ المعين ، ولكن هيجل في مقدمته لمحاضراته عن فلسفة التاريخ يقول ان موضوع هذه المحاضرات هو التاريخ الفلسفي للدنيا ، وانه ينبغي أن يفهم من ذلك أن المقصود ليس مجموعة من الملاحظات العامة الخاصة به التي توجيها دراسة الوثائق ويقصد بها أن تكون وقائعه شرحاً لها ، وإنما المقصود التاريخ العام ذاته ، ولكي تكون عندنا من بادى الأمر فكرة جلية عن طبيعة عملنا فانه يبدو من اللازم أن نبدأ ببيان الطرائق الاخرى في تناول التاريخ ، ويمكن تسميتها تحت ثلاثة عناوين :

- ١ - التاريخ الاصل
- ٢ - التاريخ النظري
- ٣ - التاريخ الفلسفي

الدافعة للحياة ، وقد اشار في كتابه « أفكار التاريخ تأسس للانسان » الى تأثير العوامل الجغرافية والطقس في التاريخ ، والى ما بين الشعوب من الفوارق والاختلافات ، وعنده ان فهم تاريخ أى قوم من الاقوام يستلزم أن نضع في اعتبارنا قبل كل شيء خلفيتهم الجغرافية والجوية ، وقد حاول هررد أن يثبت في كتابه ان الاحداث التاريخية ليست خليطاً من القوضى ، وإنما هي خاضعة لقوانين مثل الاحداث الطبيعية ، وإن المتفاح لكل موقف تاريخي موجود في الظروف والملابسات التي أحاطت به ، ومتى وقفنا على تلك الظروف والملابسات أمكننا أن نعرف العوامل التي أدت الى حدوث الموقف بالصورة التي نراه عليها ، وازدهار أى حضارة في رأى هررد يماثل ازدهار الازاهير في الطبيعة .

العقل وحركة التاريخ

وقد كان هيجل اشد الفلاسفة المثاليين في القرن التاسع عشر تأثيراً في التفكير التاريخي ، وقد كانت فلسفته التاريخية تطبيقاً للأراء والاكتشافات لفلسفته العامة التي انتهى اليها بالتفكير المنطقي لا بالبحث في الطبيعة والتاريخ ، وعنده هيجل أن العقل هو الحاكم المسيطر في الدنيا وأن تاريخ العالم من أجل ذلك يمثل حركة عقلانية ، وقد عرض لتساويح الشرق والغرب في ضوء هذه



هروود

التاريخ الاصل

ولبيان النوع الاول يمكن أن نذكر اسما أو اسمين ممتازين يوضحان طرازه المحدد ، ومن هذا الطراز **هروودوت وتوكوتيدس** وغيرهما من المؤرخين من هذا النمط ، الذين تقتصر أوصافهم في معظم الأجزاء على الأعمال والأحداث وأحوال المجتمع المائلة أمام عيونهم والتي شاركوا في روحها ، وهم يكتبون بنقل ما كان يحدث في العالم حولهم إلى عالم التصور العقلي ، وبذلك يتحول من مظهر خارجي إلى تصور داخلي ، وكذلك يصنع الشاعر من المادة التي توافيه بها عواطفه ومشاعره صورة يقدمها لملكة التصور ، وهؤلاء المؤرخون الاصليون يجدون تحت أيديهم وصف الأحداث الذي كتبه غيرهم ، إذ لا يستطيعون أن يروا كل شيء ويستبعدون الأساطير والأقاصيص الشعرية التي تتعلق بها الأمم قبل أن ينضج وعيها وتسمو ثقافتها ، وأمثال هؤلاء المؤرخين يصفون مشاهد لعبوا فيها دورا أو عنوا بمراقبتها ، ولا يتناول سردهم للأحداث فترات طويلة ، وهدفهم أن يقدموا للذين يخلفونهم صورة للأحداث واضحة وضوح الصورة التي شاهدوها ، وليس من عملهم إجابة الفكر في تلك الأحداث لأنهم يعيشونها ولم يرتفعوا فوق مستواها . ويقول هيجل « أن مؤرخا مثل توكوتيدس قد عزا خطأ إلى بركليز وهي من انشائه ، ولكن هذه الخطب لم تكن بعيدة عن

شخصيته الممزقة اليه ، وهي تبين الاتجاهات السياسية والأخلاقية السائدة في عصرها ، ومن أمثلة هذا النوع من التاريخ «المذكرات» وأكثرها يكتبها رجال بارزون ، وقد تكون دائرة اهتمامهم ضيقة ، والحوادث التي يشفون بروايتها ليست بذات قيمة كبيرة ولكنها مع ذلك تلقى ضوئا على التاريخ ، مثل مذكرات الكاردينال دي رتز ، وإذا كان كتاب هذه المذكرات من الذين شغلوا مناصب سامية ، ووقفوا على دخائل كثير من الأمور ، فإنهم يستطيعون أن يقدموا للتاريخ معلومات قيمة تجلو بعض غوامضه ، وتكشف جانبا من أسرارها الخفية .

التاريخ النظري

ويقول هيجل أن النوع الثاني من التاريخ هو التاريخ النظري ، ولا يقتصر فيه المؤرخ على رواية أحداث عصره ، وما شاهده بعينه وكان حاضر أمره ، وإنما غرض المؤرخ في هذا النوع من الكتابة التاريخية أن يذكر تاريخ أمة من الأمم ، أو قطر من الأقطار ، والعمل الرئيسي للمؤرخ في هذه الحالة هو جمع المادة التاريخية ، ومما له اعتبار هام في أمثال هذا اللون من الكتابة التاريخية المبادئ التي يسميها المؤلف ، وتفسيره للكبوات على الأعمال والأحداث التي يرويها ويصفها ، وطريقته في سرد لأخباره وكل مؤرخ يختار له وجهة نظر خاصة ، وأسلوبا معيناً

فى الكتابة ، وهذا النوع من التاريخ النظرى يقترب من التاريخ الاصل حينما يكون غرض المؤرخ عرض الحوليات كاملة ، ومن امثال هذه الاخبار المجموعة مؤلفات **ليفي** و**ديودور** **انتستى** ، وبعض هذه الاخبار المجموعة يقدم صورة للأحداث من الموضوع بحيث يظن القارئ أنه يستمع الى الدين اشتركوا فيها ، ويكاد يراها رأى العين ، ولكن فى أغلب الاوقات يدرك القارئ ان جامع الاخبار ينتسب الى ثقافة مخالفة وعقلية عصر آخر غير العصر الذى يسرد أخباره ، ويروى حوادثه، ويبدو هذا فى كتابات **ليفي** ، فهو يروى على أفواه ملوك الرومان القدامى وفوادهم وقناصلهم خطبا شبيهة بالخطب التى كانت تلقى فى عصره ، ويصف لنا المعارك كأنه كان حاضرا ، ولكن الملامح التى يصفها تصلح لوصف أى معركة فى أى عصر من العصور ، ويرينا هذا الفرق بين المؤرخ الاصل وجامع الأخبار .

والنوع الثانى من التاريخ النظرى يسميه هيجل « **التاريخ الترجماتيكى** » وهو تاريخ الذى يحاول الافادة من الماضى ، ويتلقى منه الدروس العملية ، ويستخرج العبر من وقائعهم ، ويقول هيجل ان أمثلة الفضيلة قد تسمو بالروح ، وتصلح فى تلقين المواعظ الاخلاقية للأطفال، ولكن مضائى الامم والدول واهتماماتها وعلاقاتها من الامور المعقدة ، وكثيرا ما ينصح الحكام ورجال السياسة بالاستفادة من دروس التاريخ ، ولكن التجربة والتاريخ كما يرى هيجل يعلمانا انه لا الحكومات ولا الامم قد تعلمت شيئا من التاريخ، فكل عصر له ظروفه الخاصة التى يربح فى علاجها اعتبارات خاصة به ، والمبادئ العامة لا تعين حينما يشتد ضغط الحوادث العظيمة ، ولا فائدة فى هذه الحالة من الرجوع الى الظروف المشابهة فى الماضى ، ولم يكن هناك شيء اكثر سطحية من الرجوع الى أمثلة فى تاريخ اليونان والرومان أثناء الثورة الفرنسية ، ولا شيء اكثر تنوعا واختلافا من عبقورية الامم الماضية وعبقرية عصرنا، وقد حاول المؤرخ **يوهانز فون ميلنر** أن يقدم مجموعة من الحكم السياسية لتعليم الامراء والحكومات والشعوب ، ولا يعد هذا من خير اعماله . ومواد التاريخ النظرى عرضة للتفسيرات المختلفة ، وكثيرا ما يمل القراء هذا النوع من التاريخ النظرى ، ويؤثرون قراءة التاريخ الذى يروى الحوادث دون أن يتخذ وجهة نظر خاصة .

والنوع الثالث من التاريخ النظرى يطلق عليه هيجل اسم « **التاريخ الانتقادى** » وهو يصحح أن



يسمى «تاريخ استاويخ» ويقوم على نقد المذونات لتاريخية ، واصطناع الدقة في الاطلاع على الوثائق والسجلات .

والنوع الرابع من التاريخ النظرى أشد امعانا في التجريد من النوع الثالث ، ويتناول وجهات نظر عامة ويحاول أن يتعمق الأحداث ، ومن أمثلته تاريخ القانون وتاريخ الفن وتاريخ الدين .

التاريخ الفلسفى

والنوع الثالث من التاريخ ، وهو استاويخ الفلسفى ، ويقول هيجل انه لم يكن هناك حاجة الى توضيح ما يرمى اليه النوعان السابقان من التاريخ ، أما هذا النوع الثالث - التاريخ انفسى - فانه في حاجة الى شرح يسوغ وجوده ، ويرى هيجل ان خير تعريف له هو ان فلسفه التاريخ ليست سوى تدبر التاريخ وإجالة الفكر فيه ، والفكر فى الحقيقة جوهرى للانسانية ، وهو الذى يميز الانسان من الحيوان ، وحينما نقبل على التاريخ وهذه الفكرة ماثلة فى اذهاننا قد يظن اننا ننظر الى التاريخ باعتباره مادة قابلة لأن نرفض عليها أفكارنا ، فى حين ان عمل المؤرخ يسجل ما كان وما وقع من الأحداث ، ولكن الفكرة التى تسترشد بها الفلسفة فى تأمل التاريخ هى مجرد تصور العقل ، فالعقل هو الذى تتأسس به أمور الدنيا ، وذلك يمثل لنا تاريخ اندنيا حركة عقلية ، والعقل هو الجوهر والقوة غير المحدودة ، وهو نسيج الحياة الطبيعية والحياة الروحية ، وطبيعة الروح مكونة من الحرية ، وحرية الروح قائمة على شعورها بالوعى الذاتى ، فالروح تشتمل على نفسها وعلى الطاقة التى تمكنها من تحقيق نفسها ، أى أن تبرز عمليا ما هو كامن فيها « بالقوة » ، وبمقتضى ذلك يمكن أن يقال عن التاريخ العام انه مظهر وعرض للروح ، وهى تتعرف ما هو موجود فيها بالقوة .

وكما تحصل الجروثة كل طبيعة الشجرة وطعم الفاكهة وشكلها ، كذلك الآثار الأولى للروح تتضمن تاريخها جميعه ، وأهل الشرق القديمى فى رأى هيجل لم يصلوا الى ميسرة ان الحرية للجميع ، وادوا أن الحرية تاتى فى فرد ، والحرية فى مثل هذه الحالة تكون عرضة للفتن والاضطلال بغير كايح ، ولم يظهر الشعوب بالحرية الا عند الاغريق ، ولذلك كانوا احرارا ، ولكن الاغريق والرومان ادوا ان الحرية تكون مقصورة

على البعض ولا تشتمل على البشر جميعهم ، وحتى افلاطون وارسطو كانا يذهبان هذا المذهب . ويدينان بهذا الرأى ، ولذلك كان نظام العبودية سائدا فى بلاد اليونان ، وقد أضر ذلك بقضية الحرية ضررا بليغا . ويرى هيجل ان الامم الانانية تحت تأثير المسيحية كانوا أول قوام أدركوا أن الحرية للناس جميعا ، وأن الحرية هى جوهر الروح ، وقد ظهر هذا الشعور أول ماظهر مقترنا بالدين ، ولكن جعل الحرية من المبادئ التى يؤخذ بها كان يستلزم حركة تثقيف عنيفة طويلة المدى ، وما يثبت ذلك ان نظام العبودية لم يختف حين ظهرت المسيحية ، وليس تاريخ الدنيا سوى تقدم الشعور بالحرية ، وتكن ما هى الوسائل التى يتخذها هذا الحرية لتحقيقها ؟ الاجابة عن هذا السؤال تستلزم الرجوع الى التاريخ ، ونظرة الاولى للتاريخ تربى أن أعمال الناس باعثها حاجاتهم ، وأن الموطف والاهواء والميول هى التى تحركهم ، وقد نجد بين هذه البواعث أهدافا حرة كريمة خيرة ، وتكن اذا نظرنا نظرة عامة نجد ان هذه البواعث النبيلة نادرة قليلة الحول اذا قورنت بالبواعث الأخرى السائدة فى العالم . فارضاء الميول والاهواء واشباع الشهوات هى أقوى البواعث على الأعمال ، ومصدر قوتها انها لا تقيم وزنا للحدود التى تفرضها العدالة وتقربها الاخلاق . وهذه الحوافز الطبيعية أمضى تأثيرا على الانسان من النظم المصطنعة التى تحاول رد عادية الانسان ونكس شره . وحينما نرى انطلاق الاهواء انجامة ونتائج عدوانها وشرها ومجانبة العقل التى لا تقترن بها فحسب بل قد تصحب كذلك اغراض الطيبة والنيات الصالحة ، وحينما نرى الشر والريذيلة والخراب الذى يصيب البلاد المزدهرة ، حينما نرى ذلك كله تملأ رؤية هذا الفساد نفوسنا اى وحسرة ، ولما كانت تبعة هذا التخريب والهدم تقع على كاهل الانسان والطبيعة منه براء ، لذلك قد يثير تأمل هذه الحالات الارواح الطيبة ، والخطوب التى أصابت أمم الامم والحضارات وأتقى الناس فضيلة تحرك أعماق المواطنين ، وتسير الحزن الذى ليس له ملطف ولاسلوان ، وفى مشاهدتنا لتلك الأحداث المروعة التى لا نتمتع ب تسويها أو الفرار من مواجهتها لا نجد سوى اعتبار واحد ، وهو ان هذه الأحداث كانت محتومة ، وقضاء مبرما لا دافع له ولا حيلة فيه ، وانه قدر لا يرد .

بين الفكرة والعاطفة

سعيدة ، فهم لم يعرفوا الراحة ، وكانت حياتهم كفاحا لا نهاية له ، وكانت العاطفة المستولية عليهم لا تدع لهم فرصة للاخلاد الى الهدوء وانتوقف عن الحركة الدائبة وبذل الجهد المتصل ، وحينما يتحقق الهدف الذى تطلبت روح العصر ينتهى دورهم ، وتنقضى الحاجة الى وجودهم ، فيموت أحدهم فى ميعه الشباب مثل **الاستكندر المقدوني** ، أو يقتل مثل **يوليوس قيصر** ، أو ينقل الى سبات هيلانة مثل **نابليون** ، وهؤلاء الأبطال يبتغون تحقيق هدف عظيم ، وفى سبيل تحقيقه قد تطأ أقدامهم أنكرير من الأزهار البريئة ، وتحطم فى طريقها أشياء كثيرة .

والعاطفة والميل والهوى غير منفصلة عن «الفكرة» العامة فى تقدمها وتطورها ، وهى تظل كامنه فى الخلف ، وغير معرضة للدفع واجذب والأخذ والرد ، ويسمى هيجل آثارة الفكرة للمواظف والاهواء واستغلالها لتحقيق غاياتها «مكر العقل» الذى يضفى بالافراد فى سبيل الفكرة العامة ، فالأفراد هم وسائلها فى تحقيق غاياتها . وفى تأملنا مصير الفضيلة والاخلاق والتقوى الى التاريخ قد نميل الى الاعتقاد بأن الصالحين والافتقاة لا تخسلو حياتهم من الهوم والأكدار ، وإن الأشرار الماكيد أنسيء النية أحوالهم راغبة ومعيشتهم هائلة ، ولكن حينما ننظر الى غاية الوجود نرى ان هواتة الحظ لبعض الافراد أو أساءته الى الآخرين ليست من الامور الجوهرية ، والذى يثير حق الناس ويعلمهم غير قانعين بأحوالهم هو انهم لا يجلبون حاضرهم صالحا لتحقيق الاهداف التى يمتقدونها حقا ، ويرونها عادلة ، ويوازنون بين الواقع وما يتطلعون اليه ، وفى هذه الحالة لا تكون أحوالهم هى التى تملى عليهم ، ولا الحرص على اشباع الشهوات ، وانما باعثهم العقل وتشدن العدالة والحريه ، وقد يدفعهم هذا الشعور الى الثورة بالأحوال السائدة .

والعقل الذى يتخلل الحركة التاريخية يهدف الى الخير العام ، وكشف الاخطاء فى حياة الافراد والدول أسير من تبين المضمون الهام والقيمة الحقيقية ، وتقدم الناس فى السن يجعلهم أكثر اعتدالا فى اصدار الاحكام ، والشبان يغلب عليهم التزمز ، والاعتدال الذى يرافق تقدم السن باعثه تضج القدرة على الحكم على الاشياء ، وليست القناعة بالذن وقبول الواقع ، والتجارب تعلم الانسان التفريق بين الاشياء الجوهرية والاشياء المعارضة ، وتعلمنا الفلسفة فى نهاية الشوط ان

ولكن اذا اعتبرنا التاريخ مجزرة يضحي فيها بسعادة الاقوام ، وحكمة الدول ، وفضيلة الافراد ، فاننا نواجه سؤالاً آخر ، وهو ، «ما الغرض النهائي الذى نقسم من اجله كل هذه التضحيات ؟ ان الفكرة والخصائص المجردة مسلوقة القوة والقوة التى تحركها وتدفعها الى العمل هى الحاجة والغريزة والميل والهوى ، ولا تمنى الناس بشئ الا اذا كان لهم فيه وجه من وجوه الانتفاع ، ولا يتم انجاز شئ من الاشياء ما لم يكن للقائمين به فائدة تعود عليهم ، ويؤكد هيجل انه لم يتم انجاز شئ عظيم فى هذه الدنيا دون ان يكون للعاطفة أو الهوى والميل اعظم الأثر فى انجازه ، فالفكرة والعاطفة هما لحم التاريخ وسدنته ، وتاريخ العالم لم يكن مسرحا للسعادة ، والايام السعيدة فى تاريخ البشرية خالية الصفحات ، والناس تشبع رغباتها وتبقى ما ينفعها ، وتعمل على تحقيق غاياتها الخاصة تبعا لميلها الطبيعية ، ولكنهم فى خلال ذلك يشيدون ببناء المجتمع ، ويوطدون اركان انظام والعدالة ، أى أنهم يحققون شيئا لم يكن يخطر لهم على بال . . . وكأنه يتجاوز نطاق تفكيرهم . ولأعالمنا نتائج تتجاوز تقديراتنا ، ويندو ذلك واضحا فى الدور التاريخي الذى تلعبه الشخصيات التاريخية الكبيرة البارزة فى تاريخ العالم ، **فيوليوس قيصر** كان يخشى أن يفقد مكانته وتهون سلطوته ، فعمل على دعم نفوذه ، ومكنته انتصاراته من بسط سيادته على أنحاء الامبراطورية المترامية ، وأن يكون حاكما أوتوقراطيا ، وكان العصر ناضجا لقبول هذا النظام ، واستساعة هذا التحول فى نظام الحكم الرومانى ، فلم يكن الامر مجرد كسب شخصى ليوليوس قيصر ، وانما حقق قيصر خلال سعيه وراء مصلحته الخاصة ما كانت تطلع الى روح العصر ويستلزمه الموقف التاريخي ، وهذا هو الدور الذى يقوم به أبطال التاريخ فى شتى العصور ومختلف المواقف والمناسبات ، وهؤلاء الأبطال لا يدركون الفكرة العامة التى يعملون على تحقيق رغبتها دون أن يشعروا ، ولكنهم برغم ذلك كانوا رجالا عرفوا مطالب عصرهم ، وعملوا على تلبية هذه المطالب ، ووقفوا على تحقيقها جهودهم ، وكان أتباعهم وانصارهم الذين يسرون خلفهم يشعرون بدافع خفى قوى يحفزهم الى السير تحت رايتهم . وإذا نظرنا الى مصائر أمثال هؤلاء الأبطال التاريخيين الذين قاموا بتنفيذ ما تطلبت روح العصر فاننا نجد انها لم تكن

الاعتقاد أن وضع حد للنزوات الطارئة والحوافز والرغبات الهدامة يناقض الحرية ، بل علينا أن نرى أن وضع هذه الحدود والقيود من الزم ما يلزم لسلامة الحرية ، ولا تتحقق الحرية إلا في ظل الدولة والمجتمع .

والمنهج السليم والجدير بالبحث الفلسفي هو تناول التاريخ حينما يبدأ ظهور النزعة العقلية في الشئون الدنيوية ، وفي هذه الحالة يتحقق وجود العقل في الوعي والإرادة والعمل ، أمثلة الجاهلية المباركة إذا راقبنا أن نطلق عليها هذا الاسم فليست صالحة لتكون موضوعا للتاريخ . وليست الحرية سوى الاعتراف بتلك الأشياء الجوهرية العالية مثل القانون والعدالة وجلب الواقع الذي يلائمها . وقد تعضى الأمم حياة طويلة الأمد قبل أن تصل إلى هذا المصير المقدر لها ، وفي خلال تلك الفترة قد تكون بلغت مستوى من الثقافة ممتازا في بعض النواحي ، ولكن هذا العصر حسب رأي هيجل خارج عن نطاق بحثه ، والعصور التي مرت بالأهم قبل أن يكتب التاريخ والتي ربما كانت ملأى بثورات والتقلبات والرحلات والانتفاضات فتتفرق إلى التاريخ الموضوعي ، لأنها لا تقدم لنا تاريخا ذاتيا أي لا تقدم حوليات ، ويشير هيجل إلى كتب الهند القديمة وثورات اتجاهها الأدبي وقوانينها وشرائعها القديمة ، وكل ذلك ملائم لظهور التاريخ ، وهو يرى أنه رغم ذلك لم يوجد اتاريخ عند الهنود ويعزو هذا إلى نظام الطبقات الذي أخذت به الهند ، لأنه يجعل الحقوق المدنية متوقفة على الفوارق الطبيعية ، ولطبقات العليا امتيازات محرومة منها الطبقات السفلى ، وقد نجم عن ذلك استبعاد العامل الأدبي من الحياة الهندية ومن نظمها السياسية ، وكان هذا عقبة في طريق ظهور الحرية و ظهور التاريخ تبعاً لذلك ، ولايصح للأمم تاريخ إلا بعد أن تكون لها نظم سياسية

التاريخ والحرية

والتاريخ العام يبين تقدم الشعوب بالحرية من جانب الروح وتثقيفها نتيجة لذلك ، وكان لهذا التقدم مراحل ، فالفكرة تتخذ صوراً متوالية ، كل صورة منها تتسمو على الصورة السالفة ، وبهذه العملية - عملية التسامي والتجاوز - تزداد تأكيداً وثراء ووضوحاً ، ولكل أمم عبرتها القومية التي تبدو في مظاهر وعيها وإرادتها ، وتحمل ديانتها وآدابها ونظمها السياسية

العقل العام المقدس ليس مجرد وهم من الأوهام ، وإنما هو مبدأ حيوي قوى التأثير يتابع تنفيذ مخططة في تاريخ البشرية انقسام - والفلسفة تحاول تعرف هذه الخطأ ، وقد يلحق الفساد الصور والاشكال التي تتخذها الأديان والأدب ، ولكنها في جوهرها غير محدودة ولا نهائية ، ويقول سوفو ليز في مسرحية انتيجون « أن الأوامر المملوكة المقدسة ليست إرادة الأسم أو اليوم ، أن وجودها لا نهائي ، ولا يستطيع انسان أن يعرف متى جاءت » . وقوانين الأدب ليست شيئاً عارضاً ، وإنما هي شيء جوهري معقول ، والهدف الذي ترمى إليه الدولة هو الأبقاء على كل ما هو جوهري في جهود الإنسان و اظهاره والاعتراف به ، ولا يحقق الإنسان الحرية إلا عن طريق الدولة ، والدولة في رأي هيجل هي الفكرة المقدسة كما تظهر في عالمنا ، ويظهر فيها هدف التاريخ في صورة أكثر تحديداً من ذي قبل . والإرادة التي تسير القانون هي الإرادة الحرة ، لأنها في طاعتها للقانون تطيع ذاتها ، فهي من ثم حرة ومستقلة . وحينما تكون الدولة ، وتخضع الإرادة الذاتية لقوانينها يزول الفرق بين الحرية والضرورة ، وتفقد الإرادة الخاصة مع الإرادة العامة . ويفرض هيجل الرأي القائل بأن الإنسان حر بطبيعته ، وأن المجتمع والدولة يحدان من حريته ، والقول بأن الإنسان حر بطبيعته فيه جانب من الحق ، وإنما المعنى الحقيقي له هو أن الإنسان فيه القدرة على أن يكون حراً ، ولكن على شريطة انشاء هذه القدرة و اظهارها . وحينما يقال إن الإنسان حر بطبيعته فإن ما يتبادر إلى الأذهان هو أنه يملك الحرية والحقوق الطبيعية ، وممارسة هذه الحرية دون أن يعوقها عائق ، ولا يرتفع هذا الادعاء إلى مستوى مرتبة الحقائق التاريخية ، فمن الصعب أن نعتبر على مثل هذه الحالة في تاريخ البشرية . ويمكن أن نشير بطبيعة الحال إلى حالة الإنسان وهو في حالة انخلاء الهيمنة ، ولكن الحياة الهيمنة تكثر فيها أعمال العنف ، وتنسم بالاهواء الوحشية العارمة التي تحد من الحرية ، والحرية لا تأتي إلينا منقاداً في يسر تجر أذيالها وإنما يعمل من أجل الحصول عليها ونيلها ، والحالة الطبيعية تغلب عليها الأعمال غير الإنسانية والنوازع المتطلقة بغير كايح ، والمجتمع والدولة يضعان حداً لطغيان الغرائز ، ووحشية الميول والاهواء ، وكبحها وسيلة من وسائل الشعور بالحرية والرغبة في تحقيقها ، والقانون والأدب من مستلزمات المثل الأعلى للحرية ، ومن الخطأ

وفي كل ناحية نرى أشياء تثير اهتمامنا ، وأشياء أخرى تثير نفورنا .

وننظر الاطلال اندوارس يجعلنا نتأمل فكرة التغير في مظهرها السلبى ، والسائى الذى يرى اطلال قرطاجنة ، وبقايا آثار بالميرا وبرسيوليس أوروبا ، يخالجه التفكير فى سرعة زوال الدول والناس ، وبأسى على فقدان تلك الحياة الثرية المزدهرة ، وهو حزن خالص برىء على سقوط ثقافة قومية باهرة ودورها ، ولكن الاعتبار الآخر الذى يقتدر بفكرة التغير هو ان هذا التغير يتضمن الانحلال والتدهور فانه كذلك يحتوى على ظهور حياة جديدة ، وكما ان الموت قد يبعث من الحياة ، فكذلك الحياة قد تبعث من الموت . وقد عرف مفكر الشرق هذا المفهوم العظيم ، وربما كان هو أسمى ما فى معلوماتهم الميتافيزيقية . وجوهر السروح هو الحركة والنشاط ، وبه تتحقق امكانياتها ، وتصيب موضوعاتها ، وهى تتأمل ذاتها كانهما وجود موضوعي ، وكذلك شأن روح الامم فان لها خصائصها المينة التى تبدو فى صورة العبادة الدينية والصادات والنظم والقوانين السياسية والحوادث والانجازات التى يتكون منها تاريخها ، والأمم واصلها ، ويفرق هيجل بين روح الأمة المثالى وروحها الواقعى ، فالروح المثالى الأمة اليونانية يبدو فى مؤلفات سوفوكليس واسطافانيز وتوكوتيدس وفسلاطون ، لان فى هؤلاء الافراد ادركت الروح اليونانية نفسها ، وتتميز هذه الروح المثالية من الروح الواقعية .

وكان هيجل يعتقد ان عرضه للتاريخ قد جعله معقلا فى تحدته عن التاريخ مقترنا بالاشارة الى الحرية العقلية ، وتاريخ الدنيا فى تقديره ليس شيئا سوى تقدم الشعور بالحرية ، ولا يشعر الانسان بوجوده الروحى الا بممارسته للحرية ، ومصر الانسان فى التاريخ متوقف على معرفته بالخير والشر ، وقدرته على ان يري الخير او يري الشر ، والحرية فى المستوى الوضع نزوة من النزوات . وانما تظهر قيمتها الايجابية فى القانون والآداب والحكومة ، ولا يعنى هيجل فى التاريخ كثيرا بالافراد وهو يقول « فى تاريخ العالم الافراد الذين نتعامل معهم هم الاقوام والجماعات والبول » ، ولا تتحقق حرية الافراد الا فى الدولة التى تتضمن مشاركتهم فى أهداف تسمى غلى مصالحهم الشخصية الخاصة .

وقوانيننا الاخلاقية وبراعتها الآلية طابع هذه العبقرية ، والشئ الجوهرى فى تاريخ هو الشعور بالحرية ، والوجه الذى يتخذها هذا الشعور بالحرية فى تقدمه وتطوره .

وتاريخ الدنيا يشغل مستوى أسمى من المستوى الذى تشغله الآداب ، والآدب حاصه بالاخلاق الفردية وضمير الافراد وادارتهم الخاصة وطريقة مباشرتهم أعمالهم ، ولهذا كله قيمته والجزء المناسب له من العقوبة أو المثوبة ، ولكن الفرض المطلق للروح الذى تتطلبه وتحققه - وما تريده العناية الالهية - يسمو على هذه الالتزامات ، ويعلو على قابلية الاتهام بالبواعت السنية او عزو النيات الحسنة الذى يتعرض له الفرد فى العلاقات الاجتماعية ، وهؤلاء الذين قاموا على أسس اخلاقية وبسواعث شريفة ما استلزمه تقدم الفكرة الروحية ، أسمى مكانة من النساحية الاخلاقية من هؤلاء الذين كانت جرائمهم قد تحولت الى وسائل اعانت الفكرة الروحية على تحقيق غاياتها . ولكن فى مثل هذه الشهورات فان الفريقين يقفان فى حدود دائرة الوجود المتقلب للفاسد ، وأعمال الرجال العظماء وهم « الافراد » فى تاريخ الدنيا تسوغها النتيجة التى كانت محجوبة عنهم ، وعلينا حينما ننظر من هذه الناحية ألا نجعل المطالب الاخلاقية تنصارع مع الأعمال الدنيوية التاريخية ومنجزاتها ، ويحسن ألا نثير فى وجهها التواضع والاعتدال وحسب الإنسانية والاحتمال والصبر ، وقد يتجاهل تاريخ الدنيا التجاهل كله الدائرة اننى تحوى الاخلاق ، والتفريق بين الاخلاق والأكاذيب السياسية وما يسجله التاريخ هو المجهود الذى تقسم به روح الاقوام ، والصورة الفردية التى اتخذتها هذه الروح فى مجال الواقع الخارجى يمكن أن يترك تصويرها للتواريخ الخاصة .

والتاريخ عند هيجل هو بوجه عام تقدم الروح فى الزمان كما ان الطبيعة تقدم الفكرة فى المكان ، واذا لقينا نظرة على تاريخ العالم رأينا صورة شاسعة الانحاء للتغيرات والمنجزات ، وعديدا من الاقوام والدول والافراد تتعاقب بغير توقف ولا انقطاع . وكل ما يروق الروح ويشوقها وشعورنا بالخير والجمال والعظمة - كل ذلك يجد ما يدعو الى ظهوره ، وفى كل الاحداث والتغيرات نرى ما يبذل الانسان من جهد ، وما يعانى من شقاء ،

وكثيرا ما وجه النقد الى هيجل لقوله ان المطلق قد وصل الى تحقيق هدفه في الحكومة البروسية التي عاش في ظل سلطانها ، ولقوله **المسرف « ان أوروبا هي على الاطلاق نهائية التاريخ »** . ولكن أمثال هذين الرأيين لا ينتقصان من صحة رأيه القائل ان التناقض والتغلب عليه هما سبيل التقدم الى حياة روحية أرحب وأسمى . وللدئين عنده أسس مكانة في النشاط الروحي ، **وهو يقول « في الدين تسمو الروح فوق جنود الزمان والوجود الأرضي وتصبح شاعرة بالروح المطلق ، وفي هذا الشعور بالكائن الموجود بذاته تثبت كل مصاحها الفردية »** .

ويقول هيجل « كان من المألوف حينما من الزمن اظهار الإعجاب بحكمة الله في الحيوانات والنبات والاحداث المنعزلة ، فاذا كان من المسموح به ان العناية الالهية تظهر نفسها في مثل هذه الاشياء وأشكال الوجود فلماذا لا تظهر هذه العناية الالهية كذلك في التاريخ العام ؟ » وتاريخ الدنيا بكل ما فيه من مشاهد متغيرة وأحوال متقلبة هو تقدم الروح وتطورها ، وهذا كما يرى هيجل هو الذي يسوغ وجود الله في التاريخ » .

ولم يكن رأى هيجل في المسيحية يتفق اتفاقا تاما مع اللاهوت التقليدي ، ولكنه رأى أنها تشمل مذهبا جديدا هو بمثابة محور يدور حوله تاريخ العالم . وهو يمثل نقطة البدء في التاريخ وهدف التاريخ ، وسقوط الانسان في الخطيئة معناه ان الانسان قد أصبح شاعرا بنفسه بوصفه فردا ، والاصرار على انفصال الانسان عن الله هو الشر .

وقد دخل الشقاء التاريخ ليكون أداة لايجاد الاتحاد بين الانسان والله . ويعلق **كولنجوود** في كتابه عن فكرة التاريخ على قول هيجل « ان **التاريخ كله تاريخ الفكر** » بقوله « الاعمال البشرية في المدى الذي تكون فيه مجرد احداث لا يستطيع المؤرخ ان يفهمها ، واذا تحرينا الدقة فاننا نقول انه حتى قد لا يكون متأكدا من وقوعها ، فهي لا تكون قابلة للمعرفة عنده الا بوصفها تعبرا خارجيا عن الأفكار ، ومشال ذلك اذا أردنا أن نعيد تكوين صورة لتاريخ صراع سياسي كالصراع

الذي نشب بين أباطرة الرومان في القرن الاول ومعارضة السناتو » فان على المؤرخ أن يبحث كيف تصور الفريقان الموقف السياسي كما كان حينذاك ، وكيف عملا على تطوير الموقف ، وعليه ان يتعرف أفكار الفريقين السياسية فيما يخص بحاضرهما وفيما كان يخص المستقبل الممكن ، وقد كان هيجل على حق في رأيه ، فليس عمل المؤرخ أن يعرف ما عمله الناس ، وانما عمله هو فهم ما جال في تفكيرهم » .

وقد تكون هناك صعوبة في موافقة هيجل على رأيه في ان الدافع العنيد في الحركة التاريخية هو العقل ، ويعلق كولنجوود على ذلك بقوله ان هيجل يقصد بذلك ان كل ما يحدث في التاريخ يحدث بإرادة الانسان ، وإرادة الانسان ليست سوى فكر الانسان معبرا عن نفسه بأعمال في الخارج ، فاذا قيل ان الفكر الانساني في الأغلب أو بوجه عام بعيد عن أن يكون معقولا فان هيجل يرد على ذلك قائلا ان هذا خطأ ، وباعت التورط فيه هو التخصير في فهم الموقف التاريخي الذي تتم فيه عملية التفكير ، فالتفكير لا يحدث أبدا في فراغ ، وانما يقوم به على الدوام انسان في موقف محتوم ، وكل شخصية تاريخية في كل موقف تاريخي تفكر وتعمل بالتفكير العقلي الذي يفكر به انسان في ذلك الموقف ويعمل ، ولا يستطيع انسان أن يفعل أكثر من ذلك . والانسان يفكر بعقله ولكن في الوقت نفسه متأثر بعواطفه ، ولا يستطيع أن يعمل بالعقل وحده ولا بالمعاطفة وحدها ، فعواطفه وعواطف انسان له عقل وعقله عقل انسان له عواطف ، وبدون المعاطفة لا يوجد عقل ولا عمل ، فاذا قلنا ان تاريخ الانسان يبدو كعرض لعواطفه فان هذا لا ينفي ان العقل المسيطر على هذا التاريخ ، والعقل يتخذ المعاطفة وسيلة لتحقيق غاياته ، والحركات التاريخية لا تحدث عرضا ، وانما هي نتيجة محتومة لمقدمات منطقية » .

على آدمه

تاريخ والشعور بالتاريخ

د . حسين فوزى النجار

لم يكن هيجل اول من خاصى في فلسفة التاريخ ووضع لها القواعد والاصول فقد سبقه غيره ولحق به غيرهم وما زال الميدان مجلى لكل باحث وناقد وصاحب فكر وفيلسوف بل ولكل عالم يرى أحداث التاريخ مما يخضع لقوانين الحركة والمادة أو من يحاول أن يجعل من التاريخ علما خالصا تحكمه قوانين ثابتة أن لم يكن لها ثبات قوانين الفيزياء والرياضيات فلا أقل من أن تحكم سر الأحداث .

ان هيجل يثق طرفا في فلسفتين متعارضتين أن لم تكونا متنافستين هما اللتان تحكمسان الفكر المعاصر وتسودانه بما انتهيا اليه من تأثير ساد حياة المجتمع والدولة في السنوات المائة الأخيرة . فقد أثرت فلسفة هيجل في المجتمع الألماني وكانت تمهيدا صادقا لمن الزمة البروسية في عبادة الدولة ، تلك الزمة التي تمتد بجلورها الى ما طبعت عليه الشعوب النيوونية من ولع بالنظام والواجب وقلق بالمثل وتوتر التقاليد والمحافظة على القديم وتمجيد الدولة مع قدريه لم تمثل في عبادة « اودين » مما صارت اليه في المسيحية ، كما سادت الماركسية وهي تقيسها في حمى الدولة ويتأييدها مجتمعا بشريا هائلا يخوض كالحاح مقدسا للسيادة على العالم .

فاذا كانت الهيجلية ولا أقول المثالية قد نهادت بما انتهت اليه الدولة في ألمانيا وبما انتهى اليه المجد البروسي فانها بالية ، فكر ما زال ينشد الإيمان واليقين في عالم قد طعنته المادية المزقة والاحاد الجارف لا في المثل القديمة ولكن بحسب من قيم جديدة يتوادم ليها



● التاريخ الإنساني تاريخ الفكر، فإت المؤرخ لا يتناول الواقعة في حقيقتها المجردة، ولكنه يتأمل الحوافز والأفكار التي ترففها وتحفرها، فالحياة الإنسانية حياة مفكرة .

ووقائهما المتغيرة ، حيث يتواءم الفكر مع الواقع أو يمتزجان مما في كل واحد .. فالحياة الإنسانية كما يرى هيجل لا تتطور تطوراً عشوائياً أو عفوياً وإنما هي تتميز عن حركة عقلية يتسجم فيها الفكر والواقع ويتحدان مما فهي الذات والموضوع في آن واحد وفي أكمل صورة لهما في الوعي حيث يتصل النشاط الذاتي للأنام بالحقيقة، فالوعي هو مركز النشاط الفكري المتجدد ونبعه الخيالي والحقيقة هي الكل اللامتناهي الذي نبتغيه ونسعى إليه وهي الحياة في اتساعها وشمولها وإيهامها الذي يستعصى على كل فكر . فإنا لو أحطنا بها لانتهت غايتنا منها وكان فيها فناؤنا ، فهيئ يبدو عجونا من الأنام بهذا الكل اللامتناهي تبقى جذوة أتمثل المبدع المصعب حية فينا .

فنن فلسفة هيجل يرتفع ما هو موقوف في الزمان إلى ما هو أزلي حاضر فهو جزء من الكل في معناه ، وذلك هو الجانب الطريف في نظره إلى المطلق حيث ينحدر اللامتناهي في صورته السادية المحسوسة إلى التناهي المحدد في الزمان على صفحة التاريخ فالفكرة المطلقة مثلة في الحقائق السياسية تبدو واضحة في تجديده للدولة في بروسيا .

الفكر المطلق وحركة التاريخ

وفلسفة التاريخ عند هيجل هي الصورة المنطقية لفلسفته السامية حيث تحقق الفكرة ذاتها في المجتمع الإنساني بأكمل مما تحققها في عالم الطبيعة بانساق الفكر

الفكر والواقع والروح والمادة والدين والعلم وهو ما يمثل أزمة الحضارة المعاصرة بما تعانيه من شك وتمزق وضياح .

ولعل هيجل لم يكن النموذج الذي يتبنيه عصره وإن صدر عن الفكر الألماني وكان مثالا للزعة البروسية فقد كان نيتشه أقرب منه إليها ، وإن ترك معاليم فكره المؤثر على صفحة القرن التاسع عشر فقد كان من اللامسلة من كان أكثر منه تأثيراً في تيار عصره ، إلا أنه عيد الطريق لماركس ولغلسنغ التي قوضت النظرة القديمة إلى التاريخ والمجتمع . كما ربط بين الذات والموضوع برباط دقيق ، وجعل من التجربة الإنسانية لهما فداً للفكر .. ومهما لجت الحيلة على فلسفته في منفيها حتى فيل على لسان ماركس أنه أسوأ ما تد منه الفكر الفلسفي ، يبقى علما من أعلام الفلسفة المعاصرة ويسبق فكره بأهرا إخذاً ثوباً في التأثير على تيار عصره والمصور التالية له .

وقد لا نبني من الفيلسوف الأكمل أو الوصول إلى كنه الحقيقة التي يرغى عنها الناس جميعاً ، وإنما يكفيها منه أن يهوس في ثنابا الوجود ليهدينا إلى الطريق أو يفتح لنا بعض مغاليقه ويكشف لنا من بعض سره ، وقد قلنا هيجل بنظرة إلى الفكر والوجود ليس لها من الجدة في كليتها بقدر ما فيها من جدة في جزئياتها ، ولئن قل في فلسفة التناويز لأنه كان يشهد حقيقة المعرفة في ذاتها وليست الحقيقة التي تخفيها المعرفة ولأن الظاهرة التي شغلت تفكيره الفلسفي هي الحياة الإنسانية في تاريخها المحتدم بالصراع الذي ينعكس نتائج على أحداثها

الأشياء لا من حيث هي في وجودها ولكن ينقلها من نطاق المحدود إلى نطاق المطلق في الروح أو الفكرة ويغدو المنطق على يديه ميتافيزيقا لها ممتها الخاص ويصبح تحقيق المعرفة كلها غايتا فيزيقا التي تنشأ بالمعرفة أو الجنس حقائق وراء المعرفة لا مكان لها في فلسفة هيجل حيث ينشأ المعرفة في ذاتها لا الحقيقة التي تخفيها المعرفة .

وحيث يتسمر الجدول في مجال الطبيعة ويشمل عليه تحقيق التصور فيها يصمها بأنها انحراف للفكرة أو تجسد خارجي لها في صورة أخرى غيرها يمدحها نفيا للفكرة ونقيضا لها ، فالطبيعة في غرابتها للعقل لا تخضع له وتخضع للمصادفة اللاوعية أو الآلية أو الخريزية في كل ما ينالها من تغير فليس التغيير فيها من فعل الإرادة التي تبجل منه واقعا مقبولا كما هو في الحياة الإنسانية ولكن الطبيعة وإن بدت متباينة مع الفكر مختلفة عنه فالها في جوهرها تتسق مع للعقل القائد على استيعابها ونراه لا يعنى من الطبيعة بغير السمات التي تنم عنها ويصل بذلك إلى رأى في العلوم التجريبية التي تزودنا بالخامات التي يصوغها ويشكلها العقل لحسب . وهو أسس من المادة وعلا منها شائنا .

المعرفة التاويغية وفلسفة التاريخ

ويقوم منطق الجدول عند هيجل على اعتبار أن ما هو عقلى فهو واقعى فتراه يجعل على الـ «الأساسة العقلية» الخالصة التي تبعت عن قوانين الواقع في التفكير البحث المنهول ولا تعنى بالواقع الشخص كما يجعل على الفلسفة التجريبية التي تفتل ملاحج الواقع العقلية وتلصقها على المحسوس المعهود ، ومع ما لها من فضل على النظرة الـ «الحية» في التجريب والاستقراء فلها بالقياس على المحسوس والمباشر قد بددت جهدها وأقاصته هباء فالواقع عنده ليس هو المجرى الجاهل وإنما هو حركة حية دائية متصلة ومستمرة بفضل الفكر يعبر فيه المنطق بكل ما فيه من حيوية في هذا المصداق عن حركة الأفكار في واقع ينشئ بعصب الحياة يبدو فيه التناقض إيجابيا بناء قاندا على تطوير الواقع بما يند عن الشيء وتلخيص من ظهور شيء جديد يؤلف بينهما وهذا الشيء الجديد الذي يؤلف بين التلخيص ويؤدى إلى تلخيص آخر هو الذي يمد منطق الجدول بالحيوية والقدرة على التطور والارتقاء .

وحيث يتسمر الجدول في مجال الطبيعة فإنه يضى قدما في مجال التجربة الإنسانية الممتدة على مدى الزمن ويبلغ كماله فيها بالاتحاد الوثيق بين الفكر والواقع مسلما بأن العقل هو الذى يحكم العالم ويحدد تطوره فالتاريخ في

مع الواقع واتحاده معه اتحادا يبدو فيه العقل مسيطرا على العالم متحكما في تطوره ومحددا له . وبإمام الفكر المطلق في تطوره هو الذى يصنع التاريخ الذى يسفر في أحداثه عن العوامل الجوهرية للمراحل التي يقطعها الفكر ولا يبدو كونه انعكاسا لمرسته فقد أخضع التاريخ لمنطق الجدل الذى أخضع له الفكر فمن المسير أن تنمق الفكر بتجليه تحليليا مجردا على طريقة كانت وإنما تنلمسه عميقا مشحما بالمعنى والفهم والأخلاق والدين والقانون والفلسفة والأداب من خلال التجربة الإنسانية ومن المسير أن نصل إليه في نطاق السلبى أو المحدود في فلسفة « هيجل » و « شلنجر » وأن نلنا أنهما قد بلنا المطلق ، وإنما نصل إليه بالتفكير الإيجابى الممثل في الفكرة وبناها الجدلي حيث يقوم البناء التامل للثقافة بكل جزئياتها من علم إلى فن إلى أدب وتاريخ ودين وكل ما يقوم عليه بناؤها للعالم حيث تكشف كل منها عن قانون الفكرة في مرحلة معينة من مراحل تطورها وهي على تمايزها في صورتها الفردية المستقلة تنطوى على المطلق الذى يعنى ذاته كفلسفة وأن الفصح لهيجل عن ذاته في الحاضر الأزل للتاريخ وما صاحب من تطور الحالة العقلية لكل ما هو تاريخى فهو واقعى ومتفق مع العقل وبهذا أبتدع هيجل عن رومانسية « هرد » الحالة إلى ما دعاه « رومانسية فلسفية » كما أبتدع من نظرية « أيسطو » التى ترى أن الحقيقة والفكر لفظان مترادفان فليس في فلسفة هيجل أى مكان لصور ميتافيزيقية تمثل جوهر الفرد ولا أساس فيها للبناء الفردى الذى مده . الأرسطويون أساسا لكل ظاهرة فردية في الصور الوسطى للحدس المحسوس هو الذى يمد هيجل حقيقة أو مشكلة حقيقية فلا تعنى الميتافيزيقا في فلسفته المعرفة الخطية وإنما تعنى الوحدة الكاملة التى لا تشتمل على شيء خارج عنها ليس لا تجزى فكرة « الخادج » ولا تقبلها وإنما هي كل شيء على الإطلاق حتى ليكن تسميتها بالوحدة « المطلقة » وتعنى الكل الشامل المنسحق المنحصر من التجريد النظري ، وحتى يحول هيجل دون أى لبس يملئ بها في شروها وانتظامها لكل شيء يسميها « الروح Gist » وهي لا تعنى شيئا ميتافيزيقيا وإنما تعنى الوحدة التى تنطوى على كل ما هو فردى ولى طائفا يمتد كل كائن ذاته فالروح هي الكائن المطلق ولما كانت تعنى على ذاتها انتظامها تعنى التناقض الكائن للمعرفة فى كفافها وإرتدادها إلى ذاتها وبهذا تمثل فلسفة هيجل الوجود وهو يجارس تجسيد نفسه تجسيدا كاملا أو مطلقا يتحور فيه من الواقع المباشر إلى جوهر الواقع فيبدو حركة دائية متغيرة ومتطورة لا تتفق مع المنطق الثابت وتستعير عنه بمنطق الجدول وهو منطق جديد ينكر كل قيمة عقلية للواقع المباشر ولكنه يعمل على تعديله وتطويره فإن تقرير الروح لذاتها معناه الانتقال حالة التوتير فيها إلى تليقها : الوضع وتلخيصه والتأليف بينهما وهذا هو معنى الديالكتيك أو الجدول وهو لا يعنى عند هيجل الاستدلال وإنما يعنى بوجود

نظره تجسيد للإنسان في وجوده الأزلي وفي ذاته المطلقة حيث تبرز وقائع التاريخ والحوادث الجوهرية التي تنم عن الواحد التي يقطعها الفكر ويبدو الاتفاق بينهما متعادلا ليصبح عن العوامل العقلية للجدول الهيجل في الانتقال من مرحلة تاريخية إلى أخرى وهو الانتقال الذي يكشف عن الاستمرار في جوهر التاريخ ويغلف عليه حيوية جذابة لا نراها في فلسفة المؤرخين الجاهلة وإن كانت أقرب إلى الفقه التاريخي منها *

وقد لا يتسنى لنا تقييم فلسفة التاريخ عند هيجل ما لم نزن علاقة الفلاسفة بالتاريخ واختلاف النظرة بين الفلاسفة اليهوديين وبين المؤرخين المنهجيين أو مؤرخي الوقائع في تقدير العلاقات التي تحكم مجراها وتكوين الأثر الناجم من انتماء الفكر الفلسفي بالفكر التاريخي في النظرة الكلية لمسيرة الحضارة وفي النظرة الجزئية لتفسير الوقائع التاريخية فلم يكن هيجل أول من ولج هذا الميدان - كما قلنا - ولم يكن أول من صاغ لنا لفلسفة للتاريخ وإن صاغ لنا نظرة إلى التاريخ جذبتنا إليها وتملطنا على دراستها بما تعطى عليه من جدة وحيوية وإن لم نطلق منه في كل ما جاء بها كما لا يلتقي منه كل من جاء بعده سواء في مناهج المثالي أو في منحي غيره المثالي *

وكان «فولتير» أول من صاغ هذه العبارة - فلسفة التاريخ - في القرن الثامن عشر وإن قصد بها التحليل النقدي للتاريخ - لم تلاح هيجل في أوائل القرن التاسع عشر في كتابه «معارف في فلسفة التاريخ» وقد أنشأها لأول مرة خلال عامي «١٨٢٣ - ١٨٢٤» ونشرت بعد وفاته وتناول فيها التاريخ ككلية عامة وكان التاريخ وتفسيره مدخلة إلى الفلسفة فأجبه على تاريخ الأديان وإلى دراسة العلاقة بين المسيحية واليهودية وبينها وبين الفكر الديني في اليونان القديمة وكتب سيرة المسيح ورسالة عن علاقة الدين الوضعي بالدين العقلي وكان تأثير الدين في حياة الأمم الاجتماعية والسياسية محور دراسته التاريخية ومنها أتجه إلى علم الاقتصاد والإصلاح وأنهى بدراسة العلوم الطبيعية والفيزيائية فأنتمت دراساته بالطابع الموسوعي الذي تميز به على غيره من الفلاسفة *

وتأملت فلسفة التاريخ معنى آخر عند الفلاسفة الرومانيين فأنجحت إلى الكشف عن القوانين الصامتة لتطور الأحداث التاريخية والعلاقات التي تحكمها وارتكزت على «توحيد الوقائع» وقالت بالتصقن من الوقائع لتكون أساسا لاستقراء النتائج مما لازم النظرة التجريبية للتاريخ التي سادت للفلسفة البريطانية وترأست منها تماما من «جون لوك» إلى «برتراند رسل» وكانت اتجاهات جديدة في الفلسفة التاريخية يفتقر الفصل الثامن بين الثلاث والموضوع في كثره للوقائع تصدم المشاهد من الخارج حية مستقلة عن الوعي فيستقبلها

استقبالا سلبيا يتلقى فيها المادة الأولية ثم يتعامل معها * ويحدد «كاموس أكسفورد» انصافا للمبتدئين يعرف الواقعة بأنها «حادة أولية للتجربة متميزة عما يستخلص منها * وهو ما يسميه «فالتر ديكور» «النظرة البديهية إلى التاريخ» حيث يتشكّل التاريخ في قالب جامد من الوقائع المحققة عما يتيسر للمؤرخ من الوثائق والمحفوظات * وهي النظرة التي يبرهن عنها «س * ب * سكوت» اللسان الناطق بسياسة حزب الإحرار الإنجليزي بقوله «الوقائع مقدسة والرأي حر * وتمنى التحقق من الواقعة وصحتها قبل المخاطرة بالتفسير *

ولكن هل تعني صياغة عبارة «الفلسفة التاريخ» بديهة البحث في هذا التفسر بحيث ترحن بأن ما قبلها من ألوان التفكير التاريخي لا تحصى مضموها لفلسفي للتاريخ * وتبدو الإجابة على هذا السؤال حسيرة لا تصل إليها إلى اتفاق مرض ما لم نعرف مدلول هذه العبارة ومعناها العام ثم ما تعنيه عند من تناولوها ممن ذهبوا فيها مذهبا أو آخر وهل قد التفكير التاريخي عند المؤرخين المنهجيين عنها دون أن يشعروا إليها فاصح لزاما علينا أن نعرض لها عرضا لمُدلولها * فإظهارها للفلسفي المحدد *

وقد عرفنا ما تعنيه هذه العبارة عند كل من فولتير وهيجل من قصصوها مباشرة إلا أن النظر إلى التاريخ والتفكير الفلسفي في التاريخ قد سبق لفولتير وهيجل عما نعده لفلسفة التاريخ كما عناه كل منهما * لهذا رفض «كولنجوود» أن يأخذ مصفوها كما رفض مفهوم الوضعي وقال أن استعماله لهذه العبارة يختلف عن كل هذا * ثم يعرض فهمه لمُدلولها وإن وضع لها تفسيرا قاصرا قد لا يستريح إليه كل من يقفرون جهده في هذا الميدان حين مال إلى الجزئي دون الكلي وإلى المحدود دون المطلق وإن كانت فكرة المطلق في التاريخ مما تبده في الأخرى فبج عقيقة وجعل للفلسفة التاريخية كيانا مستقلا بذاتها وإن كان استقبالا نسبيا يوصلها مشكلة تدرس بأسلوب خاص وتطلب عاجلا خاصا لأن الفلسفة التقليدية لم يمرضوا لملاجها كما يجب أن تعالج بمزمل عن غيرها من المشاكل ما ذات القاعد السارية أن الفلاسفة تنق ما لا تستطيع إثباته أو إقامة البرهان عليه وحتى يتسنى للفلسفة التاريخية أن تقيم البرهان على حقيقة المعرفة التاريخية فالها يجب أن تكون بمزمل عن الفلسفات التقليدية «فالورث» «يدرك الماضي بوصفه شيئا قائما بذاته كان يقول إن واقعه هي كذا قد وقعت ثم زمن يشهده ويصفه والفيلسوف لا يحق للوقائع في كيانها المصنوع الخاص ولكن الوقائع يعرفها الأورث فيتساهل عن الأساس التي تقوم عليها معرفة الأورث بهذه الوقائع يعرف النظر عن نوعها وزمان وقوعها أو مكانه *

وقد أدت وفرة البحوث التاريخية إلى نمو المعرفة التاريخية وبالتالي إلى نشأة فلسفة للتاريخ كما أدى تيم

العلوم الطبيعية الى قيام نظرية فلسفية كانت وليدة التفكير العلمى قوبلت الثقة في منطق القياس وأحلت محله أساليب الاستقراء الحديثة «لديكارت وبيكون» ، وهو نفس ما حدث في ميثافيزيقا الدين حين لمخضت عن تفكير جديد في تنه الله فانه سيتوزا هو الاله الذى صورته الفلسفة الدينية للمصور الوسطى منلقا بالتفكير العلمى للقرن السابع عشر، فلم تنفصل فلسفته عن النظرة العامة للفلسفة ولم تنمزل عنها وإنما سرت اليها وألقت سنها فلسفة متكاملة فوامها الروح العلمى فإذا كانت المعرفة التاويريقية قد أدت الى نشأة فلسفة للتاويريق فان هذه الفلسفة لن تكون بمعزل عن الفلسفة بمعناها العام وتكتسب فلسفة التاويريق بهذا صورة أشمل وأعم من صورتها التاويريقية الضيقة .

تاريخ فلسفة التاويريق

فإذا كان فولتير هو أول من وردت على لسانه عبارة « فلسفة التاويريق » فإن أول من ولىج هذا الميدان في رأى البمض هو الفيلسوف الإيطالى «فييكوى» في النصف الأول من القرن الثامن عشر يكتباه «المعلم الجديد» وان ردحا آخرون الى «سان أوفسطين» في « مدينة الله » وأن كان من حقنا أن نردحا إلى المؤرخ العربى « عبد الرحمن بن خلدون » في المقدمة حيث يقول في تعريف التاويريق : « اذ هو ظاهر لا يوريد على أخبار عن الأيام والنوع والسوابق من القرن الآلى نسمى فيها الأقوال وتضرب فيها الأمثال » وتطرف بهذا الاندية اذا خصها الاحتفال ، ولأدى لنا شأن الخليفة كيف تقلبت بها الأحوال ، واتسع للنوع فيها /لنطاق والمجال ، وعمروا الأرض حتى نادى بهم الإرتحال ، وحان منهم الزوال ، ولقى باطله نظر وتحليق وتعليل للكانتات الحية ، ومبداها دقيق وعلم بكيفيات الوقائع واسبابها عميق ، فهو لذلك أسمى في الحكمة عريق وجدير بأن يعد في علومها وخليف . »

الا أن ظهور لفلسفة التاويريق كموضوع مستقل كان على يد « هرود » وبدأت بنشر كتابه « افكار للتاويريق الفلسفى للانسانية » عام ١٧٨٤ ، ثم يظهر محاضرات في لفلسفة التاويريق لهيكل بعد ذلك بنصف قرن عام ١٨٤٢ .

وكان هدف الدراسة ادراك مسربة التاويريق ككل لاثبات الوحدة التى تربط دقايقه وأحداثه الكلية التى تغلف مسيرته برغم ما فى وقائمه من تفكك وفى أحداثه من انحراف ، فإذا أدركنا خطته الكلية عرفنا الجزئيات الدقيقة لسير الوقائع وأدركنا انه عقل في مسيرته .

وبدت لفلسفة التاويريق في هذا الاتجاه باعتبارها بحثا نقديا في خصائص التفكير التاريخى وتحليلا مقترنا ليمض الوسائل التى يأخذ بها المؤرخون كما يقول : «لوج.فولتير»



ل . ماركسى

وقد أراد بيتندظ نظرة جديدة للتاريخ عندها بمثابة فلسفة للبحث التاريخي أكثر منها فلسفة للتاريخ - وإن لم يعترف لذلك ببعض الوسائل التي تتبع في ميادين أخرى أخصها العلوم الطبيعية - بدت وكأنها جانب من فرع من فروع نظرية المعرفة أو الاستبولوجيا ، إلا أن ما أولع به أولئك الذين تناولوا هذا الموضوع يوشمعه فلسفة للتاريخ في القرن التاسع عشر - كما يقول وولش - كان شيئا مختلفا عن ذلك تماما فقد كانت تعنى بموضوع التاريخ كحقائق مفردة وليس التاريخ كاتجاه للأحداث فكانوا يقومون بتفسير الاتجاه الرقعي للأحداث الذي يكشف عن نمط معين من التمثل حين بدأ الرباط الذي يربطها عرضيا لا يخضع لقاعدة ، خالجان التمثل وهو ما عدوه مستحيلا استحالة جوهريّة في عالم شب مع هيجل على اعتبار ما هو الواقعي فهو عقل وما هو عقل فهو واقعي فكانت «الفلسفة التاريخ نظيرة تأملية في التفاصيل الوقائع التاريخية وهي بذلك أقرب إلى التفاضلية منها إلى نظرية المعرفة ، وكانت فلسفة التاريخ عند هيجل نفسه بعض هذا النسق الملهوم وأخذت بذلك مكانها إلى جانب فلسفة الفن والطبيعة والدين والسياسة مما يخلص لتتبع الفلسفي .

ولم يكن هذا النسق من فلسفة هيجل للتاريخ جديدا على الفكر الألماني فقد ولجبه هردت وكانت وشلنج وفطنته من قبل مع اختلاف في النظرة إلا أن نظرتهم كانت مما تأثر به هيجل دون شك ثم أن ما أثار هيجل وهؤلاء الفلاسفة كان قديما تماما اعترف به هيجل نفسه في ختام محاضراته بقوله : « أن تاريخ العالم بكل صوره المتغيرة التي تبدو في حويلياته ، ما هو إلا عملية للتقدم وتمييز للفرد وهذه هي التيوديقيا Theodicaea الحقلة ، أي تبرير وجود الله في التاريخ وهو ما سمى إليه اللاهوتيون بتبرير طريق الله للإنسان وبمعنى آخر تفسير التاريخ بما يتفق والصداية الإلهية التي ترعى الإنسان في كل خطاه » وكان هذا التبرير هو الغاية التي سعى إليها « صان الغسطين » في « مدينة الله » ويوزويه في كتابه « مقال عن التاريخ العالمي » عام ١٦٨١ وفيكو في « العلم الجديد » عام ١٧٣٠ .

ولم تكن النظرة اللاهوتية وحدها هي التي قادت هؤلاء الفلاسفة فقد كان لها جانبها الديني عند فلاسفة عصر الاستنارة فاتجه الإنسكلوبيديون وفلاسفة عصر الامستنارة إلى اكتشاف اتجاه التفكير التاريخي فبرروا مشاهد التاريخ المؤسسية بأنها مرحلة في مسيرة التاريخ الممتدة لتحقيق غاية أخلاقية وهو اتجاه كالاتجاه اللاهوتي أو كأي اتجاه آخر كالاتجاه الاقتصادي مثلا لا تعتقد أنه يفسر حركة التاريخ أو علميته تفسيريا كلياً .

ولعل محاولة « كانت » لتفسير التاريخ في المقال الذي نشره بمجلة برلين الشهرية في نوفمبر ١٧٨٤ - وهو أقرب إلى عصر الاستنارة منه إلى العصر الروماني - تصور لنا

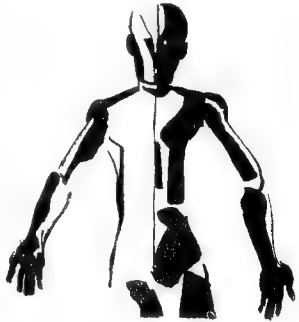


١ . كاسير

الأساس الأخلاقي لفلسفة التاريخ فنراه يقول : « لا يستطيع أحد أن يتحرر من شمول معين بلامتناهى في رؤية الناس وهم يعرضون الصالح على المسرح العام للتاريخ في هذا العالم الكبير بحيث يبدوون الحكمة هنا وهناك يبدو التاريخ الإنساني في نسقه «عام حياقة وتفاهة أطفال وغالبا ما يتكون من الألم وحسب النملار حتى نتأخذنا الصورة في معرفة الفكرة التي تصور النوع الذي ننتهي اليه والذي نعتز فخورين بمزايده العظيمة» . ثم يقول مامتناه ان التاريخ لو كان في صورته تلك لاستبعدنا العناية الالهية ولكنها لازمة وضرورية اذا اردنا أن نحيا حياة خلقية وعلى 'الفيلسوف تبعا لذلك أن يبين ان المشاهد الاولى رغبا من التاريخ هي مشاهد معقولة تتبع طريقا معقولا وتفسير نحو غاية يقرأها منطق الاخلاق فان الفوضى التي تبدو في الوقائع الفردية تبدو في الكل الانساني المتكامل وعلى المدى الطويل وكأنها تحقق هدفا أكبر وأن فحس ذلك بغير الفرد ومنفتمته .

فإذا انتقلنا من عصر الاستشارة الى العصر الرومانسي نرى هررد على القبة منه وأن كان هررد تلميذا لكانت وولده يملء بشيرين عاما ، الا أن الأجزاء الاول من كتابه «أفكار للتاريخ الفلسفي للانسانية» صدرت قبل محاولة كانت بشهور قليلة ومما لا شك فيه أن كانت فراه عقب ظهوره وكان حافظه على التفكير في المسائل التي أثارها هررد الا أن كانت وإن تأثر بالاتجاه الرومانسي الذي اختضنه فردريك الأكبر وصفيغ فولتر في البلاط الروسي ، سيبقى منتبها الى عصر الاستشارة . وقد تميز العصر الرومانسي بحبتيه الفياض الى المصور الخوالي وتقديره الجم للمصور الوسطي مما يتجلى في نظراته الى الماضي باعتباره شيئا له الى حد ما قيمته الدائمة في ذاته كنتاج باهر للمثل الإنساني ، كما يتجلى في اعتبار كل عصر ولكن العصر الوسيط مرحلة من مراحل التطور الإنساني نحو الارتفاع حيث يند بأشياء أخرى ذات قيمة أكبر فضلا عن الإحساس الوجداني بما لماضي من حين يمكن أن نسميه لأول مرة في تصورنا « بالحنين التاويغي » وهو هذا النوع من الحنين الذي يشد الإنسان الى ماضيه كما يشد الشعوب الى ماضيها فيبدو في محاولة تقليده أو بمت أو الاشارة به اشارة تدعو الى العودة اليه وأحيانه كما يبدو من الشعوب ذات الحضارات القديمة الآلة في محاولتها للتقدم لا بأحياء الماضي فحسب ولكن لانها ترى الى أجداد الماضي حافظا على التقدم .. وهو الحنين ، الذي أدى بروسو ممثل عصر الاستشارة الى إحياء الحياة الطبيعية كما يؤدي بكثير من الشباب المعاصر الى إغالة شعورهم ولحاحهم كما كان أجدادهم في العصر الوسيط .

هذا الحنين التاريخي هو الذي أدى الى العصر الرومانسي كما نمتقه وهو الحنين الذي حمل الشاعر الإنجليزي « جولدسميث » بالاسي في قصيدته « القرية المهجورة » لما أصاب « أويرن » القرية التي أودى الانقلاب الصناعي بظايعها الريفي البسيط فالقصيدة كلها حنين للحياة الريفية الطبيعية



المبادئة وهو أشبه بمسما يسميه « جون كينيث جيلبرث »
 استاذ الاقتصاد بجامعة هارفارد « الحنين الاجتماعي » ويعني
 به حنين الانسان الى الاشياء القديمة البائدة وان لم يرغب
 في العودة اليها « فبالرغم من أننا كثيرا ما نفضل القاطرة
 البخارية بنحيتها وعجيبها على قاطرة الديزل الصامتة
 المتقدمة ذات المحرك الداخلي فاننا لا نلج في العودة اليها »
 ولكنه يرى العكس من ذلك فيما يتصل بالحياة الاجتماعية
 فان الحنين الى النظم الاجتماعية القديمة يؤدي بنا في النهاية
 الى تفضيلها والعودة إليها ما أمكن ذلك « ولتعد المجتمعات
 التي تقوم عليها دراساتنا للحنين الى أهد الصور والأشكال
 البائدة للنظم الاجتماعي »

معنى الحنين التاريخي

وسنرى ان الحنين الى الماضي او ما نسميه « الحنين
 التاريخي » هو الجوى المياض في وجدان المؤرخ نحو الماضي
 وتولده حيث ينبثق المؤرخ باحثا في مخلفات الماضي لا يقصد
 المعرفة في ذاتها وإنما يستكشف من معرفته بالماضي ما يرضي
 حنينه اليه ويشبع وجدانه بما يظلمه من صور ترفي مزاجه
 وعاطفته يراها أحيانا ممثلة البطولة كما رآها كارليل أو في
 فن عظمة اللاعبين على مسرح العالم كما رآها بلوتارك أو يراها
 في تشابك المملات السياسية أو في أحداث التاريخ المصبة
 أو في تميز حضارة من حضارات بقايع معين أو في الصورة
 الإنسانية لجهد الإنسان على الأرض فهما مختلفت اهتمامات
 المؤرخين فأنها بلا شك تعبر عن مزاج خاص هو بدوره تعبير
 عن حنينه لجانب من جوانب الماضي العديدة ..

وهذا الحنين التاريخي هو نفسه الذي يحمل الفيلسوف
 على التأمل في أحداثه بشيء تفسره فهو لا يعنى بالظاهر
 قدر ما يعنى بالباطن ولا يرى في الذات الا ما انطوت عليه
 الذات فتراه يتدفق تحت وفر الحنين الى الماضي لا لتبين
 اشكال الماضي ولكن لتبين السر أو الملة التي أدت به الى
 هذا الشكل فنحن يجدونه الشكل فان ما يتبع وجدانه هو
 ما يتضمنه الشكل من جوهر .

لارومانسية صورة من صور الحنين ولعلها أقرب الى
 الحنين التاريخي من صور الحنين الأخرى وهي الحنين الى
 الماضي القريب ، هذا الماضي الذي دمى الحاضر وقضى عليه
 وكان هرود بباطلته الجياشنة وبما أوتي من حساسية
 مرهقة أكثر مما أوتي من القدرة اللغوية الجافة ممبرا في
 فلسفته للتاريخ عن العوجة الرومانسية الطامة التي اجتاحت
 العصر ووجعت أعظم غرس لها في العقلية الألمانية في أحراب
 القرن الثامن عشر وبهذه الحساسية التي غنتها الرومانسية

بالحنين الى الماضي اتحم هرود ميدان التاريخ فلم يكتف لكاتب
 بمناقشة فكرة كتابة تاريخ فلسفي وإنما رأى كتابة تاريخ
 فلسفي وقام بكتابه في العسورة التي رآها لكتابه في
 « الفكر للتاريخ الفلسفي للانسانية » ونال في هذا الميدان
 ما ناله استاذة كانت في ميدان الفلسفة فإذا قيل ان الثورة
 التي أحدثها كانت في ميدان الفلسفة أحببنا بالثورة التي
 أحدثها « كوبرنيك » في ميدان العلوم حتى ندع « كوبرنيك
 الفلسفة » فان هرود يستحق بجدارة لقب « كوبرنيك التاريخ »
 بتقديمه للتاريخ في صورة جديدة ، وان لم يكن صاحب
 الخطوة الاولى في اكتشاف التفكير التاريخي الذي يرجع الى
 عصر الاستنارة وان كان همرا لا تاريخيا إلا انه وكما يقول
 « أنست كاسير » - كان « دفعا للبحث في طائفة جديدة
 من المسائل التاريخية التي كان على الصور التالية تمتيتها
 لحسب » . فإذا كان « فيكو » قد وضع مثلا أعلى تاريخيا في
 المعرفة مقابل المثل الأعلى الرياضي والعلمي لدكارت فاننا
 نرى طلائع التفكير التاريخي الحديث في كتابات مونتسكيو
 وفولتر وهيوم وجيبون وويرسون فإذا نسبنا الى هؤلاء
 اكتشاف التفكير التاريخي الحديث فان ما نسب الى هرود
 هو تقديم التاريخ في صورة جديدة أحس بها معاصره « جيته »
 وملاؤه بالحساسة كتب اليه يقول : « التقيت كتبك واستمتعت
 بها » ويعلم الله وهده كيف تستطيع ان تجعل الناس على
 الشموذ بواقعية هذا العالم .. وأنه خليط يبع بالحياة ..
 وأثنى لأحس فيها بوجوده في الشخص الذي تقدمه في
 المشاهد .. فليستستارا تتحول عن ورائه الدعي فصباء ..
 وكنت الأخ الإبدى والإنسان والله والعودة والاحق . وكنت
 تجمع الذهب لا بتخليصه من الآثرة والكشوراب .. وكنت
 تنث الحياة في تلك الآثرة وتحيها كائنات قريبة من هبابي ..

كان هذا احساس جيته عند قراءته « والكار » وهو
 احساس يراه « أرنت كاسير » متجددا على الدوام لم
 يفقد حيويته وقدرته ، فالتاريخ الذي كان في نظر « جيته »
 كما من الملهات أو القمامة وفي أحسن صوره أعمال حاكم
 أو دولة قد أضل عليه هرود سحره وحيويته ولذا على يديه
 دراما للمشاهد للانسانية في ذاتها .

ويقدر ما أضفى هرود من حيوية هل التاريخ بقدر
 ما عجز كليمسوف للتاريخ في القائمة نسق موحدة كامل في
 ذاته للتاريخ وتورد بين قطبين متقابلين همما « الكائن » في
 أعماله « والمتسامي » في تأثيره على مجرى الأحداث بينما
 يفسر التاريخ اعتمادا على طبيعة الإنسان وحدها إذ به يجد
 نفسه مرغبا على اختياره عملا من الأعمال النائية الإلهية التي
 تكمن وراء المشاهد والأحداث بينما يفسر التاريخ اعتمادا على
 طبيعة الإنسان وحدها إذ به يجد نفسه مرغبا على اعتباره
 عملا من أعمال الناية الإلهية التي تكمن وراء المشاهد
 والأحداث .

وكان هرود على خلاف استاذة كانت يميل الى الهندس

دون العقل والبرهان ويزدري التضاريس بين ما هو قبل أو بين المضمون والصورة مع كل ما استخلصه كانت منها عن قدرة العقل البشري على تحصيل المعرفة ، فكانت أحكامه وإن بدت ذكية ملهمة مليئة بالشدود أحيانا .

ويرى كونتجود أن نظرية هردو المسماة في الطبيعة تبدو غالبية صريحة لكل مرحلة من مراحل التطور قد جعلت منها الطبيعة تمهيدا للمرحلة التي تليها ، فليست هناك مرحلة ضد غاية في ذاتها ، إلا أن التطور يبلغ مداه في الإنسان لأن الإنسان غاية في ذاته ولأنه يبرز وجوده بحياته المتعللة الفاضلة التي يحياها وما خلعت الطبيعة ترمي من خلق الإنسان إلى خلق كائن « متعلق » فإن الطبيعة البشرية تطور نفسها كقوى روحية كاملة في المستقبل ويبدو الإنسان في هذا صلة بين عالمي العالم الطبيعي أو الكون المادي الذي نشأ منه والعالم الروحي الفير وجوده الأزل في شكل قوانين ثابتة ليس لها كيان مادي وإنما تميز عن وجودها بما تبديه من آياتها .

كما يرى أن هردو قد تركه أن جاء بعده مشكلة هو الذي خللها وهي تبين حقيقة الفرق بين الطبيعة والإنسان : الطبيعة في خصوصها لتكون مطلق والإنسان في وعيه بالثقافات - كما يقول كوت - وهو ما يعني به التاريخ وعده موضوعه هو حياة الإنسان وهي حقيقة تاريخية لأنها عقلية ودوحيه .

ومذا النمط من التفكير التاريخي الذي بدأ بهردو عام ١٧٨٤ قد بلغ غايته في هيجل . وهيجل هو قمة عصره وما زال تأثيره - كما قلنا - ماثلا وساريا في تفكير العصر لا لتفسيره للتاريخ ولا لمنطقه الجدلي ولكن لأنه عند الطريق للمركس وإن سار مركس على نقيضه ليقسم ما يبدو في محاضرات هيجل عن فلسفة التاريخ من عقب وأصالة واكتساب وتضج يفلز فيها التاريخ لأول مرة إلى مسعوى التفكير الفلسفي إلا أنه قياسا على سابقه يتضائل من حيث عقب الفكرة والدوس إلى الأعمق فحيث يتشدد القامة بناء فلسفي للتاريخ لا يقدم لنا تفكيريا فلسفيا وإنما يقدم لنا التاريخ في صورة أقوى يتميز فيها عن الدراسة التجريبية بالنظرة الفلسفية التي يضفيها عليه ، فلم يعد التاريخ على يديه مجرد وقائع تنشبت من سقيقتها ولكنه التاريخ الذي نسمي له وراء العملية والأسباب التي أدت إلى هذه الوقائع بالصورة التي حدثت بها ، وهذا التاريخ الفلسفي كما يراه وهو نفس ما رآه هردو قبله بخمس قرن عاما هو التاريخ المسام للبشرية .

وقد عبر هيجل يحق عن كل من سبقوه ويبدو أنه قد تمثل ببراعة وقدرة فالتفكير آراء هردو والدقة العقلية في كائنته وإن ظل طابعه الخاص متميزا ويزهزم جميعا في

تكامل نظريته التاريخية وكان مثالا للعقلية الألمانية التي غلت الفكر الأوروبي منذ أواخر القرن الثامن عشر وطوال القرن التاسع عشر بغض عن الإنتاج الفني والأدبي والفلسفي يراه المفكر الفرنسي « لين » قوام عصره الفكري فمن عام ١٧٨٠ إلى عام ١٨٣٠ خرجت ألمانيا بأفكار عصرها التاريخي جميعا وأعظم ما تقوم به لتصف قرن وربما لقرن كامل أن تمسجد هذه الأفكار وأن تمتثلها .

وموضوع التاريخ كما يراه هيجل هو الحياة الإنسانية في امتدادها الزمني على الأرض وما يحكم هذه الحياة الإنسانية من عوامل تسوقها وتعلمها أو تخط وتقاتلها وهي عوامل تختلف عن تلك التي تحكم الطبيعة ، فالطبيعة هي حركة دائرية مستمرة ومتكررة والقانون الذي يحكمها ثابت لا يتغير بتكرار حركتها أما الحياة الإنسانية أو التاريخ الإنساني فإن وقائمه لا تتكرر ولا تميد نفسها أبدا وتتحرك على خلاف حركة الطبيعة الدائرية في شكل نمو أو تقدم وكل ما يبدو متكررا هو شيء مختلف عن سابقه بما استحدثت من جديد هو نتيجة الشبرات الماضية .

التاريخ الإنساني تاريخ الفكر

والتاريخ الإنساني تاريخ الفكر فإن المؤرخ لا يتناول الواقعة في حقيقتها المجردة ولكنه يشمل الحوافر والأفكار التي تدلها وتحفظها فالقاية الإنسانية حياة فكرية يدورها العقل وصورتها الخارجية التي تمثلها وقائع الإنسان وحوادثه بما يتعد على المؤرخ فهمها مالم يدركه الأفكار التي تعمق أرواحها فإذا من له أن يدون تاريخ نواع من نوع ما كالنوع بين الأباطرة الرومان والكنائس في مجلس الشيوخ فإن عليه أن يتبين أدناه طرفي النزاع فيها يدور حول النزاع ونظرة كل منهما إليه في الإطارة الفكرية لكل فريق على حدة ولكل فرد من الأفراد اللذين يقترب هيجل بهذه القاعدة التي يقررها من الهيكل العقلي للتاريخ كوقائع تتم عن حوافر واتجاهات فكرية كما يصعد دور المؤرخ في فهمه لتفكير الناس لا معرفة أعمال الناس .

«فالتاريخ كعملية نمو والتاريخ كتاريخ للفكر نمو عمل من أعمال العقل إذا أن الإرادة الإنسانية هي مصدر أعمال الإنسان فهي تفكير الذي يتحول إلى أعمال أو وقائع ، فإذا بدأ التفكير الإنساني بعيدا عن التعلق ، فإن هيجل لا يراه إلا من قبيل الخطأ في إدراكه الفلسفي الخطي يتطلب نمطا معيننا من التفكير ، فالتفكير لا يدور في فراغ وإنما هو تفكير في موقف معين - وما من شخصية تاريخية إلا وتتخذ تفكيرها معينا في موقف معين على هدى العقل وعلى أساس من التعلق ولكن هذا التعلق يتسم بالمحافظة ولا يتجرده منها ، فليس للتعلق الجرد - كما صوره عصر الاستنارة - وجود

حقيقى ، ولا يصح القول بأن انسانا قد تصرف بوحى عاطفته فحسب ، فالحاكم الذى يصدر احكامه بنفسه لتحقيق اطماع خاصة لا نقول أنه اخذ هذا الموقف بمول من الملل او ان العاطفة وحدها هى التى سيطرت عليه فى انخلاءه ..

والتاريخ الانسانى لا يعرض نفسه كمشهد للملاحظة الانسانية اذ انه يخضع لسفطان العقل والعقل هو الذى يسخر العاطفة لتحقيق مآربه .

ومكر العقل - كما يسميه - ما هو الا أداة لخداع الملاحظة لتكون فى خدمته وهذا العقل ليس هو العقل الطبيعى كما صورده عصر الاستنارة واعتقده كانت وليس هو العقل الالهى كما صورده الاتجاه الدينى للصور الوسطى وانما هو العقل الانسانى واحداث التاريخ ليست من صنع هذا العقل الطبيعى ولا من صنع الله وانما هى صنع العقل الانسانى ومعه الى الابدادة الانسانية المتقلبة والملاقة بين العقل والعاطفة ليست علاقة بين الله او الطبيعة التى تتسم بالعقل وبين الانسان الذى يتسم بالملاحظة ولكنها علاقة بين العقل الانسانى والعاطفة الانسانية .

وما دام التاريخ الفلسفى هو تاريخ الفكر ويصنع بذلك من مراحل التطور للعقل ذاته فانه مما يطغى للعقل للانتقال من مرحلة تاريخية الى اخرى ما هو الا انتقال من مرحلة منطقية الى اخرى تطرد فى سياق الزمان وما احداث التاريخ الا نسق منطقي تتسق فى ترتيبها وتسلسلها ما سبق منها وما لحق مع السياق الزمنى فى حتمية لا تستند الى الواقع التجريبي بقدر ما تستند الى الاستدلال العقلي بعيدا من التجربة وبمعزل عنها تبدو فيها الضرورة المنطقية سائدة مسيطرة وكان معرفتنا بها مما يستند الى الاستنباط العقلي بمول من التجربة ولا يستند الى الاستدواء العلمى على ضوء التجربة وهو ما تودى فيه فطنته من خطأ حين استند فى المعرفة التاريخية الى الاستنباط العقلي الجرد فسد البرهان التجريبي وتردى فيه على التلبس منه اصحاب المذهب الوهمى حين التمسوا المعرفة التاريخية فى التجربة وحدها الا ان هيجل ساد على نهج كانت فى التفرقة بين معرفة تقوم على الاستنباط العقلي الجرد بمول من التجربة ومعرفة تقوم على التفكير الجرد وقال بان المعرفة التاريخية تقوم على التفكير الجرد فالتاريخ ما هو الا وقائع تؤلف الاطار الخارجى للتفكير اما الافكار التى تكمن وراءها وليست الوقائع ذاتها هى التى تؤلف نسقا من الدولوات الجردة فى منطق محكم سديد . فاذا نظرنا الى الوقائع وحدها دون الافكار التى تكمن وراءها كن نجد اننا للتحمية المنطقية التى تربط بين واحدة واخرى هى فى اطارها الخارجى مجرد وقائع ترتبط بالزمان والمكان ولا شئ سواهما ولكنها فى ذاتها ومكونها الدخلى افكار تتسق مع بعضها فى علاقة منطقية محكمة .

يرى هيجل ان المؤرخ اذ يبدأ بالنهاج التجريبي -

وعليه ان يبدأ به - فالتثبت من حقيقة الوقائع بالرجوع الى المصادر التاريخية المديدة ولكن عليه ان ينفذ الى موارد هذه الوقائع الحقيقية ويتطلع الى مكوناتها الداخلى ليخبرنا عن ماهيتها ولا محل للاعتراض بأنها تبدو مختلفة فى خارجها عنها فى داخلها .

وقد يبدو هذا كله بياناً لتوعية التاريخ العلمى كما يراه هيجل لا يفسح عن الطريقة التى عرض بها فكره فى التاريخ وهى التى تناولها فى المحاضرات فالتاريخ اما مشاهد يراها المؤرخ فيقبلها كما هى وحين يقوم بقبلها فانه يحملها الى عالم القصور العقل ويتحول بذلك من اطاره الخارجى الى اطاره الداخلى وهو تصور عقلى كما يستوى الشاعر من الصور المادية التى يتقبل بها صوراً ذهنية ، ويضرب مثلا لهذا النوع من التاريخ ، ما كتبه « هيرودوت وليوسيد » وفيه تبدو المشاهد كما حدثت فى الواقع دون تفكير فيها ومن هذا القبيل المذكرات التى يكتبها رجال بايزون ومما تكن ضالة اهتماماتهم فان المعلومات التى يقدمونها للتاريخ تكشف بعض غشوشه وتجلو جانباً من غولاهى . وهذا هو التاريخ الاصل كما يسميه هيجل ، واما تاريخ لا يلق المؤرخ عند احداث عصره وما شهدته بنفسه وانما يمرض لتاريخ امة من الامم او عصر من العصور ليؤلف بجمع المادة التاريخية وتصنيفها وتبدو فى هذا النوع من التاريخ طريقة المؤرخ واسلوبه فى عرض الوقائع وتفسيره لبواعثها فكل مؤرخ طامح الخاص به . وهذا التاريخ هو التاريخ النظرى كما يسميه وهو قريب من التاريخ الاصل حين يصبح مرفساً لحوليات كاملة او رواية لاجداث خلت يبرز فيها الماضى وكأنه بحث حيا الا ان المؤرخ او الراوية لا يتمثل روح العصر الذى يؤرخ له فيبدو متأثراً بالفكر عصره الذى يؤرخ له فيبدو متأثراً بالفكر عصره اكثر مما يبدو متأثراً بالحقيقة التاريخية فلا يتحرج و لىلى و مثلاً من ان يسوق على لسان ابطاله روماً او قوادحاً خطابه واكوالاً شبيبة بما كان يلقى فى عصره . ويصف للماركو كما لو كان من شهودها ولكن وصفه ليسا يصدق على أية معركة فى أى عصر من العصور ..

وقد يتجه فى هيدا الطرب من التاريخ النظرى الى استخلاص المعبرة والمظة من احداث الماضي ، يتحول فيها التاريخ الى عاقل تسانق للأطفال اكثر منها نبراسا للقدرة والحكم ، الى عاقل لا تتعلم من التاريخ فكل عمر ظروفه التى تتحكم فيه وتسوقه ، وليس هناك اكثر سطحية من الاستشهاد بالماضى على الحاضر ، ويبدو هيجل فى هذا الاتجاه ممعنا فى التجريد . فان فى الحاضر ولا شك نسمة من الماضي تزحمه بانفسها وان كما تتفق معه فى ان الماضي مهما كان تأثيره على الحاضر فى سياقه الزمنى فان تأثيره على اللاحق على المسرح او على شخص الحاضر يبدو شبيلا حين تبدو عظات المؤرخ مبددة يؤثر التاريخ، عليها رواية الاحداث والمصادر .

ومن التاريخ النظرى ما يطلق عليه هيجل « التاريخ
البدى » ويقت فيه المؤرخ على فحص المصادر وتحصيلها
للوصول الى حقيقتها * ويقترب بهذا من المنهج الوضعى
للتاريخ فى التحقق من الوقائع أولا ثم استخلاص النتائج
منها بعد ذلك وهو المنهج الذى جعل من الوقائع تمويذة
للتاريخ *

التاريخ حركة عقلية واعية

وهذه الامثلة فى الكتابة التاريخية طرائق مختلفة
للتناول التاريخ وهى جد مختلفة عن فلسفة التاريخ حيث تقبل
على التاريخ فتدبره ونجبل الفكر فيه لستهدى حوافزه
وتكونه وحركته فى تدبرها وسمودها فالفكر هو السمة
التي تميز الانسان على غيره من المخلوقات وهو تصور
العقل فى تأملنا الفلسفى للتاريخ فالمثل هو المحرك الأول
للوqائع وهو الجوهر واللامتناهى والروح الكامن وراء الظواهر
فى وعيه بذاته وبه يبدو التاريخ منطقيا فى ذاته ومعقولا فى
تصوره ومفهوما لمن يقرأه فليس التاريخ حركة عشوائية
وانما هو حركة واعية عقلية وطبيعية يقوم فيها المنطق
باستقراء العلاقات الصورية لقصور العقل الخالص * هذا
القصور الذى يعد مثالا للواقع فى تلبسته لا فى جزئياته
المبعثرة او فئاته المتناثر *



ولد يلق تارىء هيجل فى بعض اللىس فى تحديد
معانى الالفاظ فكلمة Gist ترجمت الى الانجليزية
بكلمة mind والى العربية بكلمة « عقل » فى
حين ان السياق لا يؤدى بها الى هذا المعنى كما تؤديه كلمة
« روح » فكلمة عقل – كما تقول الموسوعة الانجليزية
المختصرة للفلسفة – كلمة مضللة فى كتابه « ظواهر الروح »
بما لها من مضمون يتصل بالمعرفة واكثر ايعاء منها كلمة
« الروح » وهى التى تبدأ فى الظهور المتزايد خلال الاجزاء
الاخيرة من الكتاب وكما تبدو كلمة الضرورة necessity
مطبسة بالتحسية أو الجبرية – وترجمت بهذا المعنى الى
العربية – فى حين انه يستخدمها مرادفة لكلمة طبيعى ومقابلة
لكلمة جزائى أو عشوائى *

واذا يقول ان التاريخ فى صورته الفلسفية حركة
عقلية فانه يعنى الروح التى تحرك مجرى التاريخ * بل ان
كتاباه « ظواهر الروح » ليس الا قصة تكوين الروح * وان
بدا محيرا فيما يعنيه بها * فماذا يقصد « وروح من تكون ؟
الها تبدو احيانا وكأنه يعنى بها الروح الانسانية ويطرد
به السياق على هذا المعنى وفى سياق آخر وكأنه يعنى بها
« الله » ولكنه الله كما يراه هو لا كما يراه رجال اللاهوت
المسيحي وان كان يثخن على المسيحية « لادراكها ان الله هو

قد عمل على دعم سلطانه وتوطيد سلطته ومكنته انتصاراته الطبيعية من السيطرة التي يتشدها تتحول الى حاكم اوتوقراطي مستبد فقد كان مصر مهيأ لقبول هذا التحول في نظام الحكم وحقق قصر من خلال سعيه وراء أهواؤه ومجده الشخصي ما يشده عصره وتعبو اليه مشيتته وكان السبل الذي قام به عمرا عن روح عصره .

وليصر وأمثاله من أبطال التاريخ وإن كانوا لا يدركون الفكرة العامة التي تسفرهم لمشيئته ، إلا أنهم كانوا يدركون بحق مطالب عصرهم ويعملون على تحقيقها ، فإذا ما انتهت رسالتهم انتهى وجودهم في الحياة وانتهت الحاجة الى وجودهم فيبقى بعضهم في صباه كالإسكندر المقدوني أو يقتل بقتل صبيها أو ينفي الى سالت هيلين كنباليون .

إلا أن الفكرة أو الفرح النابتة في الأعصاب لا تنفصل قط عن العاطفة ولا تنحصر من الهوى والميل في نوما وتقدمها وإن ظلت كاملة لا تتأثر بوسائل الدفع والجذب ولكنها وهي كاملة لا تبتغي توتر على الوظائف والميول والأهواء وتحفزها وتنشدها وتقدمها الى تحقيق غاياتها البعيدة مصحبة في سبيلها بكل ما يوقها أو يحول دون تقدمها .

وحين سخر الفكرة أو الروح - أو العقل كما يعينها - العاطفة لتحقيق غاياتها فإن ذلك ما يسميه « **مكي العقل** » الذي يسخر كل قوى الغريزة مضجعا بكل من يوق غاياته من الناس لهم أداته ليلوغ مراميه البعيدة ، ومكر العقل مهما شبط أو نيبا عس يريده الناس أو انتهكت في عرله أفراد الناس وحظوظهم فأصاب الخير أشرارهم وأصاب الشر خيائهم فإنه يحقق خلال حركة التاريخ الخير في مضونه الأخير ولي غاياته البعيدة ، وهو دائما يشف من خلال التفاعل بين الخير والشر عن حقيقة الحرية والعدالة كما ترغضا الروح العامة لمن اليسر أن تفكر الخطأ في حياة الأفراد والأمم ولكن من اليسر أن يتبينوا المرعى الأخير .

وقد لا يدرك الشباب حقيقة الأشياء فينبغون التلهم ويلجئون في الثورة فإذا تفتحت بهم السن غلب عليهم الاعتدال وليس مصدره الرضا والقناعة ولكن مصدره الفصح والتجربة وصحة الحكم على الأشياء فمن خلال الخبرة والتجربة يتعلم الإنسان مع تقدم السن كيف يفرق بين ما هو عارض وما هو جوهري أما الفلاسفة وسدسم الذين يدركون أن العقل العام ليس وهما من الأهواها وإنما هو فكرة حيوية قوية يذ السور ملتزما غاياته العليا في التاريخ الإنساني ، ومهمة الفيلسوف أن يعرف مسيرة التاريخ ونخطه وغاياته من خلال الفكرة العليا التي تقوده وتحدده .

ويستشهد هيجل على دعواه بما جاء على لسان سوفوكليس في مسرحية « **انتيجون** » من أن « **الأوامر الإلهية** »

الروح ، وأن الله أصبح إنسانا ، ولكنها في « **فلسفة التاريخ** » يخص بها التاريخ العام للإنسان - ويجري مجرى مردود في ذلك يقول أن التاريخ هو تاريخ تطور الإنسانية ونموها مثلا في وعيها للحرية وتحقيقها لها فيقول « **إن الحرية هي الحقيقة الوحيدة للروح في وعيها بذاتها فليس لها وجود خارج ذاتها ، لوجودها في داخلها وضمن ذاتها وهو وجود مكثف بذاته قادر على إبراز مكنونه بما نه من قوة يعبر عنها على صفحة التاريخ** » .

ويستعرض هيجل صور الحرية في التاريخ فإرها في أمم الشرق ممثلة في فرد واحد هو الملك ، له الحرية وحده ويفرض على غيره الطغيان والعبودية وهما القانون الحاكم المسيطر وعرف اليونان والرومان الحرية ولكنهم قصرها على فئة دون أخرى فلم تكتمل عندهم وإنما اكتملت في الشعب الألماني الذي عرف تحت تأثير المسيحية أن الحرية للناس جميعا وأنها جوهر الروح ، وإن حال الجهل دون تحقيقها .

ولكن كيف تحقق الحرية ذاتها ؟

يقول هيجل أن الإجابة على هذا السؤال تقتضي الرجوع الى صفحات التاريخ وسيرى من النظرة الأولى أن الحاجة هي الحافز الذي يقف وراء أعمال الناس وأصايلهم وإن الوظائف والأهوال والميول هي التي تحركهم اليه ومن هذه الحوافز ما هو غير سي كريم فإذا أصابنا النظر وجدنا حوافز الخير قليلة نادرة بينما تغطي الأهواء والميول والشهوات قلا تقيم رزبا للأخلاق والقانون ولا تأبه للعدالة ومن هذا تستمد قوتها إذ أنها أقرب الى طبيعة الإنسان وتؤثر به وتحظه أكثر مما تؤثر فيه وتحظه النظم الوضعية التي تحاول ردعه وكبح شره ، وقد يملأنا ذلك بالأسى والحسرة ولا نجد منه فرارا إلا الاستسلام له والتسليم به وأنه قدر محتوم لا يرد .

ويستسأل هيجل قائلا : إذا كان التاريخ محرابا قربانه السلطة والحكمة والفضيلة فما هي الناية من وراء هذه التضحيات ؟ ويحيي بأن الحاجة هي التي تحرك الفكرة ويبدوها تبدو الفكرة عديدة الأثر مسبوبة للقوى ودان العاطفة والميل والهوى هي التي تحرك الحاجة وتقدمها فليس للإنسان من حافظ إلا عواطفه وميوله وهواه وما من عمل جليل من أعمال التاريخ إلا وكان الحافز اليه الهوى والعاطفة والميل الشخصي ، ولكن الناس إذ يحققون ما تصبو اليه لغرضهم ، فإنهم في نفس الوقت يقيمون بناء المجتمع ويحققون العدل والنظام ، دون أن يشعروا بذلك أو يراودهم التفكير فيه لهم يحققون أشياء لا تطر لهم على بال أو يتناولوها تفكيرهم ، وحتى يمر البطل أو العظيم عن روح عصره فإن أهواؤه وميوله تحصل على السبل الذي يحقق له ما يصبو اليه ويكون هذا العمل الذي يقوم به متسقا مع روح عصره ومسيره عنه فيقبله الناس ويستجيبون له فإذا كان يوليوس قيصر

المقدمة **أزلية أبدية فهي ليست وليدة اليوم ولا ربيبة المستقبل**
 فقانون الأخلاق ليس شيئاً عارضاً وإنما هو جوهرى ومعمول،
 وغاية الدولة أن تبقى على كل ما هو جوهرى من عمل
 الإنسان وتبره ، وعن طريق الدولة تتحقق الحرية والمدالة ،
 ويقتدر ما للحرية والمدالة من قداسة الروح الإنسانى بقدر
 ما للدولة من هذه القداسة ، تشمل قداسة الفكرة فى عالمنا
 'الدينوى ومن خلالها يبدو التاريخ متسقاً فى مسيره منسجماً
 مع غايته المرسومة ، فالإرادة التى تدعى للقانون وتضع
 له فى الإرادة الحرة لأنها فى طاعتها للقانون إنما تطيع ذاتها
 وتحقق حريتها واستقلالها وبقيام الدولة تتواري القرون بين
 الحرية والضرورة وتتسقى فى ظلها الإرادة العامة والإرادة
 الخاصة فليس الإنسان حراً بطبيعته وإن كان يملك القدرة
 على أن يكون حراً إذا طوع ذاته لهذه القدرة وناسها ، فإذا
 قيل إن الإنسان حر بطبيعته فإن ذلك لا يعنى أن هذه الحرية
 مطلقة لا تحدّها عوائق أو تقوم دونها سدود ، فالتاريخ
 لا يعرف تلك الحرية المطلقة حتى فى حياة البداوة فإن
 ما تنسب به تلك الحياة البدائية من الصلف والغرابة ما يحد
 من حرية الإنسان فإذا قامت الدولة فإن قيامها يشهد بتنظيم
 الجرية فى إطار اجتماعى يكتسب نوازح الشر وطمأن الهوى
 وغرابة الغرائز فالقانون والآداب الدامة هى قوام للمسئل
 الأعلى للحرية ولا يناقض الحرية أن تكبح النوازح الشريرة
 فإن كبحها وقمعها سياج ووقاء للحرية التى تتحقق فى ظل
 الدولة والمجتمع .

غاية فلسفة التاريخ

ولا يبدأ التاريخ مسيرته الكبرى فى رأى هيجل
 الا بظهور النزعة العقلية وتأثيرها فى سبب الحياة الدينية
 حيث يخلق العقل وجوده فى الوعى والإرادة والعمل أما حياة
 النجملة فليست مسرماً للتاريخ ولا موضوعاً لتأوله ، وما
 الحرية الا التمسك بكل ما هو جوهرى لقيامها كالقانون
 والمدالة ، وقد تبلغ الأمم درجة من التقدم والثقافة ولكنها
 لا تلج محراب التاريخ لأنها لم تحقق الحرية وقد بلغ المجتمع
 الهندى غاية رغبة من الثقافة ينع منها تراثها الزاخر فى
 الآداب والغرائز والشرائع ما يؤهلها للوقوف فى حلبة
 التاريخ، الا أنها وقفت دونه فلم تلج له لأن نظام الطبقات الذى
 تدبر به ويمسود حياتها الاجتماعية يقاتل بين الناس فى
 الحقوق والامتيازات ويودى بالمدالة ولا يحقق الحرية التى
 تلج بها محراب التاريخ إذ لا يلجها من الأمم الا تلك التى
 تعرف موازين الحرية والمدالة فى إطار من التنظيم السياسى
 للدولة، فالتاريخ العام يصنع عن تقدم القوى بالحرية وتحقيقها
 ويعبر هذا التقدم على مراحل كل مرحلة منها تسود على
 ما قبلها فيزداد الوعى بالحرية بهذا التقدم غنى وفرا، وجلاء
 مما يتمثل ضمير الأمة القومى وتسفر عنه آدابها وأخلاقيها
 وولائيتها وديانتها ونظمها السياسية .

ويسمى التاريخ الانسانى على خلق الفرد وخبره
 وأرادته وما يستتبع لحياهه فلكل منها حد من الثواب والمقرب
 لأن الغاية المطلقة تعمل على كل ذلك فقد تبدو البواصت النبيلة
 وإن عاقت الفكرة عن التقدم أسمى أخلاقياً من البرازت
 الشريرة التى تتحول آثارها للمعرة الى وسائل تمنح الفكرة
 على تحقيق مرماها البعيد .

فالمعلم فى التاريخ يسوغ شروهم وطمانيهم الغايات
 البعيدة التى مسخرتهم الفكرة لها وإن ظلت محجوبة عنهم
 وعليها ألا تجعل مما هو أخلاقى متناقضاً مع الأعمال التاريخية
 وغاياتها البعيدة ومراميها الخفية على مسرح الحياة الدنيا فإن
 ما يسجله التاريخ هو الجهد الدائب المستمر الذى تقوم به
 روح الجعاعة وهى التى تضع الموازين فى النهاية للأخلاقيات
 والأخلاقيات أما تسخير الروح للأفراد فى الواقع الخارجى
 فمما يترك للتاريخ الخاص .

وليس لنا أن نأسى على الماضي المدارس مهما بلغ من
 نصيب ازدهار فإن كل ما هو دارس يعمل فى طياته حياة
 جديدة فكأن الموت قد ينميت من الحياة فن الحياة قد
 تنميت من الموت وهو أسمى ما وصل اليه الفكر الشرقى فى
 المعرفة الميتافيزيقية ، فالحركة هى جوهر الروح وبها تتحقق
 وجودها وتصبح موضوعاً لذاتها ، ولكل أمة روحها التى تبدو
 فى عيادتها ونظمها وقوانينها ووقائعها التى تسوغ تاريخها
 وهى روح مثالية أو واقعية وكلاهما يختلف فى الآخر فى
 الروح المثالى تترك الأمة ذاتها وتلك فى نفسها كما يبدو
 فى تراثها الفكرى والفلسفى وفى الروح الواقعى تستبين
 الأمة والها من خلال الأعمال التى تقوم بها أو يقوم بها
 قادتها فى تمييزهم عن أربابها .

ويرجع هيجل الى أحداث التاريخ البائتاً لرايه وإن
 قيدها بمدلوله الفلسفى للتاريخ وهو مدلول لا نسايره لى
 كله ولا لردفيعه فى جزئياته فقد جاء بنظره للمعركة التاريخية
 قد تبدو قريبة من الواقع وقد تسمو عليه وتخطئه ولكنها
 فى الحالتين بقدر ما تحمل من الشطط فإن فيها الكثير من
 النظر الصائب وإن كان يرى أن يزوغ المادية التاريخية
 وتفسيرها للتاريخ قد جعل هيجل طالياً على السطح مستوي
 عليه كلما قرعنا بالتفسير المادى بالتفسير المثالى للتاريخ فى
 جانبى المصلحة يثق هيجل وماركس على طرفى يقضى فإذا
 كانت للماركسية قد تحولت الى ديانة اجتماعية فإن الخارجين
 عليها لا ينجون ملاذا غير هيجل للحد منها وكبح جماحها
 وإن كنا كمؤرخين أو كفلاسفة للتاريخ لا نسايرها كلية
 ولا نرفضها كلية فإذا تأينا عن الجدول ومنطق الديالكتيك
 الذى اتخذه كل منها على طريقته سبيلاً للتدليل على صحة
 مدلوله ولانا بالمعركة التاريخية فإن علينا أن نعرف
 ما لهيجل وما عليه .

الغاية التي يرمى إليها هيجل من فلسفة التاريخ هي فهم التاريخ وهي عاية جميع الفلاسفة الذين ولجوا ميدان البحث في المعرفة التاريخية وتامل الواقع التاريخي وقد أثار هيجل التاريخ إلا ما كان من مدى العقل ووجيه فالام التي لا تقي العدالة ولا تقيم لها قانونا يحميها لا تعرف الحرية ولا تدركها وهي بذلك لا تلغ معراب التاريخ كما يراه تاريخا لروح الإنساني فحسب ، فلذا أثيرا على الأمم البدائية تاريخها فلانها لم تغلف ما ينم عنها ولم تترك من الآثار ما يروي أو يشع ال وجودها والتاريخ لا ينشأ وجود أحداث ، فلذا ثبت وجودها فإن عليه أن يعرف لها ويتناولها وليس له أن ينكرها أو يرفضها بحجة انه تاريخ لا يفسح للفصل ولا تحفل وقائه لسوى عاقلة فكرة وقد يرى مع « برتاند رسل » أن العقل الإنساني قد اكتمل منذ « بعد يرجع ال مئات الآلاف من السنين ولم يطرأ عليه نمو بعد ذلك وما الحياة الا صودة لتجارب هذا العقل في خبراته التراكمية وقد تمتد روح الجماعة أماما من السنين قبل أن تطف حرافل صفة التاريخ لانها لم تترك للتاريخ ما يرويه عنها لتتس قدراتها لا لتتس في عقلها ووعيها ولكنها تركت من روحها ومن وقائع عاصيها ما ترك أثره بارزا على صفحة حاضرنا فيما من شك في أن الولد الحديث للدولة هو وليد الولد القديم للجماعة في المجتمع البدائي بل أن ما يحكم الولد القديم للجماعة من خوف الطمو الخارجي هو نفس ما يحكم الولد الحديث للدولة وهو الخوف أيضا من العدو الخارجي والحروب التي كانت تستهدف الإبادة في المجتمعات الانثاوية هي لخروب التي تصب دلى ايدها اعدائها في المجتمعات التاريخية وما كان الآاء القليلين الذين على نجاحاكي وهو وشيحا « لا من قبيل الإبادة الشاملة مهما بررها منطق السياسة » فالتاريخ لا يعرف غير الواقع الذي حدث ما ثبت وقوعه ولا يعنيه أن يكون واقعا لا عقليا . فلذا كان هيجل قد حصر وقائع التاريخ فيما هو على فحسب فهد كوض في الحقيقة صرح التاريخ في واقعه الحقيقي فلذا كان التاريخ كما يراه هو تاريخ الانسانية أو الروح الإنساني مثلا في الحرية وأنكر أن يكون للصين أو لكهنة تاريخ بهذا المعنى فقد اعترف للدولة البروسية وهي دولة اوتوقراطية تمثل في وقتها رعية النظام السياسي بالها هي الدولة التي تمثل روح الإنسان وتمثل فيها الحرية وقد اتهم خصوم هيجل تشييعه للدولة البروسية بأنه من قبيل الاتفاق وعده نقاده تملقا للدولة كما عدوه انتاجا رجييا .

وقد حرر هيجل التاريخ من فكرة البطل ومن نظرية « الرجل العظيم » وهي النظرية التي بقيت حتى القرن التاسع عشر شائعة ، لدرأ أن موكب التاريخ الحالل تشدد أحداثها اليها شدا عتيقا ولا يستطيع منها لكأنا ، وكان البطل هو الصانع الوحيد للتاريخ فلا يراه سيق أبطال كما رآه « بلوتارك » قديما و « كارليل » حديثا فطما التاريخ وأبطاله كما يراهم ليسوا سوى أداة لتنفيذ روح الإنسان

والتمبير من ارادة العمر كما حرره من فكرة الدولة « التاريخية » بمعنى أن التاريخ يبيد نفسه فمسيرة التاريخ تطرد قدما الى الأمام ولا تعود الى تكرار نفسها في حركة دائرية وما يهيو مكررا ليس في الواقع كذلك لكل واقعة وإن شابهت سابقة لها فإن فيها شيئا جديدا يختلف تماما عما حدث من قبل ففي الواقعة الجديدة خبرة جديد لم تكن للواقعة السابقة ويقد ما ترك هيجل من تأثير في عصره وفين جاءوا بعده بقدر ما كانت نظرياته محمورا للجدل ونهيا للنقد العنيف أو التجريح السافر ، قليل مثلا أنه لم يشف جديدا ألى فلسفة التاريخ أكثر مما أضاف كانت وأنه لم يغم يشه أكثر من تنمية فكرة كانت حزينة بنوع من الجدل المنطقي تجعلها أكثر عمقا أن فلسفته وفلسفة غيره من الفلاسفة التاملين ليست سوى محاولة لفهم التاريخ اطاره الخارجي — كما يقول « هنتز كروشه » وهو مالا يقبله مؤرخ الوقائع وأن عد مؤرخو الوقائع فلسفة التاريخ محاولة طائشة للرفق نطية معينة على المجرى العقل للوقائع فليس التعلق الذي ينشده هؤلاء المؤرخون من قبيل التعلق الذي تدعيه فلسفة التاريخ أو يدعيه هيجل في تفسيره للتاريخ .

ويترعى « . ه . وولش » أن هيجل قد كتب بهذا الانتماء فقد كان « توافا للتفرقة بين بذاته لفلسفة التاريخ وبين ما يقوم مؤرخو الوقائع من الببات الواقعية في السامعي وبالتالي فله سرفس الاتهام بغرض نمط قبلي للمجى العقل للوقائع فالأ أن لكل من العناصر القبلية والتجريبية مكانا وليس لأيهما أن يصل محل الآخر فلذا كان هيجل وأهرايه من الفلاسفة التاملين قد أرادوا من جعل التاريخ متعلقا أن يتضمن عنصرا اخلاقي فلا نخرج من تأمل الوقائع التاريخية ساحطين فانه مما لا يعنى به مؤرخ الوقائع أو يهو في نظره انصافا للحقيقة بينما يراه هيجل مه يهجل عنه مؤرخ الوقائع الذي لا يستطيع أن يفقه ال ما وراء الظواهر وانما يرى التاريخ حركة على مستوى الإدراك العقل للواقعة .

ولا يقف مؤرخ الوقائع هذا الموقف وحده من هيجل فان من فلاسفة التاريخ « كيندركروث » من يرى ان لفلسفة هيجل في التاريخ خطا فادج إذ خلط بين شيئين مختلفين تماما هما : التناقض والتمييز فلذا كانت المدلولات التجريدية ما يفسح للتناقض فيقال هذا حسن وذلك سي. وهذا صادق وذلك كاذب وتخضع للتمييز الدقيق بين مدلول آخر هو التقيض لها فان بقاء الفكرة المجردة الأولى رهن بما تنيره من تقيض تغلف عليه فان الوجود المادى التي تصدق عليها هذه المدلولات المجردة لا ترتبط ببعضها عن طسرى التناقض المنطقي وانما العلاقة بينها علاقة تفرقة وتمييز ولا تخضع بذلك للمنطق الجنل فلا محل للجدل في جهود يقوم بها اللايون على مسح التاريخ أو لالاسول التي تقوم الحضارات التاريخية .

التجربة القديمة تؤدي إلى تجربة جديدة لا نتيب من مالها قبل أن تقع ولكنها حين تقع نستطيع أن نلاحظ الأمر الذي أدى إليها والذي يربطها بالتجربة السابقة وهذا ما نعتبر منه بالأساس التاريخي « فالتاريخ يتكون في الواقع من تلك الجزئيات التي نسمي كل منها حدثاً تاريخياً وهذا الجزئي هو الذي يتأني لنا أن نحدد امتداده الزمني ، أما الكل فإنه يسبح مع الزمن في لا نهائية مطلقة ومع ذلك فإنه يتحدد بالحاضر الذي نعيشه إلا أن الظواهر هذا الحاضر يدفعه إلى عالم الماضي بينما يمتد التاريخ في حدود الزمن ويضيء معه قدما إلى ما لا نهاية » . أما أن الحاضر هو الصورة الحالية التي ليس بعدها تقدم فما أكثره على هيجل نقاده ومشايروهم على السواء فبينما يرى أن الماضي عملية تطور مستمرة فإنه ينكرها على المستقبل انكاراً غير مناسب – كما يقول أدوارد كار – فالتاريخ ما هو إلا تأليف للماضي والمستقبل معاً وإن لم يكن هذا حق المؤرخ في التنبؤ بالمستقبل .

وقصر هيجل التاريخ على الجانب السياسي وحسبنا حذر كانت في ذلك إلا أن كانت كان لديه ما يبرر اتجاهه حين فرق بين ظواهر المادة وجوهرها فأنشأ على ما يرى من قبيل المظاهر بوصفها أحداثاً تتسلسل في إطار الزمن يقف منها المؤرخ موقف المتفرج – كما يقول كولنجود – أما ما يصدر من الإنسان من أفعال بوصفها جوهرية فإنه يمدحها أعمالاً أخلاقية وما دامت هذه الأعمال التي تعد أعمالاً أخلاقية من قبيل الجوهر فأنها تتحول إلى أعمال سياسية متى أصبحت ظاهرة مادية وليست من قبيل «الجوهر» وعلى ذلك فلا ينصرف التاريخ عنده لغير السياسة بينما إذ رفض هيجل التفرقة بين الظاهرة والجوهر فإنه قد رفض ضمناً فكرة أن التاريخ هو تاريخ سياسي فيتردى في اللطاف ويتناقض مع نفسه حين يرى أن التاريخ السياسي هو التاريخ بكافة فروعها وهو ما تردى فيه ماركس بدوره حين أخذ التاريخ من جانب الاقتصادى كما أخذ هيجل من جانبه السياسي كما لو كانتا جساماً للمثل الإنساني في كليته وإطلاقه ..»

حسين فوزي النجار

ويرى كولنجود أن « كروتشي » لم يفلح إلى مسيم المشكلة فأننا حين نتكلم عن التاريخ لا ينبغي لنا أن استخدام الفاظ كالنقص والتناقص أو تتناول قضية تجميع بين قضيتين أو تفرق بينهما فلا يجدد بنا أن تقول أن الحرية والاستبداد نظريتان سياسيتان متناقضتان وإنما نقول أنهما مختلفتان لا أكثر ولا أقل وليس لنا أن نتحدث عن تناقض ولكن عن اختلاف إذا عرضنا لأحداث التاريخ الخارجية فإذا عرضنا للأفكار الداخلية التي تكمن وراء هذه الأحداث فلا مدي لنا عن استخدام لغة الجدل وما أخذ نقاد هيجل عليه قوله بأن التاريخ ينتهي في الحاضر وإن هذا الحاضر هو الصورة الحالية لحركة التاريخ فينكر أي تقدم يمكن أن تدركه البشرية ويورد – كما يقول كولنجود – تبريراً فلسفياً زائفاً أية سياسة قاسية غير مستتيرة تبقى على الحاضر دون تغيير .

التاريخ والواقع الحاضر

ويبدو قوله أن التاريخ يقف عند الحاضر موضع نظر لا نرفضه ولا نقبله فالمؤرخ لا يعرف وليس له أن يتمكن بما يمكن أن يقع في المستقبل ولا حال دون وقوعها إلا أن للماضي أثره على المستقبل فإن الحدث التاريخي – كما قلنا في كتابي التاريخ والسير – حتى وإن لم يستكمل حدوده فإنه على الأقل يترك أثراً ما لا نستطيع أن نحدده ولكننا لا ننكر وجوده فهل كنا نستطيع أن نقول أن الحرب العالمية الأولى قد تركت أثراً لا بد وأن تنتج عنه حرب عالمية ثانية . أننا لا نستطيع أن نقول ذلك فإن فيه جزءاً يوقوع حرب عالمية ثانية ولكننا نستطيع أن نقول أن الحرب العالمية الأولى لم تحل المشكلة التي قامت بسببها وإنما خلعت أثراً يهدد السلام ، هذا ما يمكن لنا أن نقوله ولكننا لا نستطيع أن نتنبأ بوقوع تلك الحرب أو تحديد موعدتها ولكنها حين وقعت أصبحت في قدرتنا أن نربط بين الآن والنتيجة ونقول أن أخطاء معاهدة فرساي كانت سبباً في قيام الحرب العالمية الثانية هذا لأن الصورة قد تحدثت تماماً ٠٠٠٠ فالحدث التاريخي يمكن أن يمتد ويمتد إلى عملاً نهاية ما دامت

هيجل

وفلسفته الجمالية

د . أميرة هاشمي ططر

تميزت الاستيقاظ في القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر بأنها قد حاولت تفسير الفن من خلال مناقشة الفلاسفة للجمال فكانت في اتجاهها العام اقرب الى مذاهب الاغريق الذين وضعوا مشكلة الجمال في كلب فلسفتهم الميتافيزيقية .

وكان اقرب فلاسفة هذا العصر الى روح استيقاظ الاغريق هو الفيلسوف الالمانى ج . و . هيجل ١٧٧٠ - ١٨٣١ الذى اثار في فلسفته الجمالية قضايا ومشكلات كان لها في عصره الذى ماح بكافة التيارات الفكرية والفنية صداها الكبير خاصة عند اتباع الحركة الرومانطيقية . وما زال لهذه الفلسفة تأثيرها الواضح على عصرنا هذا حتى أصبحت العناية بفهم فلسفته ضرورة لفهم التيارات العصرية لا في الدراسات الفلسفية والجمالية وحدها بل في الدراسات الاجتماعية والتاريخية بل وعند علماء الانثروبولوجيا الحضارية والقانون والسياسة والاقتصاد .

معالم فلسفته الجمالية

وقبل ان نتبع اثر هذه الفلسفة على فكرنا الحاضر يجدر أن نوضح أهم معالم هذه الفلسفة الجمالية الحصبة التي اودعها هيجل زبدة فكره

● الفن أحد مظاهر ثلاث تدرك بها الروح ذاتها ، شأنه في ذلك شأن الدين والفلسفة ، لكل منهم جذوره في التجربة الإنسانية .



هيجل

ولنرجع الى المرجع الرئيسى لفلسفة الجمال عند هيجل فنجد أنها لم تنشر الا عام ١٨٣٥ بعد وفاته وقد جمعت مادتها من محاضرات هيجل فى جامعة برلين ما بين أعوام ١٨١٨ و ١٨٢٩ . وقد ترجمت الى الفرنسية مرتين الاولى لبينار فى خمسة أجزاء . والثانية لـ مـ سـ . جانكليفتش فى أربعة أجزاء عام ١٩٤٤ نشرة إوبين .

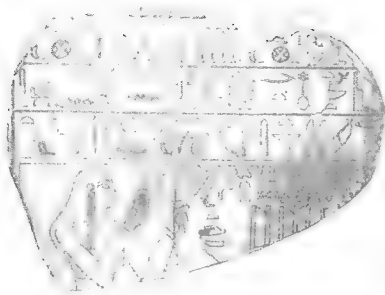
أنماط الفن

وقد سلك هيجل فى دراسته لعلم الجمال بالبحث أولا فى الفكرة l'idée والمثال l'idéal ثم بحث فى أنماط الفن وتطورها التاريخى من النمط الرمزى الى النمط الكلاسيكى الى الرومانطى ويعد هذا الجزء من أهم اكتشافات فلسفته الجمالية ، ثم مذهبه فى تصنيف الفنون الجميلة وقد ساد هذه الدراسة كلها منطق هيجل الجدلى الثلاثى التركيب الذى يفترض فيه الضد ضده ثم أنهما يتآلفان فى كل مركب يشملهما فكما ينطبق هذا الجدول على التصورات الكلية فالوجود يفترض الوجود ثم يتآلفان فى مركب يشملهما هو الصيرورة ، فانه ينطبق أيضا على

أيام توليه كرسى الفلسفة بجامعة برلين خلفا للفيلسوف المثالى فشته واستطاع أن يجتذب الى محاضراته مئات الطلاب كما دعم هذه المحاضرات بهوايته للفنون الجميلة وزياراته المتعددة للمتاحف والعروض الفنية .

ولعل محور الفلسفة الالمانية فى الجمال يرجع الى الفيلسوف عمانوئيل كانط (١٧٢٤ - ١٨٠٤) الذى استطاع أن يبلور الاتجاهات الجمالية المختلفة الالمانية السابقة والمعاصرة له والتى استوحت الى حد كبير الجمال المثالى المعبر عن الحقيقة الروحية فى الفلسفة الافلاطونية الجديدة . وقد جعل كانط الاستيقاظ بمثابة جسر يصل بين فلسفته النظرية وفلسفته العملية وقصده أن يبين أن الجمال فى الطبيعة والجمال فى الفن كلاهما مستمد من حقيقة روحية وأن لتجربة الجمالية توفيق بين الإرادة الاخلاقية والطبيعة وأن الانسان بوصفه كائنا اخلاقيا إنما يحيا فى مجال يتفق ورغباته الروحية .

وقد مهد هذا الرأى لنشأة المثالية الالمانية المطلقة التى افترضت مبدئيا وجود الروح خاصة عند شلنج وهيجل .



علاقة الرغبة والاشتهاء بل تظهر قيمة العمل الفني وانتسابه للحاجات الروحية عند الانسان من أن الانسان يجعل العمل موضوعا للتأمل الحر ومن هنا يعرف هيجل الجمال الفني بأنه «الفكرة حين تظهر وتلوح shein» .

يقول : إن الجمال يلوح على حد قول الاطالون في محاولة هيبياوس . غير أن الفارق بين الحق والجمال عند هيجل يتلخص في أن الحق هو الفكرة حين ينظر اليها في ذاتها ولكن الفكرة تتحول الى جمال حين تظهر مباشرة للوعي في مظهر حسي وبناء على ذلك يرتب هيجل الجمال في مراتب حسب دنوه من الاحساس الفج أو ارتقاؤه الى السمو الروحي فجمال الطبيعة الخارجية الصامتة هو أدنى أنواع الجمال ويقف على طرف نقيض من الجمال الفني لأنه ليس من خلق الروح أو الوعي ويليه الجمال في العالم النباتي ثم الحيواني ثم جمال الجسم الانساني الذي يعلو كل أنواع الجمال الطبيعي اذ تشبع منه الروح ويكون أكثرها تعبيرا عن وحدة الكائن الباطنية . وأخيرا يأتي الفن الذي يهب الطبيعة جمالا مثاليا وتعبيرا يكشف عن الفكر وبناء على ذلك ينتهي هيجل الى القول بأن المضمون

التاريخ الحضاري فالحضارة الشرقية القديمة قد افترضت تقوم الحضارة اليونانية الزمرانية ثم انتهى التطور بقدم الحضارة الحديثة - أما بالنسبة للاستيقا - فإن الجمال هو مركب من التصور والمادة الممثلة في الحس ، والفن الرومانطيقى الحديث مركب من نمطين سابقين عليه الفن الرمزي والكلاسيكي ، والفلسفة بدورها هي نوعي الروح لذاتها وهي مركب من لحظتين أسبق منها الفن والدين .

وعلى هذا النحو السابق نظير هيجل الى الفن نظرة جدلية اذ عده ظاهرة مركبة فهو يشارك الدين والفلسفة التعبير عن الحقيقة الروحية ولكنه يختلف عنهما اذ هو يقدم هذه الحقيقة في صمود محسوسة ، وعلى الرغم من ارتباط الفن بالظواهر المحسوس ، الا أنه يكسب المحسوس سمة وحيية ذلك لأن العمل الفني ليس مجرد موضوع محسوس يتساوى بأي حقيقة مادية أخرى ، فالعنصر الحسي في الفن لا يتعلق الا بتلك الحواس ذات القدرة على التعقل مثل البصر والسمع ، أما الحواس الأخرى مثل الشم والذوق واللمس فإن ما تجسده هذه الحواس من جمال لا يتعلق بالجمال الفني وعلاقة الذات بالموضوع الفني ليست من قبيل

الروحي أو الفكرة l'idée تتحول الى مثال فني
l'idéal بواسطة التعبير .

وبقدر ما تكون الفكرة واضحة كاملة وعينية
بقدر ما يمكنها اتخاذ الشكل الخارجي المناسب
لها لأن الفكرة تنطوي على مبدأ ظهورها . وباختلاف
العلاقة بين الفكرة والشكل الذي تتخذه تتسولد
الأنماط types الفنية الثلاثة وهي على
التوالي النمط الرمزي والنمط الكلاسيكي والنمط
الرومانطيقى .

النمط الرمزي في الفن

ففي النمط الرمزي الذي يسود الفنون الشرقية
القديمة تكون العلاقة بين الفكرة والشكل الخارجي
علاقة تصفية ، حيث أن المضمون يتجاوز الشكل
ولا يوفيه حقه . فالفكرة هنا لا تجد الشكل
المناسب لها في ذاتها بل تصطنعه من الخارج ،
وذلك لأن الفكرة في حد ذاتها ما زالت غامضة
والمضمون ناقص ومثال ذلك تصورات قدماء
المصريين والهنود عن الآلهة ، فلأن أفكارهم
الميثولوجية غامضة فقد جاء تصويرهم لها مشوها
ومحاولة التجسد هنا قد طغت على القدرة
على التعبير ، والحقيقة الروحية قد وضعت في مادة
غريبة عنها . وترتيباً على ذلك فقد اتسم
الفن الرمزي بالابهام والألفاظ ولعل السبب في
ذلك يرجع الى فكرة الرمز ذاتها ، فالرمز لا يستغرق
دائماً كل الصفات التي يرمز لها وقد يزيد على
معنى ما يرمز فالأسد مثلاً قد يرمز للقوة ولكنه
قد يعنى أكثر من القوة أو يعنى الحيوان نفسه إذا
أخذ بالمعنى الحرفي وقد نرّمز للقوة برمز آخر
كالثور أو بقرن حيوان وهكذا . لهذا السبب تأتي
سمة الألفاظ في الفن الرمزي ، وقد سسّاد هذا
النمط من الفن فترات كاملة من تاريخ الحضارات
هي الحضارات الشرقية القديمة ، ولم يستطع أهل
هذه الحضارات أن يعبروا عن معتقداتهم الدينية
الا بواسطة بناء الآثار المعمارية فكانت العمارة هي
الفن الذي قدم المادة التي أقصبت عن مبدأ هذا
الفن الرمزي .



لكن تطور الفكرة في اتجاه أكثر حرية أنتج
مثالاً آخر في الفن هو المثال الذي بدا في النمط
الكلاسيكي . وقد اتجه هذا النمط الى التعبير
عن نفسه بواسطة فن آخر أكثر افصاحاً عن الباطن
هز فن النحت .

النمط الكلاسيكي في الفن

عن النمط الرومانطيقى للفن فتكون أكثر طواعية في التعبير عن الذاتية وعن الانصاح عن حالات الشعور الباطن من حزن أو فرح أو نشوة أو قلق وهي تشبه واضعا من حيث أنها لا تستمد تصوراتها من العالم الخارجى بل انها تبكرها وتشكلها بحسب قوانين العدد والكم ، ولكنها رغم تشابهها مع الممارسة في ذلك الا انها تختلف عنها اختلافا واضحا من جهة علاقتها بالمادة والحصر المحسوس ، فالممارسة تتعامل بالكتلة الثقيلة ذات الدلالة الرمزية في حين أن الصوت في الموسيقى هو عنصر يفيض بالحياة وبالروحانية وخاصيته الآنية والاختفاء السريع وانتتابع الأمر الذى يهبه القدرة على التغافل في الباطن ومن هنا يتداخل الصوت مع الزمان فيؤثران على الأنا ويضعانها أمام ذاتها .

ففى النحت الاغريقى بالذات تحرر التشمال المصرى القديم من سمات الابهام والالغاز والرمزية وزال عنه التصلب والجمود الذى كان يقتل مبدأ الفردانية فى العمل الفنى ويمنع ظهوره وتفتحه لذلك فقد جاء النمط الكلاسيكى بتعبير أكثر علامة للروح واختار الشكل الانسانى نموذجا للنحت حتى تبدو الروح من خلال الشكل الانسانى وهكذا أصبحت العلاقة بين المضمون الفكرى والشكل المحسوس علاقة طبيعية وتوفر الانسجام الذى انتج مثال الجمال الكامل للعصر اليونانى وتمت الوحدة العضوية بى الإهمال الفنية بتحقيق التعادل بين الباطن والظاهر وفى هذا التعادل يتلخص مبدأ الفن الكلاسيكى .

النمط الرومانطيقى في الفن

وأخيرا نأتى الى الفن الثالث من الفنون المبررة عن النمط الرومانطيقى ، وهو فن الشعر الذى يعد أكثر الفنون الرومانطيقية قدرة على التعبير عن الفكر وأكثرها امكانية على إخضاع الجانب الحسى لسيطرة العقل ، فالصوت لم يعد هنا له قيمة حسية في ذاته بقدر قيمته فى التعبير عن الأفكار وعن الخيال والتصورات ، ومن هنا فقصده بلخ هيجل بالقصر مبلغ الفن الكلى الذى تشارك كافة الفنون فى جوهره وروحه .

غير أن المضمون الروحى بترقيه على مدى التاريخ يزداد عمقا وتنوعا ، فيتجاوز الفن مبدأ التعادل بين الباطن والظاهر لى يصل الى درجة أرقى من التوافق والانسجام . هو التوافق الذاتى مع نفسه فيتحقق النمط الرومانطيقى الذى يكشف عن تنوع المشاعر الانسانية ويفصح عن خلجات الباطن ووجداناته بحيث تزيد سيطرة الروح على المادة وبواسطة اللون والصوت يمكن التعبير عن كافة المشاعر الانسانية فى تلك الفنون الثلاث التصوير والموسيقى والشعر التى عدها هيجل فنون النمط الرومانطيقى .

ويضع هيجل تفرقة لأنواع الشعر المختلفة ونشأة كل منها وخصائصه قبيدا بالشعر الملحمى فالغنائى فالدرامى وهى التفرقة التى وصفها ت. س. ال. بيوت بالأصوات الثلاثة ، الصوت الاول هو صوت الشاعر اذ يتحدث مع نفسه والصوت الثانى هو صوت الشاعر اذ يوجه للسامعين والصوت الثالث هو صوت الشاعر اذ يتحدث باسم شخصية معينة تحدث شخصية أخرى متخيلة لكن هيجل قدم الصوت الثانى عند البيوت على الصوت الاول اذ يتقدم الشعر الملحمى عنده على الشعر الغنائى ثم أنها يتألفان بعد ذلك في مركب منها هو الشعر الدرامى . وفى هذا الشعر يرتبط الفعل بالصراع وتتصل قوى القدر بالإرادة الفردية عند الشخصيات الدرامية وكما ينقسم الشعر الى ثلاثة أنواع ينقسم الشعر الدرامى الى ثلاثة أصناف التراجيديات والكوميديا ثم الدراما الحديثة غير أن الدراما الحديثة قد مهدت الطريق لحلول التشر . بل لقد مال الشعر الى أن يكون فى النهاية فلسفة منظومة .

ففى التصوير تتحرر الروح من قيود المادة اذ تتحول الاحجام الى مسطحات ويدخل عنصر الضوء والظلال التعبير عن تنوع المشاعر الانسانية ويبعث الانسان الحياة والروح فيما يصوره من العالم الخارجى ويضرب هيجل مثلا لبلوغ فن التصوير الذروة فى التصوير الهولندى خاصة عند دورر Dürer وبفن البورتريه خاصة عند رافائيللو وتيتيان . والتصوير فن مدين بارتقائه وروحانيته للدين المسيحى اذ انه أقدر الفنون التشكيلية على تصوير مشاعر النفس المختلفة فى آلامها وعذابها ومجاهداتها للفرح من الاوهية وهو يحقق النقلة من الفنون التشكيلية الى فنون الصوت .

وتأتى الموسيقى فتكون ثانى الفنون المبررة

الفن والحقيقة

ولقد وجد نقاد هيجل فى هذا الكلام موضوعا للطن فى حساسيته وفى قدرته على تقدير الاعمال الفنية الامر الذى دعا كثيرا من المفكرين الى البحث عن مدلول لهذا الكلام *

فعلى الرغم من أن الفن هو تعبير عن الحقيقة إلا أنه يمثل فى رأى هيجل مرحلة دنيا من النشاط العقلى فى تقنمه نحو معرفة الحقيقة ان قيس بالدين أو بالفلسفة *

ولقد استنفد الفن اذن مهمته مع تقدم العقل فى العصر الحديث * وهذا بدوره يدعونا أن نتساءل هل يعنى هذا الكلام عند هيجل وجود تعارض جاسم بين ملكة الخيال الفنى عند الانسان وبين قدراته العقلية بحيث يمكن أن نقول ان حساسية الانسان الحديث الخيالية وملكاته الفنية لم يعد لها نفس ما كان لها من قيمة فى الماضى وذلك بتقدم ملكاته العقلية ومعرفة العلمية ا

أم ترى هل كان عصر هيجل الذى انطلق فيه خيال الرومانسيين الى أقصى حدوده وزاد فيه معين الشعر الى أبعد مدى هو الذى جعله

وهكذا انتهت فلسفة هيجل فى الفن الى ظهور هذا الصراع القديم : صراع الشعر والفلسفة الذى أعلنه أفلاطون منذ القرن الرابع قبل الميلاد *

كذلك اذن آذن العصر الحديث بالقضاء على روح الشعر وقدر الفكر على الفن بالموت * وأن الألوان لأن يتخلى الفن عن مكانه للفكر العلمى والفلسفة لى يصبح من مخلفات الماضى *

فما أشد الشبه بين فيلسوف الالمان وبين أفلاطون فيلسوف اليونان فى تضارب مشاعرهما واضطراب أفكارهما حول الفن ويقول كروتشه بهذا الصدد :

« وكما رضح فيلسوف اليونان لما يامر به الايمان الدينى ، فاذان المعاكاة وذم الشعر الهوميرى دغم ولعه به كذلك فعل فيلسوف الالمان الذى رضح لمنطق مذهبه العقل حين أكد طبيعة الفن الغائية أو بالاحرى موته ، فكانما الاستيقا عائد هيجل هى خطبة رثاء جمع فيها هيجل الصور المتواليه للفن واستعرض المراحل التى تقسم فيها على مدى تطوره ثم رتبها فى قبر كتب على شاهده الفلسفة » *

مرحلة الايمان فان اعتماده على التعبير الفني لا يصبح ضروريا بل ممكناً فقد تتدخل الاساليب الفنية في صياغة بعض الرموز الدينية لتقريبها للعامة ولكن متى بلغ الدين مرحلة التماثل مع الاساليب الحسية والفنية بالتصورات الفلسفية والتأملات الفردية .

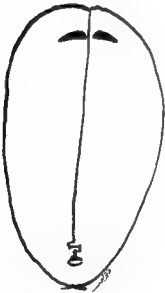
بين الفن والدين والفلسفة

وأخيرا فان أهم ما يمكن أن ننتهي اليه من هذه الفلسفة الخصبة التي لا يمكن الإحاطة بكل ما انطوت عليه من أفكار وقضايا في هذا المقام هو أن هيجل قد وضع لكل الأجيال التي تلت: **إن الفن والدين والفلسفة ليست بظواهر معزولة عن بعضها ولا عن التاريخ والحضارة التي تنشأ فيها** . فمثل الجمال ليست محددة بمعايير مطلقة ثابتة وإنما هي مرتبطة كل الارتباط بالتصور التاريخي للمجتمعات التي تنشأ في حضنها ولقد تأثر النقد الماركسي في الفن والأدب بهذا المنهج الهيجلي حين ربط المعايير الجمالية بالمواليم الحركة للتطور التاريخي في المجتمعات التاريخية وبين أن أشكال الفنون والأدب في المجتمعات الاقطاعية والراسمالية إنما تستمد جذورها من التركيب الاجتماعي والاقتصادي لهذه

لا يستشرف له مدى أبعد مما كان يراه حوله حتى قال أن الفن قد استهلك ذاته ونضب معينه !

ولعل الجواب عند هيجل على هذا التساؤل إنما يستمد من فلسفته للحضارة والتاريخ والفن التي يصل الى قمته يبلغ في نظره نقطة يكف فيها عن أن يكون له فعاليتها بالنسبة للحضارة التي انبجته وهذا ما قد حدث بالفن في عصر التراجيدين الاغريق الذي استوعب الفلسفة السقراطية ، ولعصر شكسبير الذي خضع للعلم الحديث !

أما أن يموت الفن بالمعنى الحرفي للكلمة فيبدو أنه معنى لم يقصده هيجل تماما ، لأن الفن وفقا لفلسفته هو أحد ثلاث لحظات تدرك بها الروح ذاتها فشأنه شأن الدين والفلسفة لكل منهم جذوره في التجربة الإنسانية التي تشمل انشطة مختلفة ، نشاط الفعل والسلوك والتفسير النظري ولحظة التأمل الفلسفي تتجاوز وتستوعب لحظتي التأمل الاستطقي والتأمل الديني وتشمليها في وحدة عليا . يقول هيربرت ريد في كتابه فلسفة الفن تعليقاً على رأي هيجل في تقسيم الروح في وعيها لنفسها عن طريق الفن والدين والفلسفة «أن تطور انومي الديني يبين لنا كيف كان الدين البدائي ديناً طقسياً يتطلب الفن ضرورة وتختلط طوقسه بالتعبير الفني » الا أن الدين متى بلغ



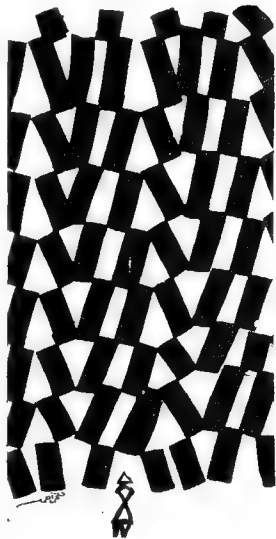
المجتمعات كما أنها ليست منفصلة عن المضمون
الفكرى والايديولوجى السائد فى هذه المجتمعات.

من جهة أخرى أتت فلسفة هيغل الجاهلية
الى النقد الفنى بمبدأ الاتصال الوثيق بين الشكل
والمضمون وتأكيد الوحدة العضوية فى العمل
الفنى .

فقد وضع هيغل كيف يتطور الشكل تبعاً
لتطور المضمون الفكرى ومن هنا تختلف الانماط
الفنية التى تسود الفنون المختلفة فالعمارة التى هى
فن رمزى قد تشكلت بأشكال أخرى فى المرحلة
الكلاسيكية والرومانطيقية فقدمت المعابد اليونانية
والكتدرايات القوطية . وفن التصوير الذى هو
فن رومانطيقى مدين بازدهاره للعقيدة المسيحية
التي استمد منها المضمون الذى يتناسب
وامكانياته فى التعبير ولا يمكن لفن النحت أن
يتساوى معه فى التعبير عن هذا المضمون وإنما
كان النحت أقدر الفنون على التعبير عن ألهة
اليونان فى سكنوها وصمتها . ويظهر أثر هذا
المبدأ عند هيغل فى ملاحظاته على الموسيقى التى
يردها الكثيرون فنا شكلياً بحثاً ويكفى دليلاً
على هذه الفكرة قوله أنها ليست فنا خالياً من
المضمون وإنما لها مضمون خاص بها يختلف عن
مضمون الفنون التشكيلية ومضمون الشعر ، انه
مضمون يطابق الشكل الموسيقى انها كما نلاحظ
اليوم الفن الذى يتحول الشكل فيه الى مضمون
والمضمون الى شكل .

لقد كان عصر هيغل وما تلاه من سنوات
فى القرن التاسع عشر شاهداً على صراع المذاهب
وتناقضاتها وكان رد الفعل المباشر بالنسبة
للفلسفة الهيجلية عموماً هو تلك الاتجاهات
التي رفضت مثالية هيغل وعقلانيته ومالت الى
تفسير النشاط الفنى على أسس تجريبية بحثه .

غير أنه رغم تلك الاتجاهات ظل فى الفكر
الامانى بل حتى فى الفكر الانجلو امريكى كثيرون
لم يترددوا فى القول بأن للفن منزلة عالية
من نشاط الروح الانسانية مثل سانتيانا وديوى
وغيرهم ممن رأوا فى الفن تجسداً للقوى
المتنافزة كالمذاهب الارادية عند شوبنهاور
ونيتشه وأداة للتأمل الفلسفى ومداخل لاكتشاف
حقيقة الوجود على نحو ما ذكر فيلسوف الوجود
هيدجر .



اميرة حلمى مطر

هجرة هيغل إلى روسيا



د. مراد وهبه

هجرة هيغل تعنى هجرة المطلق • ذلك ان فلسفة هيغل تدور على الديالكتيك بين المطلق والنسبي •

• نقطة البداية ، عنده ، الوجود بالاطلاق •
والوجود بالاطلاق هو ما به كل موجود هو موجود •
اذن ليس هو في نفسه شيئاً • ومن ثم فهو والا وجود سيان •

والوجود المطلق والا وجود نقيضان • ومعنى ذلك ان المطلق ينطوى على التناقض • والتناقض مبدأ الديالكتيك الهيجلي •

هجرة المطلق اذن تعنى في ذات الوقت هجرة الديالكتيك ، واحة الروسية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر كانت تموج بتياراتين أساسيين : احدهما محافظ والاخر راديكالي •

التيار المحافظ يهدف الى الابقاء على الوضع القائم ، وهو النظام الاقطاعي القيصري •

والتيار الراديكالي يحاول جاهدا تغيير الوضع القائم ومجاوزه والغلبة لم تكن الا للتيار الاول حتى اندلاع ثورة اكتوبر ١٩١٧ • ذلك ان نفرا من الفلاسفة حاول تبوير الوضع القيصري متأثرا في هذا التبوير بلذهب هيغل المطلق والديالكتيك •

من بين هذا نفر نذكر ، على سبيل المثال ، ثلاثة فلاسفة :

يوديس نيقولايفتش شيشيرين (١٨٢٨-١٩٠٣)

نيقولا جريجوريفتش ديولسكى (١٨٤٢-١٩١٨)





يذهب شيشرين الى أن عقلنا قد خلق من أجل « معرفة المطلق » • وتمركز العقل حول المطلق ليس « وهما ميتافيزيقيا » كما يذهب الى ذلك كلفظ ، بدعوى أن قوة المنطق *raison* لا تصادف المطلق في التجربة فتختزع معاني على أنها المبادئ القصوى .

ثم إن هذا التمرکز ليس تعبيرا عن تقصم العقل العمل على العقل النظري على حد قول كانط • ذلك أن كانط يعني بهذا التقدم أننا نثبت باسم العمل ، وليس باسم النظر ، ما يقتضيه العمل . يقول شيشرين في كتابه « العلم والدين » :

« إن الإنسان محكوم عليه بالانجذاب نحو اللا مفهوم ... ذلك أن حد المعرفة الإنسانية بالتجربة يفضي الى القول بأنه ليس ثمة أباس من الإنسان في هذا الكون : انه محكوم عليه بالوقوع في تناقض ، ليس له من حل ، بين تطلعاته ومصادر معرفته » •

ويشهد على انجذاب الإنسان نحو المطلق أن اللا متناهي هو موضوع المعرفة العقلية بدعوى أن تطبيق قوانين الفكر على معرفة الظواهر يؤدي الى العثور على اللا متناهي في المتناهي • وبذلك يضع شيشرين التناقض ميذا أول في العقل وفي الوجود •

والدعوة الى معقولية المطلق ، عند شيشرين ، هي من تأثير هيغل • بيد أنه ليس ثمة ، تماثل بين مطلق شيشرين ومطلق هيغل •

فمطلق هيغل يتميز بالضرورة ، اذ هو في حاجة اليها كي يعي ذاته • أما مطلق شيشرين فهو مكتمل الوجود من البداية وليس في النهاية • يقول في (مذكراته) :

« اذا كانت الروح هي الشكل النهائي للمطلق فهي كذلك الشكل المبدئي ... وهي مصدر كل ما هو موجود » •

وهكذا يوحد شيشرين بين المفهوم الميتافيزيقي للمطلق والمفهوم الديني للالوهة • وبذلك يفترق شيشرين عن هيغل • وسبب هذا الاعتراق مردود الى رفض فكرة الضرورة والتغير • الأمر الذي يبرر قبول ما هو كائن دون أية محاولة لجاوزته • بل إن شيشرين يذهب الى أبعد من ذلك فيدعو الى « شخصيانية *personalisme* » لا تلزم الفرد

هيغل



بمتطلبات التفكر الاجتماعي • فمن حيث أن العقل مخلوق من أجل معرفة المطلق يعني أن قيمة مبدأ مطلقاً في الإنسان ، وبالتالي فإن ذات الإنسان تنطوي على دلالة مطلقة •

ويبقى أن الحرية الإنسانية تقسم في قدرة الإنسان على وعيه بماهيته الا مشروطة ، أي على وعيه بأنه مستقل عن كل شيء فيما عدا ذاته • وبذلك يعجز المجتمع عن ابتلاع الفرد ، ويختفي « الديالكتيك » الذي يقوم على تداخل الأضداد ، رغم تبني شيشرين للديالكتيك الهيجلي وقوله عنه انه « أعظم علم فلسفي » ذلك أن الديالكتيك ، عنده ، رباعي الحركة وليس ثلاثي الحركة • وهو على النحو التالي :

« وحدة مبدئية » تتحول إلى « كثرة » على هيئة « علاقات » أو « تاليفات » بين العناصر • والملاحظ على هذه القسمة الرباعية أنها قريبة الصلة بعنل أرسطو الأربع ، وليس بديالكتيك هيجل •

أما ديولسكي فقد مر في تأسيس مذهبه بإراحل ثلاث :

المرحلة الأولى يمزج فيها بين المادية والتجريبية على النمط السائد في عصره • ثم يتخلص من المادية ويكتفى بالتجريبية الخالصة ثم ينكرها على نحو كانت فيؤلف كتاباً بعنوان « مدخل إلى نظرية المعرفة » يدلل فيه أن قيمة عنصرها صورياً ليس من الإحساس رغم أنه في الإحساس • ذلك أنه يرد هذا العنصر الصوري إلى «وحدة الذات المبكرة» •

وفي المرحلة الثانية يتأثر ديولسكي بهيجل فيربط وحدة الادراك بـ « الوعي الكلي » وليس بالوعي الفردي ، ويتبنى ديالكتيك هيجل فيؤلف كتاباً بعنوان « المنهج الديالكتيكي » يقر فيه أن التصور يتطور بفصل التناقض الداخل الكامن فيه • وهذا التطور لا يفسح لقوانين المنطق الصوري ، إذ أن هذا المنطق يرفض التناقض بسبب انفلاق كل تصور على ذاته وانفصاله عن التصورات الأخرى ، في حين أن التصورات الفلسفية تنطوي على تغيرات لا نهاية لها • ولهذا فإن ديولسكي يؤثر لفظة « فكرة » على لفظة « تصور » •

ومع ذلك فإن ديولسكي لم يوفق في تطبيق المنهج الديالكتيكي ، إذ هو يميز بين العقل المطلق والعقل الإنساني من حيث أن الأول قوة مبدعة في حين أن الثاني قوة متاملة • وخطأ هيجل ، بل تجديفه ، في رأي ديولسكي ،

بين



أن العقل الانساني دياكتيكي لأن الطبيعة ذاتها دياكتيكية • ولهذا يعرف لينين الديالكتيك بأنه « دراسة التناقضات في جوهر الأشياء ذاتها » وهذه التناقضات الموضوعية التي تنعكس في الفكر تتميز من التناقضات المنطقية التي تنشأ بسبب مخالفة قواعد المنطق الصوري •

ومعرفة التناقضات الموضوعية نسبية وليست مطلقة • ومع ذلك فإن هذا الاقرار لا يعنى ، فى رأى لينين ، أن المعرفة المطلقة أمر محال • وبذلك يبقى الديالكتيك قائما بين المطلق والنسبي ، لأن ثمة تناقضا بين العقل الانساني من حيث هو مطلق وبينه من حيث هو محدود فى تحقيقه فى كل انسان على حدة • ويرى لينين أن رفع هذا التناقض ليس ممكنا الا فى تقلم لا مئناه للانسانية • وميزة الحفاظ على هذا الديالكتيك بين المطلق والنسبي تكمن فى امكانية تلاقي الدجماطيقية واللا أدوية •

فالدجماطيقية تعنى الوقوف عند حد المطلق، ومن ثم يتحول الديالكتيك من كونه منهجا الى كونه « دوجما dogma » واللا أدوية تعنى رفض امكانية الحقيقة •

• • •

وحين كنت فى زيارة للاتحاد السوفيتى فى عامى ١٩٦٨ - ١٩٦٩ أدت مناقشات الفلاسفة

حول المنطق الديالكتيكي وعلاقته بالهيجلية تبلورت فى ثلاث نقاط :

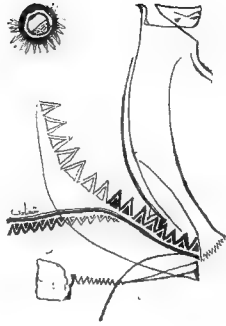
تيسار يتبنى الدفاع عن هيجل وعن تصويره للمنطق الديالكتيكي •

وتيار ينقد هيجل بمنفى ، ويسخر من الدفاع عن هيجل •

وتيار ثالث يستبعد المنطق الديالكتيكي •

التيسار الاول يتزعمه « الكينف » فى معهد الفلسفة ، صدر له كتاب بعنوان « عن الأصنام والمثل » عام ١٩٦٨ يسخر فيه من أسطورة العقل الإلكتروني فيلتزم عقلا إلكترونيا يتصور ذاته على أنه عقل من الانسان ، واذا بالانسان يدعى لهذا التصور فيطرح متناقضاته على هذا العقل الإلكتروني • ثم هو بعد ذلك يفتح صناديق أسود موضوعا بجوار هذا العقل ليلقى فيه حلوله لهذه التناقضات • فإذا بالانسان يعثر على متناقضاته من غير حلول •

ويقصد الكينف من هذا الافتراض أن العلم المطلق هو مصير الانسان حين يحيل متناقضاته



قائم فى اقراره بأن ثمة هوية بين العقل الاسمى واللا مئناه والعقل المئناه • بل ان ديولسكي يذهب الى حد القول بأن العقل اللا مئناه يتجاوز للوعى ، ومن ثم فهو ينكر فكرة « الوعى الكلى » على النمط الهيجل •

يبقى بعد باكونين ويقال عنه انه الممثل الاخر للهيجلية المحافظة • يتصور الله على انه حى ومصدر كل موجود • فالطبيعة تصدر عن المطلق ومع ذلك تحده ، بمعنى أن المطلق ، رغم انه مصدر كل موجود ، الا أنه لا يظهر الا بفضل « الموجود - الآخر » •

ولكن حين يتناول باكونين مسألة الانسان فانه ينحرف عن هيجل وينتجه نحو « الشخصية ، فيتصور الانسان على أنه نسيج وحده ، وعلى أنه كائن خالد ، ومن ثم فهو « صانع ومبدع » •

• • •

نتنى بعد ذلك بالتيار الراديكالى المتأثر بالهيجلية ، وهو ما يعرف بـ « الفلسفة السوفيتية » •

ياتى فى المقدمة « لينين » بكتابة العنوان « المادة والنقدية التجريبية » يأخذ فيه بمنطق هيجل دون مذهبه بسبب أن المذهب تصورى idealisme ثم يمزج لينين الديالكتيك بالمادية ويدلل على صدقهما بالنظريات العملية المعاصرة فيخلص الى

وهكذا يفهم هيجل التناقض الصوري على أنه تناقض ديكالكتيكي • والذي يذخه الى هذا الفهم هو كونه تصوريا مطلقا •

ويصوب نارسكي خطأ هيجل مستندا في هذا التصويب الى الماركسية الكلاسيكية، أى ماركسية ماركس وانجلز ولينين •

ان المنطق الديالكتيكي ينبغي أن يستعين بالمنطق الصوري •
كيف ؟

جواب نارسكي أنه في حالة حل التناقض الديالكتيكي في الفكر ينبغي استبعاد ، بادي ذي بدء ، ما يتعارض مع قانون المنطق الصوري ، وبالأخص قانون عدم التناقض •

وثمة سؤال لابد أن يثار :

ما هو قانون عدم التناقض ؟ وما هو قانون التناقض الديالكتيكي ؟

جواب نارسكي أن هذين القانونين لا يتناقضان • فقانون عدم التناقض ضد اقرار صدق حكم ما وكذبه في ذات الوقت • بيد أن الصدق والكذب لهما معنى آخر في المنطق الديالكتيكي • ذلك أن الحكم الذي يقر صدقه المنطق الصوري من الممكن أن يكون صادقا في حاثتي صدق وكذب المضمون ، لأن المنطق الديالكتيكي منطق المضمون وليس منطق الشكل •

وقد شاع هذا المفهوم النارسكي عند فلاسفة السوفييت ، الأمر الذي من أجله ينظر الى التناقض على أنه ليس دافعا للتطور ، وإنما حجر عثرة يعرقل التطور • وطبقا لهذا المفهوم فإن إزالة التناقض هي التي تدفع الى التطور •

أما التيار الثالث والآخر فيترجمه «هامارودشيل» نائب رئيس تحرير مجلة « مسائل فلسفية » إذ هو لا يستتويه المنطق الديالكتيكي بل أنه يرى أن قوانينه لا وجود لها • بيد أنه يحتفظ بالديالكتيك في مجال الوعي وليس في المنطق • وحجته في ذلك أن المنطق يحل التفكير بمعزل عن الوعي في حين أن الوعي ينشأ عنه التفكير • ويؤيد هذا التيار ، ولكن من زاوية أخرى ، «ماركوف» عالم الرياضيات في كلية الرياضة بجامعة موسكو • فهو لا يعترف بالمنطق الديالكتيكي بل يطالب بإلغاء قسم المنطق في كلية الفلسفة بدعى أن الرياضيات هي المنطق •

فرااد وهبه

الى العقل الإلكتروني • وسبب ذلك مردود الى أن العقل الإلكتروني يعمل طبقا لقوانين المنطق الصوري والسببرنطيقا • والمنطق الصوري يقوم على مبدأ عدم التناقض •

والتيار الثاني بدأ في الخمسينات ، إذ حاول نفر من الفلاسفة بقيادة « زوفيف » دراسة منطق « رأس المال » فإذا بهذه الدراسة تنتهي الى التفرقة بين منطق هيجل ومنطق ماركس •

ثم بدأ النقد يوجه ضد هيجل مع صدور كتاب ل « أفسانكف » عام ١٩٥٩ ينتقد فيه مفهوم هيجل عن المنطق الصوري •

ويتزعم هذا التيار الآن « نارسكي » في كلية الفلسفة بجامعة موسكو •

• • •

ينتقد نارسكي هيجل بعنف ، وبالتالي ينتقد اليكف • ويرى أن خطأ اليكف هو أنه يوحد بين الميتافيزيقا والمنطق الصوري متناسرا في ذلك بهيجل • وحيث أن الماركسية لا تقر الميتافيزيقا فإن اليكف يرتب على ذلك نتيجة محتومة هي استبعاد المنطق الصوري •

أما فارسكي فيقر ، على الضمد من اليكف وطبقا لمبادئ ماركس ، أن ليس ثمة تعارض بين المنطق الصوري والمنطق الديالكتيكي ، إذ أن المنطق الصوري هو أصل المنطق الديالكتيكي • ومن هذه الزاوية يفتقر ماركس عن هيجل • ونارسكي يطرح هذه التفرقة في كتاب له صدر عام ١٩٦٩ بعنوان « مشكلة التناقض في المنطق الديالكتيكي » •

فهيجل ، في رأى نارسكي ، لا يفرق بين وصف المشكلة الخاصة بتناقض ما ، وبين وصف الحل • مثال ذلك : معضلة « السهم المتحرك » •

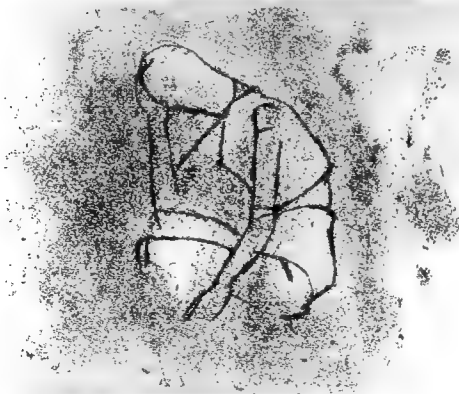
وإزاء هذه المعضلة يطرح هيجل حكمتين :
في كل لحظة النقطة المادية ساكنة •
وفي كل لحظة النقطة المادية متحركة •

ثم يخلص هيجل من هذين الحكمين الى النتيجة الآتية :

في كل لحظة النقطة المادية ساكنة ومتحركة في ذات الوقت ، وخطأ هيجل هنا أن النتيجة وصف للمعضلة وليست حلا لها ، أي أن هيجل يأخذ الوصف على أنه حل ، وينتهي الى أن الحركة هي السكون •

اشعاعان ھیبل :

فی انجلترا و آمریکا





عبد الفتاح الديدي

وليس هناك الزم من أن يتناول الباحث هذه الفلسفة بطريقة شمولية بحيث يعكس في كلماته كل خطوطها وكافة أبعادها . ومهما انحصر بحث الكاتب في احدى النقاط الجانبية في هذه الفلسفة فإن عليه أن يعكس في كلماته حقائقها كلها وأصولها كلها وأن ينم في سطره عن فهم كامل لها حتى يكون لكلامه قيمة ووزن .

من الضروري إذن ألا نتعرض لجانب من جوانب الفلسفة الهيكلية بدون استحضار بقية جوانبها في ذهن الكاتب وعلى قلمه ومن خلال كلماته وعباراته . هذه الضرورة تنبئها طبيعة الفلسفة الهيكلية وظروفها . فمن الصعب التعرض لاحدى نقاطها بغير المصام كامل بجملة نقاطها وأفرعها . ولعله من المستحيل أن يتمكن الكاتب من تقريب احدى أفكارها بغير عروج على غيرها من الأفكار . وهذا هو المصدر الرئيس للصعوبات التي تنشأ عند تناولها أو عند عرضها عرضاً جزئياً في بحث أو في مقال . فلا يمكن تقديم أحد جوانبها الا في اطار المنظور الهيكلى الكامل . ذلك أنها واحدة من الفلسفات ان لم تكن الفلسفة الوحيدة التي لا تقبل التجزئة

فلسفة هيكل من الفلسفات العزيزة على كل مشتغل بالفلسفة لأنه يواجهها في كل صغيرة وكبيرة من مسائل الفلسفة في تاريخها الحديث والمعاصر ويحس فيما بينه وبين نفسه بأنها المحور الذى تدور حوله كلمات الفلاسفة وعباراتهم بشكل أو بآخر . وهى فضلاً عن ذلك قوام أى فلسفة هيكلية كانت أو غير هيكلية لما تنطوى عليه من عوامل حيوية ولما يوجد فيها من ثورات باطنة وما يتخللها من أصداء العمر الطويل الذى عاشته الفلسفة وانتهت اليه فى كل أفرع العلم والمعرفة أثناء القرن التاسع عشر وفى أوائله بالذات .

ولا يجد المرء بدا من أن ينظر الى هذه الفلسفة كأنها الحبة الأولى للفكر الفلسفى الاصيل سواء قابليها بالرفض أو بالقبول . فالهيكلية هى القوام الحقيقى لكل فكر لأنها اعترضت على كل توكيدية ورفض لكل مهادنة نظرية ومطابقة حتمية بين المقبول والمنظور واستبعاد لكل أحكام مسبقة ودعوة لا عميل لها الى الموضوعية . ولذلك جعل هيكل من فلسفته نفسها دروساً فى الفلسفة يتعلمها الطالب فيتعلم الفلسفة .

بوصفها عامل العقل والارادة معا عنده . وتناقض
فلسفة هيغل كذلك أخلاق الذات المعزولة الباطنة
عند كانط .

لم يكن هيغل إذن راضيا عن كل هذه
المواقف الأصلية التي نمت حولها فلسفات
معاصره وسابقه . ولكنه التفت الى الحياة
التاريخية ونظر الى جوهرها على أنه موضوعية
التاريخ . واتخذ من هذه النقطة مبدأ للانطلاق
في كل فلسفته على أساس ان الوعي الانساني
لا يمكن أن يدرك ولا يمكن أن يقرر كحقيقة
بمعزل عن الخبرة والتجربة والتاريخ . وإذا
حجب الوعي الانساني نفسه عن التاريخ حرم
نفسه من الحركة التي توغر له كل أبعاده .
وبدون اقتتران الوعي بالتاريخ تتردى الفلسفات
في هاوية المثالية الذاتية السلبية على نحو ما
جرى في تاريخ الفلسفة وفي فترة ما قبل هيغل
مباشرة على وجه الخصوص . ولا يفتقد الوعي
المثالي من اغترابه سوى اكتماله في التاريخ الذي
يحكمه الفكر Geist والذي تبرز عن طريقه
الفكرة في هذا العالم . ويقول بولنديون في هذا
المعنى : ان العقل مأخوذا بوصفه فكرا thought
يجعل نفسه الى موضوع أي أنه بموضع ذاته في
العالم ويظهر نفسه كذات أي بوصفه ذاتية في
العقل الفردي . وكل من العقل الموضوعي والعقل
الذاتي والعقل المطلق عبارة عن صوور وأشكال
لمبدأ واحد يتخذها لنفسه في مجرى تطوره . .
وسبب ذلك هو أن تفسير التاريخ الانساني
كتفسير التاريخ الطبيعي تساما بحكم كونها
عمليتين جدليتين للفكر تحسلان محل قوانين
الطبيعة والعقل . (هذا كلام جيمس مارك بولنديون

والانقسام . اعنى أنها فلسفة لا تقبل الانقسام
الى ابعاض . كل ما يمكن بالنسبة اليها هو عرض
أي موضوع من موضوعاتها على ضوء بقية الجوانب
والموضوعات والفقرات التي تتألف منها .

ونحن لا نملك هنا الا أن نجعل أبعاد هذه
الفلسفة الهيجلية قريبة تكاد تجرى على السنتنا
عند ذكر المراحل والخطوات التي مرت بها في كل
من انجلترا وأمريكا . فهذه الفلسفة بظروفها
وعناصرها وأصولها التكوينية كانت محورا لمعظم
التحولات التي جرت على أرض الفكر في الجزيرة
البريطانية وفي القارة الامريكية . ولا بد من
الاحتفاظ بجملة هذه العناصر والأصول التكوينية
حاضرة عند متابعة خط هذه الفلسفة هناك من
اجل التعريف بالموضوع من أطرافه القريبة
والذاتية .

من الضروري إذن أن تكون فلسفة هيغل
حاضرة برمتها في ذهن الكاتب عند عرضه لجانب
من جوانبها . ولا يمكن التعرض لجانب من هذه
الجوانب الفلسفية بغير استحضار صورة كاملة
لها في كل لحظة كأنها منطور كل للرؤية البسيطة
المعرضة في غضون مقال أو في ثانيا بحث خاص
في احدى نقاطها .

٢ - هيغل بعد وفاته :

ب وفاة هيغل بدأت مشكلة هيغل . فقد مات
مصابا بالكوليرا سنة ١٨٣١ . وبدأ الشنف
والولع بالفلسفة الهيجلية يزداد زيادة ضخمة في
ربوع ألمانيا .

وبدأ في نفس الوقت اكتشاف هيغل كما
بدأت محاولات إدراك كنه فلسفته وجوهر
تفكيره . وكأي فلسفة جديدة اصطفت فلسفته
بالفضوض واتسمت بطابع الانبهام . ولكن هذا
الطابع نفسه هو الذي دفع بالكثيرين الى الشنف
باركان هذه الفلسفة والاستمتاع بشئ جوانبها
والى ظهور رؤيات مختلفة لنظرياتها .

والواقع أن فلسفة هيغل تنزع أساسا نحو
معارضة الكوجيتو الديكارتي الذي يقيم الذاتية
من داخل الذاتية والذي يقرر ديكارت عن طريقه
عبارة المشهورة : أنا أفكر أنا إذن موجود .
وبعارض هيغل أيضا الذات التي تمثل الحقيقة
الوحيدة والقوة الجامعة الخلاقة عند فيشته



ص ٤٠ من كتاب تاريخ علم النفس الجزء الثاني
فى طبعة جزءان بمجلد واحد سنة ١٩١٣ بلندن
عند الناشر واتس)

ومعنى ذلك أن ونحن نفكر» محل محل «أنا
أفكر» • ومن هنا نفكر فى غضون حركة التقدم
من الحداث نحو التصور فى تجربتنا الانسانية
عن طريق بسط كل من التاريخ والفلسفة وإبراز
مكونتهما •

ويلاحظ أن الانسان يلم بتجربته فى مؤلفات
الشباب عند هيجل من خلال المدنية القديمة وهى
التصير الحقيقي عن الفكرة • فى الدولة وبالامام
بالفكرة وبالدولة فى آن معا تقلت الأواى (جمع
وعى) الفردية من عزلتها ومن فرديتها لأن المواطن
يمثل «الأنا» التى هى «نحن» أو هو هذه النفس
التي هى أنفسنا جميعا • والمدينة أيضا فى هذا
هى «نحن» التى تمثل «الأنا» •

وتبقى التناقضات على هذا النحو فيما بين
المواطن والمدينة أو فيما بين «الأنا» و«نحن» أو
بين الأواى المفردة فيما بينها وبين بعضها الآخر
بل وكذلك فيما بين ما هو عقلى وما هو حقيقى
حتى يمكن تجاوزها كلها فى الشعب وتقوم روح
الشعب مقام حضور الفكرة ومثلها فى الفعل
والعمل خلال التاريخ الذى يتكامل ويتحقق فى
روح الشعب بالدولة •

ويوحى كشف النقاب عن التاريخ وبسطه
فى صورة صراع بين الشعوب وبين أدواح
الشعوب بفكرة العمل فى داخل حدود هذا العالم
وفى صميم روح العالم •

ولم يكف هيجل فى لحظة من لحظات حياته
عن تقديس العمل الانسانى • ومن الجائز أن
يقال انه كان فى أخريات حياته أكثر مثالية مما
كان فى أوائل القرن (هيجل مولود سنة ١٧٧٠)
التاسع عشر وفى حوالى سنة ١٨٠٧ على وجه
الخصوص • وينظر عادة الى كتاب ظاهريات الفكر
بوصفه تاريخا لكل مظاهر النشاط الفكرى
الكامنة فى السلوك والمناقب والابنية الاقتصادية
والأنظمة الشاملة والقانونية تماما على نحو
ما تمكن فى الأفكار والمبادئ والفلسفات • وبالتالي
يصبح التاريخ الشامل هنا حركة باطنة فى
الجوهر الاجتماعى ذاته • ومن هنا تظل ظاهريات
الفكر فلسفة جهاد متصل مستمر من أجل تحقيق
العمل الانسانى ومجابهة كل العيوب القائمة فى

أجهزة الإدارة والحكم • وصار هيجل بذلك رمزا
لكل ثورة تنزع نحو تخلص أداة الحكم والأنظمة
الإداوية من برائى الاستبداد والانتهازة والفساد •

وبطبيعة الحال كان هذا الجانب من جوانب
الفلسفة الهيجلية أقرب شيء الى نفوس الشباب
الألماني الثائر فى جامعات ألمانيا فى الاربعينات
والخمسينات من القرن التاسع عشر • وصارت
هذه الفلسفة فى نظر كل أبناء الجيل التالى لجيله
فلسفة تحرر وإنسانية فى آن معا •

وبدأت ترسم فى العالم أجمع خريطة
لانتشار الفلسفة الهيجلية وتوسعها وزاد الاقبال
عليها بأشكال وصنوف عديدة تحرر كل من يتألمها
لشدة التناقض بين كل نظرة وكل فكرة تتعلق
بها • واتخذت المواقف الهيجلية فى كل بلد
شيئا من مزاج الأفراد أنفسهم وشيئا من طبيعة
البيئة والاقليم وشيئا من أسلوب الحياة وأوضاع
الاقتصاد وظروف السياسة والعقيدة الدينية •

هيجل فى إنجلترا :

وإلى اقتران الهيجلية باصلاح أداة الحكم
ومجابهة الفساد الى اقترانها الدائم بمعنى الثورة
سواء بمعناها الدينى الروحى أو بمعناها التاريخى
الموضوعى أو بمعناها المثلث الفكرى • فاستحالت
فى يد رجال الدين الى دعوة عقلانية من أجل
غربة الأفكار الدينية الزائفة وتحولت عند الألمان
الى ثورة شعبية تحقق مأرب الطبقات الدنيا من
أبناء الشعب فى محاسبة القائلين على أمورهم
واستغفلا الإنجليز لتخليص الفكر البريطانى
التقليدى من الجلود وضيق الآق وعهد الأمريكان
الى الاستفادة منها فى تبرير الحصول على فوائده
عملية من كل شيء وفى تحقيق أغراض الفلسفات
الديناميكية والادواتية والذرائعية •

وجاء فى كتاب تاريخ الفلسفة الغربية بقلم
د. تراند رسل أن الفلسفة التجريبية البريطانية
ظلت سالمة بانجلترا حتى أواخر القرن كما ظلت
الوضعيات ذات المكانة الأولى بفرنسا الى وقت
أسبق قليلا • ثم غزا كانط وهيجل جامعات
فرنسا وانجلترا شيئا فشيئا بقدر ما عنى بهما
الاساتذة المتخصصون والفلاسفة الخالص • ولم
يلبث الجمهور العام المثقف أن تأثر قليلا أو أقل
من القليل بهذه الحركة التى لم يشاهدها حتى
ذلك الوقت سوى نفر من العاملين فى حقل الفكر
والآداب • ولكن انحصرت المشكلة كما قال رسل
فى ذلك الموضع فى أن الكثيرين ممن تبخوا



الايان بها • وكان من زعماء هذه الجمعيات كيرد وجروت وجرين •

وعزف أحد الأطباء البريطانيين عزوفا تاما عن مهنته كطبيب واعتزلها تحت تأثير فلسفة هيغل التي تخصص فيها وألف عنها كتابا انقطع له مدة ثمانية سنوات وأسماه «سر هيغل» • وسجل هاتشينسون استيرلينج في هذا الكتاب الذي صدر سنة ١٨٦٥ مرحلة جديدة في تاريخ انتشار الفكر المثالي الهيجلي في إنجلترا وفي أمريكا على السواء لأنه كان مقروءا من الجميع • ومن أهم الشخصيات التي قرأت هذا الكتاب وأثنت عليه كارلايل وجروت وجرين وإيمرسون •

وخص ماكتجارت (١٨٦٦ - ١٩٢٥) هيغل بثلاثة كتب في نهاية الامر تعد من أهم ما عرف من الدراسات الهيجلية وصارت بمثابة البحوث الرئيسية في هذا الموضوع •

والواقع أن معظم المشتغلين بالفلسفة حتى ذلك الوقت وإلى السنوات الأخيرة من القرن الماضي كانوا من رجال الدين • وكان منهم أيضا كثيرون ممن قاموا بتدريس الفلسفة • وقيل أن برادلي كان من أوائل المشتغلين بالفلسفة من غير رجال الدين • وينسحب هذا الحكم أيضا على بوزانكيه • واستطاعت كتب برادلي بالذات أن تكون شغل المثقفين الأكبر في كل من إنجلترا وأمريكا في

التيارات الفلسفية الكبيرة عندئذ لم يكونوا من فلاسفة الصفوف الأولى •

وبدأت الفلسفة الهيجلية تتسرب إلى بريطانيا على يد كولرينج (١٧٧٢ - ١٨٣٤) وإن كانت قد امتزجت عنده امتزاجا غريبا بفلسفة كانط • ثم شاعت عقب ظهور مؤلفات بنيامين جويت (١٨١٧ - ١٨٩٣) عندما تمكن هذا الفيلسوف أن ينشر الهيجلية داخل أروقة كلية باليول في أكسفورد • وعمد فريار (١٨٠٨ - ١٨٦٤) وجروت (١٨١٣ - ١٨٦٦) واستيرلينج (١٨٢٠ - ١٩٠٩) إلى نشر هذه الفلسفة وإذاعتها بشتى الطرق إلى أن تخصص جرين (١٨٣٦ - ١٨٨٢) في تأييد الفلسفة الهيجلية بوصفها نزعة مثالية طاغية • واستطاع جرين أن ينشر سلسلة من الابحاث والدراسات فيما بين ١٨٥٦ - ١٨٦٦ متائرا بهيجل تأثرا كبيرا وأضحى فضلا عن غرامه الدائم بالفلسفات الدينية وانتمائه إلى هذه الفلسفات • ومن بين هؤلاء المشتغلين بالهيجلية أيضا الاخوان جون كيرد (١٨٢٠ - ١٨٩٨) وادوارد كيرد (١٨٢٥ - ١٩٠٨) •

وتألفت في أكسفورد جمعيات لمناصرة الفكر الهيجلي كنزعة مثالية دينية • وسيطر على أعضائها في الغالب شعور بالولاء للمسيحية وإحساس بضرورة تطعيم العقيدة الدينية بالفلسفة الهيجلية من أجل دعمها ومساندتها واستمرار

العشرين السنة الاخيرة من القرن الماضى وفي
اوائل هذا القرن .

ومن المعاصرين ميور الذى وضع فى حياته
برمتها ثلاثة كتب وحسب عن هيجل . وهو
ينتمى الى كلية ميرتون ايضا فى اكسفورد وهى
الكلية التى قضى برادلى حياته كلها فى رحابها .
وأخرج ميور كتابين أساسيين عن هيجل أحدهما
مقدمة عامة لدراسته والثاني دراسة حول منطق
بأسلوب دقيق منظم الى أن عمد الى إصدار كتاب
آخر ثالث عن فلسفة هيجل فى سنة ١٩٦٦ .
وهذه الكتابات من أدق وأرفع النماذج لدراسة
هيجل .

ولا ينبغي أن يغوتنا أسماء كثيرين من
الانجليز الذى مهدوا لدراسة هيجل من البداية
من أمثال والاس الذى ترجم منطق ألف كتابا
آخر عنه ومن أمثال واتسون وأدامسون وسيت
وهاريس محرر الصحيفة الامريكية التأميلية .

ولكى ندرى مدى أهمية تأثير هيجل على تفكر
البريطاني ينبغي أن نعرف مقدار ما أدها برادلى
من الثورة والتفرد على الأسلوب الفلسفى
التقليدى فى النظر والتأمل فى بريطانيا لأن هذه
الثورة لم تنبع الا من خلال قراءات هيجل نفسه
ومن خلال متابعة آرائه وأفكاره . وأسست
الهيكلية عند كل من برادلى وبوزانكي ثورة
نفسية عامة ضد كل مظاهر ضيق الاثيق
والانحصار فى تفكير الانجليز كما أنه مهد لادخال
كل الأفكار الكبيرة وكل النظرات الشمولية فى
أرض الجزيرة البريطانية . وكانت ثورة برادلى
بالذات ثورة ضد التجريبية المغفلة وضد
النفسانية المنطقية وضد الوضعية الرديئة .

ولا ينبغي أن يقال لهذا ان هيجل فهم فهما
كاملا فى بريطانيا أو أخذ مأخذا كليا متكاملا لأن
الواقع أن برادلى نفسه سلم بالكثير من آرائه فى
التناقض وفى التفسير ولكنه لم يستطع قبول
الجدل . ومن هنا ظلت الهيكلية على يد الانجليز
هيكلية كسيحة غير قادرة على الوفاء بالتزاماتها
وغير قادرة على النماء فى خط تقدمها .

ولكن هذا لا يعنى من دراسة الفلسفة
البريطانية فى أواخر القرن الماضى وأوائل هذا
القرن على ضوء الهيكلية . ولا ينبغي بخال من
الاحوال الاقبال على دراسة برادلى بالذات بغير

اعتبار واضح أكيد للهيكلية وبغير احتساب لهذه
الفلسفة كمحور رئيسى لجوهرها الخالص .

وقد استطعت أن أتأكد بنفسى من تجربة
دراسة برادلى بعيدا عن المنظور الهيكلية فى كتاب
أعزنى اياه الأستاذ الدكتور يحيى هويدى عن
برادلى بقلم باحث هندي يدعى ساكسينا .
واستطعت أن لاحظ على هذا الكتاب الصادر
سنة ١٩٦٦ أنه على الرغم من كسل ما جاء به من
معلومات ثمينة كان ينقصه الروح والروح فى
فلسفة برادلى هي هيجل . ولم يشأ هذا الباحث
أن يضع فى اعتباره على الاطلاق أية نظرة من
نظرات هيجل فى غضون دراسته للفيلسوف
البريطاني الكبير برادلى .

هيجل فى امريكا :

وصار برادلى من اكبر الفلاسفة المقروئين فى
أواخر القرن الماضى فى امريكا نفسها . وصار
هيجل بالتالى معروفا هناك عن طريقه وعن طريق
هاريس محرر الصحيفة الفلسفية الامريكية .
وبالاضافة الى هذا كله صار هيجل معروفا فى
امريكا معرفة واسعة فى اوائل هذا القرن بفضل
الكتاب المشهور الرائع الذى وضعه استيس عنه
ونشره فى حوالى سنة ١٩٢٤ فى لندن ثم فى
امريكا .

وقيل عن الفلسفة الامريكية انها كانت تعتمد
على هيجل وعلى المثالية الألمانية بعامة ابتداء من
ايمرسون (١٨٠٣ - ١٨٨٢) الى جوزيا رويس
(١٨٥٥ - ١٩١٦) . ولكن قيل أيضا فى نفس
الوقت انها كانت على وجه الخصوص رد فعل
عنيف ضد المثالية الألمانية وضد فلسفة العقل
الألمانية .

والواقع انها كانت هذا وذاك فى آن معا .
ولكن لا يغوتنا على الاطلاق أن نكتشف كالعادة
تلك الروابط الوثيقة التى تدفع بالفكر الفلسفى
الى الاقتتان بالهيكلية والاستناد اليها فى كل
مكان انتقلت اليه الهيكلية . ولذلك لا نلبث أن
نجد أن هيجل لعب دورا هاما على الصعيد
السياسى فى امريكا . فقد وضعت الروح
الموضوعية عند هيجل فى خدمة الاتحاد الجديد
بين ولايات الشمال والجنوب . واستعان الاحرار
بفلسفة هيجل من أجل توكيد المشاعر فى تلك

السنوات ازاء الدولة حتى أمكن كلا الطرفين إعادة تأسيس الوحدة في تودة واتزان •

ويتأيد هذا مما جاء بالعدد الاول من صحيفة التأمل الفلسفي التي دأبت على تعريف الأمريكان بالمثالية الألمانية وعلى ترجمة نصوص ومختارات من أعمال هيجل وتقديمها في أعدادها • فقد نشرت هذه الصحيفة في عددها الاول سنة ١٨٦٧ العديد من آراء هيجل كأساس للمنظور السياسي الذي ينبغي أن يسود في الدولة الجديدة •

ولم تتحقق الهيجلية على الصعيد السياسي وحسب وإنما تحققت أيضاً على الصعيد الفلسفي بصورة واضحة على يد راوخ (١٨٠٦ - ١٨٤١) الفيلسوف الألماني الذي تتلمذ على هيجل نفسه حتى قبل آخر سنة عاشها ثم انتقل بعدها الى أمريكا • فشرع عند وصوله الى أمريكا في إيجاد تقارب فيما بين الفلسفتين الألمانية والأمريكية • وبدأت بشائر الهيجلية في أمريكا في البروز في مدرسة سانت لويس عاصمة المقاطعة التي هاجر اليها غالبية الألمان عقب سنة ١٩٤٨ وكانت هذه العاصمة بمثابة البوابة المضخمة لكل ماينتمي الى عالم الغرب • وفي هذه المنطقة ترجم هنري كونراد بروكمير (١٨٢٦ - ١٩٠٦) كتاب المنطق لهيجل على الرغم من كونه دخيلاً على أبناء هذا الاقليم • ولكنه كان صديقاً لهاريس الذي أسس الصحيفة الفلسفية التي أشرنا اليها منذ قليل • ولم يلبث الاهتمام بهيجل بالذات أن انتشر بين المهتمين بالدراسات التاريخية وبفلسفة التاريخ من أبناء الأمريكان •

وارتفعت درجة الاهتمام بهيجل ارتفاعاً كبيراً الى ما بعد منتصف القرن الماضي بقليل • وفي ذلك الوقت بدأ الموقف ازاء هيجل ينقسم فعلاً الى جانبى التأييد من ناحية والمعارضة من ناحية أخرى • وكان ايمرسون أميل الى الترنسندنالية وإن كان قد أبدى الكثير من الإعجاب بهيجل • وكذلك أبدى جوزياريس حماساً كبيراً للفلسفات الألمانية وبجوانب معينة من فلسفة هيجل ولكنه حرص على اظهار قلقه وتحفظه ازاء بعض موضوعاتها وإن كانت من أقرب الفلسفات الى فلسفته • أما بيرس فكان أقرب الى ليهتنس منه الى أى فيلسوف آخر وإن كان لم يفصل أهمية هيجل بوصفه أكثر الفلاسفة فلسفة وفلسفاً وبوصفه صاحب الفضل في إيجاد المنطق الموضوعي • ومع ذلك فإنه كان يرى دائماً أن هيجل يبيد للمعاد الدينية •

واشتدت حملة البرجماتية عند وليم جيمس



ضد الهيكلية • ولكن هذا لم يمنع جون ديوي من أن يرى في هيكل أكبر الفلاسفة الواقعيين بالمعنى الحديث المعاصر لهذه الكلمة • ولا يستطيع المرء إلا أن يشهد بمدى تأثير فلسفة الأدوات والممارسة بالهيكلية وبمدى خضوع منطق ديوي لمنطق هيكل •

أما هيربرت ماركيزو فهو مؤلف كتاب علم الوجود عند هيكل وأسس نظريته في التاريخ الذي أخرج في فرانكفورت بالألمانية سنة ١٩٣٢ والف بعد ذلك كتابه المشهور عن العقل والثورة في فلسفة هيكل الذي نشره سنة ١٩٤١ بأمريكا • وله كتاب ثالث يدور حول موضوع فلسفة هيكل أيضا في كثير من جوانبه تحت عنوان الماركسية السوفييتية • وعلى الرغم من محاولة ماركيزو الظهور بمظهر الفيلسوف الثوري فهو يلقي الشعب من تقديره ويبتعد أيضا ابتعاد عن علم نفس الشعب وروح الشعب كما تجلت في الهيكلية وينفر من كل ما فيها من عوامل الاقتراب من عامة الناس والجمع بين مجموع الناس وتطور التاريخ •

على أن هذا كله لم يمنع فلسفة التجربة من النمو في أمريكا وتم يحل دون ظهور الوضعية المنطقية والسيمياء المنطقية بوصفهما أقوى الفلسفات التي حملها فلاسفة حلقة فيينا عند انتقالهم الى الولايات المتحدة • واستحوالت هذه الفلسفات الى فلسفات شبه رسمية في الولايات المتحدة تحت اسم فلسفات التحليل •

ولاشك في أن الاختلاف الجوهرى بين مطالب الحياة في العالم الأمريكى الجديد وبين أوضاع الحياة في عالم الغرب الأوروبى دفعت بالناس الى التطلع الى نوع من التفكير الفلسفى الذى يسعف فى قضاء الحاجات وتحقيق المآرب واستيفاء الغايات أكثر من مجرد التأمل النظرى والتفكير الجذلى • ولم تعد الهيكلية الأمريكية تسمح بتزديد التساؤلات التي تتميز في جوهرها بالتشموال وصارت تلج في ضرورة توفير الإجابات السريعة الفعالة وفي لزوم تدبير الردود العاجلة إزاء كل مطلب من المطالب •

وكان من الطبيعي أن تتسم التساؤلات بالشموال في حين تتميز الإجابات العملية بالجزئية والمباشرة والوجوب • ولهذا ظل الفارق كبيرا بين ما تتطلبه الفلسفات الخالصة وما تستلزمه الحياة العملية أي بين الهيكلية والبرجماتية • على أن ذلك لم يمنع أن تكون الهيكلية بجوانبها النقدية

نفصالة وبمقلانيتها النائرة مصدر إحياء بكل ما ظهر من متطلبات الروح النفعية والعملية •

وكان نابليون بونابرت مثل أو نموذج العقل والتنظيم في رأى هيكل لأن نابليون صرف جانبا كبيرا من اهتمامه نحو الادارة العاقلة الحكيمة لكل الاجهزة والهيئات الحكومية • وعندما شهد هيكل نابليون لأول مرة قال وما أنا ذا أشهد العقل متطليا جواد • ولا يعني هذا أكثر من أن نابليون الذي صرف اهتمامه الى التنظيم الإداري لأجهزة الدولة من أجل مواجهة كل احتمالات الحياة الصعبة وكل مشاكل الحرب كان في نظر هيكل مثالا يحتذى ونمطا يجب تقليده ومحاكاته •

ولا يغيب عن بالنا أن الأيام الأخيرة شهدت اهتماما لا مثيل له بفلسفة هيكل • ومصدر هذا الاهتمام هو أن الفلاسفة أجمعوا على أن هذه الفلسفة الخصبة التي أنجبت أخطر النظريات الفلسفية الحديثة في امكانها لو خضعت من جديد للدراسة والبحث أن تخرج الى العالم بموجات أخرى من الفكر وبالأوان جديدة من النظر العقل لا تقل في أهميتها وخطورتها عن كل ما نشأ عنها وصدر نتيجة لتأثيرها فيما مضى من الأيام •

ليس هذا كل ما في الأمر • بل عادت الحاجة أيضا ماسة الى هيكل بعد أن صارت فكرة «الممارسة» موضع نظر وتساؤل في حين بزغت «البنوية» على أرض الفكر لتتنازع الفكرة الأولى سلطانها في السياسة والاجتماع • وقد جاءت البنوية لتبرهن على أن التنظيم والاعداد الجوهري والتدبير النظرى المتناسك لا يقل خطورة أن لم يكن يزيد ويملو في أهميته على فكرة التجربة والخطأ •

وكاننا بهذا أمام ثورة هيكلية جديدة من اصلاح أجهز الدولة عن طريق التدبير والاعداد البنويى قبل التردى في أخطار التجربة والخطأ • فالثورة الهيكلية تريد أن تجعل للتنظيم والاعداد والترتيب في كل أنشئة الهيئات والجماعات وفي كل الاجهزة والأفرع الحكومية أساسا لتكوين الأصل الدقيق الذى لا مانع بعده من الاصطدام بتجارب الواقع مع الثبات والحيطة والاستعداد • وهذا يعنى أن تصميم الهيكل واعداد البناء ذو ضرورة تزيد في الأهمية عن التجربة والخطأ •

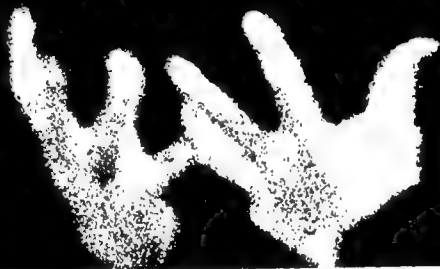
هيكل الآن معنا خطوة بخطوة وهو وفلسفته خير دليل على تعينه من تجارب الحياة ولما نشهده من خطوات المستقبل • وثورة هيكل ثورة تنظيم وإدارة على حد التعبير الجادى في ثقتنا هذه الأيام ولا بد أن تجد صداها في كل الأذهان •

عبد الفتاح الدينى

کیرکجورد

فت قبضة

هيجل



أنا يا هيجل الدليل الى على دعض فكرتك عن لهوية
الداخل والخارج ، فأنا أظهر غير ما بطنه ، وأنا أصل أسرار
لا أستطيع أنه أنوع بها ، بل انه عزائي أنه أعز لن يستطيع
بعد وفائي أنه يجد بين أدرا في تفهيرا واحدا لما كان يملأ
حياتي كلها ، لن يجد الكلمات التي تفسر له كل شيء .
من . كيركجورد

دعاء الفناء عند الام

(موسوعة فقرة ٦٦) ، بل انه ليذهب الى القول بأنه ليس ثمة شيء لاني الأرض ولا في السماء ولا في الروح ، ولا في أي مكان آخر ، لا يتضمن المباشرة والمتوسط معا ٠٠ (راجع في هذا كتابنا « المنهج الجدلي عند هيجل » ص ١٥٠ - ١٥١) .

لقد أراد هيجل ان يشيد مرصحا بنصفه ديني ونصفه فلسفي - على حد تعبير كيركجور - فماذا كانت النتيجة ٠٠ ؟ كانت النتيجة ادخال الخلط والاضطراب في الفلسفة واللاهوت في آن معا ، فلا هو استطاع تفسير الدين ، ولا هو استطاع تفسير الانسان ، خذ مثلا نيل هو مواطننا ومشاهيرنا تجده يفسرها بأنها جزء من كل ، فهي لا يمكن ان توجد الا من حيث انها جزء من كل : وهذا الكل هو حياتي ، لكن حياتي نفسها لا توجد الا بقدر ما ترتبط بالأرضية الثقافية التي أنتهى اليها ، والوطن الذي انا مواطن فيه ، فانا اذن اربط ارتباطا عميقا بالدولة التي انا عضو فيها ، لكن هذه الدولة بدورها جزء فحسب من عملية تاريخية واسعة ، ونحن بهذا الشكل نصل الى فكرة الكل المعنى الذي يحتوى الأشياء جميعا ويفسرها (جان فال - فلسفات الوجود ص ١٤) مع أن هذا الكل المعنى لا يفسر شيئا قط ، فهو بشهادة هيجل نفسه عقلى وموضوعي ، فكيف يمكن أن يفسر تلك العواطف والمشاعر اللاهوتية التي لا هي عقلية ولا هي موضوعية ٠٠ ؟ كيف يمكن أن يفسر هسدا الانسان الجزئي الذي يعيش في مجتمع معين ويحمل عواطف وأسرارا وانفعالات ، وخبايا قد لا يعرفها أحد سواه ؟ وان قيل لنا ان هيجل يتحدث هنا عن حقائق موضوعية لا ذاتية : « فاي فائدة يمكن ان تعود على اذا اكتشفت ما يسوونه بالحقيقة الموضوعية ٠٠ ؟ أي فائدة ترجى اذا درست جميع المذاهب الفلسفية وأظهرت ما في كل مذهب من متناقضات وعدم اتساق ؟ أي فائدة تعود على لو انني استطعت تطوير نظرية في الدولة وترتبت جميع التفصيلات في كل واحد ، وبنيت بهذا الشكل عالما لي أعيش فيه ٠٠ ؟ » (البويميات ترجمة درو ص ١٥) .

يوشك الباحثون أن يكونوا على اجماع بأن الثورة الفلسفية التي قادها كيركجور في منتصف القرن الماضي كانت تستهدف أساسا معارضة هيجل ، فهو يجعل شعاره : « ابتعدوا عن المذهب ، ابتعدوا عن الفكر النظري ، أعني ابتعدوا - قبل كل شيء - عن هيجل ٠٠ » . ويقول جان فال في هذا المعنى : « ان كيركجور لم يستطع تشكيل فلسفته الا بمعارضته لهيجل أولا وقبل كل شيء فقد اعتبره نهاية التراث الفلسفي الذي بدأه أفلاطون وربما فيثاغورس » (فلسفات الوجود ص ١٤ من الترجمة الانجليزية) ومعنى ذلك أن « فلسفة كيركجور الذاتية لم تكن الا ثورة على الفلسفة الهيجلية التي ألقت ضوئا جديدا على النزعة العقلية وجعلتها تستغرق جميع الموضوعات ، وتنتسح في كافة الاوساط الفلسفية » (د . فوزية ميخائيل : كيركجور ص ٥٩) . واذا تساءلنا لماذا عارض كيركجور هيجل بهذا العنف ، ولماذا كل هذه الثورة على الفيلسوف الألماني ، أجاب كيركجور « الخلط الذي أحدثته الفلسفة الهيجلية في الحياة الشخصية أمر لا يصلح ، وهو نتيجة تهمسة لفيلسوف رغم كونه بطلا فإنه من وجهة نظرس شخصية علماني متخلق » (البويميات - ترجمة درو ص ١٧٥) . لكن ما هو هذا الخلط الذي يشير اليه كيركجور ٠٠ ؟

من المقول ٠٠ الى الاممقول

لم يكن هناك حد لطموح هيجل ، كما انه لم يكن ثمة حد لآبانه بالعقل ، ولهذا فقد حاول تفسير العالم بأسره تفسيراً عقليا بحيث يبدو كل شيء واضحا ومعقولا ، كل شيء يرتبط بغيره من الأشياء ، أو بلسة هيجل كل شيء متوسط ولا يقوم بذاته ، فليس ثمة شيء مباشر ، أو قل ان المباشر لابد ان يكون متوسطا ايضا من الوقائع البسيطة الى الحقائق العليا ، خذ مثلا هذه الواقعة البسيطة « القول بانى مقيم في مدينة برلين - وهذا هو وجودي المباشر - تتوسطه تلك الرحلة الطويلة التي قمت بها الى ان وصلت الى هذه المدينة »

الم يقل السيد المسيح : « ماذا ينتفع الإنسان لو أنه ربح العالم كله وخسر نفسه .. » (مرقس : ٨ : ٣٦) فكيف يمكن إذن أن نجبه الى معرفة الصالح .. ؟ « أن ما ينقصني في الحقيقة هو أن أرى نفسي بوضوح : أن أعرف ما يجب علي أن أفعله - لا ما ينبغي علي أن أعرفه إلا بمقدار ما تسبق المعرفة المعمول بالفروسة . أن المهم هو أن أفهم مهمتي في هذه الدنيا ، ودرك تماما ما يريد مني الله أن أفعله ، أريد أن أجد حقيقة ، حقيقة تكون لي آنا : أن أجد الفكرة التي كرس لها محياي ومماتي .. » (اليوميات ترجمة دو ص ١٥) .

فهل نستطيع الفلسفة الهيجلية أن تكون عوناً لي في الوصول الى هذه انفاية .. ؟ كلا ، أن الفكرة الأساسية في هذه الفلسفة هي التوسط ، مع أن الفكرة الأساسية في المسيحية هي المفارقة (يوميات ترجمة دو ص ٨٩) وما التوسط ؟ هو ارتباط كل شيء بغيره وتفسيره في ضوء النسق بحيث يبدو كل شيء واضحاً ومعقولاً ، أي أن التوسط يربط بالتفسير العقلي ، أما المفارقة فهي هزيمة العقل ، هي ما لا يمكن للعقل تفسيره لأنها موضوع إيمان لا موضوع معسفة : والا فكيف يمكن للعقل - مثلاً - أن يفسر ظهور الأبدى في الزمان ؟ أعني كيف يمكن للعقل أن يفسر ظهور الله في التاريخ ؟ .. وكيف يمكن للعقل - مثلاً - ثانياً - أن يقبل الحقيقة الدينية التي تقول : أن هذا الرجل البسيط المتواضع الذي يبدو كغيره من الناس ويتحدث مثلهم هو ابن الله ؟ . (اليوميات ترجمة دو ص ١١١ - ١١٢) . وكيف يمكن للعقل - مثلاً ثانياً - أن يقبل الحقيقة الدينية التي تقول أن مريم العذراء هي أم الإله ، أي عقل هذا الذي يمكن أن يفسر هذه المفارقة ؟ ..

كلا ، لا يستطيع العقل أن يفسر شيئاً ، ولهذا « يجب إغلاق فم العقل بالقوة ، بالخضوع للنظام ، وبالتهديد بالعقوبات الأبدية » ، فكل استنفهام تمرد .. » (جان فال دراسانت كيركجوردية ص ١٨٢) فالعقل إن حاول التدخل في الدين كان ذلك بمثابة التجفء عليه : « وأول من أقدم على الدفاع عن المسيحية هو في الواقع يهوذا أكرح ، فهو يخون الدين بقبلة » . أنه يقوض أكرانه في الوقت الذي يدعي فيه تأييده والدفاع عنه ، ليس في الدين مجال تدفاع ، ولا مجال لأدلة أو براهين عقلية « وما طلبه اليهود من المسيح - وكثيرون غيرهم فيما بعد -

من أنه ينبغي عليه أن يبرهن لهم على الوهية هو مطلب لا يقبله عاقل ، لأنه إن كان ابن الله حقاً فإن البرهان في هذه الحالة سيفقد أمراً يدعو الى السخرية ، مثله مثل إنسان يحاول أن يبرهن على وجوده الخاص ، طالما أن وجود المسيح في هذه الحالة هو عين الوهية (اليوميات ترجمة دو ص ٤) ثم « لمصلحة من نبحث عن انبرهان .. ؟ الإيمان .. ؟ الإيمان ليس في حاجة اليه ، أجل ، بل أنه لينظر الى البرهان على أنه عبثه .. » (العاشية ص ٣١ من الترجمة الانجليزية) . أن كل محاولة لعقلنة الإيمان تنتهي باقتلاع المسيحية من جذورها ، ولهذا كان الإيمان ملازماً للغمافة . أنه « فقرة في اللامعقول » عليك أن تؤمن بلا عقل ، بل أن الإيمان يرداد عليك أن تؤمنوا كلمنا أزدادت معارضته للعقل . وهكذا أعاد كيركجور الى الأذهان من جديد عبارة « توتليان » الشهيرة . « أؤمن لأنه لا معقول » . والإنسان الذي يريد أن يبرهن على الإيمان إنما يريد - في رأي كيركجور - أن يتعلم شيئاً أبعد هو أنه ليس مؤمناً .

وإذا كان الدين عند الفيلسوف الهيجلي هو كمال العقل البشري وتوحيج له فإن الدين عند كيركجور هو - على العكس - عثرة أمام هذا العقل ، وعلينا أن نلاحظ أن كيركجور لا يكتفي بجعل الدين فوق العقل كسأ هو الحال عند بسكال ، لكنه يذهب الى أنه مضاد للعقل ، وطريق الإيمان يمثل هزيمة العقل « والحياة التي تعطى أملاً للروح هي ضد أمل العقل » . والإنسان لا يستطيع أن يتغلب على التعارض بين النسبي والمطلق ، بين المتناهي واللامتناهي بين الإنسان والله ، فنحن لا نجد بينهما ذلك التجانس الذي تحدث عنه هيجل ، لكننا نجد تنافراً ومفارقة ، فهناك هوة تحفر بدون انقطاع بين الله والإنسان ، ويمكن للإنسان أن يعبرها بواسطة النعمة لكنه لا يستطيع أن يقضي عليها .

وإذا كان جوليفيه قد كشف عن جانب هام حين قال : « أن علينا أن نلاحظ أن قسطاً كبيراً من مؤلفات كيركجور قد خصص للتأكيد على الدور الذي يلعبه الإيمان في الاقتراب من المسيحية ، والطسابع المعقوى ، واللامعقول للإيمان واشكالاته مع هيجل مستمدة أساساً من هذه القضية » (مدخل لكيركجور ص ٥٢) فإن علينا فضلاً عن ذلك أن نضع في اعتبارنا أن جانباً آخر من أشكاله مع هيجل مستمد

من حياته الشخصية ، وبصفة خاصة معارضة لفكرة هيجل في التوحيد بين الجواني والبراني أو بين الداخل والخارج أو الماهية والظاهر . فقد وجد كيركجور أنه يخفي أسراراً لا يستطيع أن يوح بها ، ومن ثم لا يمكن أن يتحد ظاهره وباطنه فكيف يمكن أن يوافق هيجل على هوية الداخل والخارج ، ولعل هذا مادما جان قال إلى القول « بن مايفسر معارضة كيركجور لهيجل هو قبيل كل شيء شعوره بالسر .. » (دراسات كيركجوردية ص ١٦٢) ومعنى ذلك « أن نفوره من الفلسفة العقلية الهيجلية لم يكن إلا تعبيراً عما خبره في نفسه وفي حياته مما لا يمكن تمقله ولا تعريفه » (د ٥ فوزية ميخائيل سيرن كيركجورد ص ٣٤) ولا ينفي ذلك أن هناك جوانب دينية معينة دفعت كيركجور إلى رفض التفسير العقلي الهيجلي ، لكننا نريد أن نضيف أن هناك جوانب أخرى في شخصية كيركجور نفسه جعلته لا يستطيع قبول الطموح الهيجلي لتفسير كل شيء تفسيراً عملياً بحيث تختفي الجوانب المخفية وتنتلش الأسرار ، وكيف يمكن تكيركجور أن يقبل هذه الفكرة وهو يعلم أن بداخه أموراً لا يستطيع أن يكشف عنها أو يوح بها : « ألم بعض والده طوال حياته مغلفاً على سره الرهيب ، على دثرى تلك اللعنة التي أطلقها ذات يوم ضد الله .. » وهو نفسه ألم يمر بذلك : ألم يعط لنفسه منذ طفولته صورة شخص آخر لم يكنه .. ألم يكن قد رأى سر أبيه وسره الخاص الذي حرم عليه اخطوبة من روجينا أو لسن ، وسرا ثالثاً ولد من السجن بين الآخرين ، ووضع بينهما حاجزاً لا يمكن عبوره .. ؟ وحياته نفسها ألا تظل أمامنا هي الأخرى كفى لا يمكن تفسيره .. ؟ » (جان فال : دراسات كيركجوردية ص ١٦٢) . لقد كان كيركجور يشعر شعوراً قوياً بأن وجوده نفسه هو الممول الذي سينهال على الهيجلية فيجعلها رماداً : أنا يا هيجل النابلس الذي على دحض فكرتك عن هوية الداخل والخارج ، فانا أظهر غير ما أبطن ، وأنا أحمل أسراراً لا أستطيع أن أبوح بها ، بل إن « عزائي : أن أحدها لن يستطيع بعد وفاتي أن يجد بين أوراقى تفسيراً واحداً لما كان يملأ حياتي كلها لن يجد الكلمات التي تفسر له كل شيء .. » (اليوميات ترجمة درو ص ١١٥) .

ويعتقد كيركجور أن كل إنسان يحمل بدوره أسراراً لا يستطيع أن يوح بها ومن ثم

كيركجورد



فقد فشلت كذلك في فهم الإنسان ولا ادل على اخفاقها من تمسكها بهوية الداخل والخارج . فضلا عما تذهب اليه باستمرار من توفيق ومصالحات بين المتناقضات ، مع أن الإنسان يعيش بين هذه التناقضات في توتر دائم . ومع ذلك كله ، فقد انتشرت الهيجلية انتشارا واسعا حتى سيطرت على الكنيسة اللوثرية التي ينتمي اليها كيركجور نفسه ، واندفع العصر الى الاعتزاز بالعقل والايان به حتى بدا أمام كيركجور وكأنه مغرور « في طين العقل » على حد تعبيره . يقول : « هل حدث لك أن رأيت قاريا جانحا في العرين ؟ » انه يستحيل عليك في الغالب أن تجعله يعم من جديد - يستحيل عليك أن تدفعه أن لا توجد مدبرة يمكن أن تصل الى العمق بحيث تستطيع دفعه من جديد . ذلك هي حال الجيل كله ، ذلك الجيل اللتصق بطين العقل ، ولا أحد يحزن عليه ، ولن تجد فيه إلا غرورا ورضا ينمian دأبه من خطايا العقل ... » (اليوميات ص ٤٦١) .



شيلنج

من الجرد .. الى العيني

لقد حاول هيجل تفسير الواقع تفسيراً عقلياً ، وهي محاولة محكوم عليها بالفشل منذ البداية لأنها تهدف الى اخضاع الواقع للمنطق صرامة أما الأفراد الموجودين وجوداً حقيقياً وهذا محال ، لأن المنطق « لا زمني » بمعنى انه ينظر الى الأشياء من وجهة نظر أبدية كما يقول أسبنوزا ، في حين أن الواقع « زمني » متحرك ، وفضلاً عن ذلك فإن المنطق يخضع لضرورة فوجودهم عابر زائل وليس ضرورياً ولا منطقياً . وما هي النتيجة التي انتهت اليها الهيجلية في محاولتها تفسير الواقع تفسيراً عقلياً ؟ النتيجة هي أن هيجل حول في النهاية هذا الواقع العيني الى مجموعة هائلة من التصورات العقلية والمفاهيم المجردة ، وبإتالي الأمر وقف عند هذا الحد ، لكنه لم يحترم هذه التصورات نفسها فقد تركها تتلاشى وتفقده نفسها بنفسها . فكل تصور عنده يتحول الى تصور آخر ، ولا شيء يبقى قائماً أمام إعجاب السحرية ، بل كل شيء يتبخر بين أصابعه . وهكذا أدت محاولته ترجمة الوجود الى لغة عقلية الى إلغاء الوجود ، مثله مثل الطبيب الذي أراد أن يزيل عن المريض حرارته فأزال عنه حياته أيضاً ! أجل « لقد أدت محاولته الى إلغاء الإنسان تماماً لأنه ليس ثمة إنسان يمكن أن يوجد وجوداً ميتافيزيقياً ، ولا أحد يمكن أن يوجد وجوداً عقلياً ضرورياً ،

فكل إنسان دليل جديد على خطأ الفكرة الهيجلية : « لقد حدث لك بلا شك - ياغرتري القارئ - أن سألت نفسك عما إذا كانت القضية الفلسفية المشهورة التي تقول أن الداخل هو الخارجى - قضية صحيحة . وأنت نفسك قد حملت بين جوانبك - بغير شك - سرا كنت تشعر أنه يعز عليك أن تقوله لأحد أو أن تنقله للآخرين . وربما وضعتك ظروف حياتك بين انفس كنت تشي أنهم منطوون على سر لا تستطيع التناذ اليه » (اقتبس جان فال في كتابه دراسات كيركجوردية ص ١١١) .

لم تستطع الفلسفة الهيجلية اذن تفسير الدين لايمانها بالعقل مع انه لا يمكن تفسير الدين تفسيراً عقلياً . فليس في الدين معرفة وانما عاطفة وحب وإيمان ومن هنا قال السيد المسيح « الذى يحبني يحبه أبى ، وأنا أحبه وأظهر له ذاتي » يوحنا ١٤ : ٢١) وذلك بصدق على كل شيء آخر فما يحبه المرء يظهر له نفسه ، والحقيقة تظهر نفسها لكل من يحبها .. (يوميات ص ٢٧٤) . ولهذا قال المسيح من يحبني ولم يقل من يعرفني ، بالحُب وحده تؤمن لا بالمعرفة ، بالقلب لا بالعقل .

وإذا كانت الهيجلية قد فشلت في فهم الدين



هيجل

لتصورات التي شكلها عن الانسان والتاريخ والدين والواقع في نسق متكامل يطلق عليه اسم: المذهب ، أى أن يحاول إقامة مذهب في الوجود عن طريق التصورات المجردة ، مع أنه يستحيل إقامة مذهب في الوجود على الإطلاق : « أن الفكرة المذهبية هي هوية الذات والموضوع ، هوية الفكر والوجود ، مع أن الوجود من ناحية أخرى هو انفصالهما » (الحاشية ص ١١٢) المذهب متعلق والوجود مفتوح ، المذهب متصل والوجود منفصل فكيف يلتقيان !

والحق أنه لا يستحيل فحسب قيام مذهب الوجود ، بل أنه يستحيل قيام مذهب إيا كان نوعه . إذ تعترض سبيل هذه المحاولة صعدة عقبات .

أولا : كيف يمكن أن يبدأ المذهب ؟

ثانيا : كيف يمكن مثل هذا المذهب أن ينتهي ؟

كيف يمكن للمذهب أن يبدأ ؟ تلك في الواقع إحدى المشكلات التي واجهت هيجل ، لكنه أخذ يدور حولها ثم انتهى بالفألها تماما زاعما أن مذهبه لن يبدأ من افتراضات سابقة لكنه يبدأ بداية مطلقة ، بداية موضوعية خالصة هي ما أطلق عليه اسم «الوجود الخالص» . لكن إذا كان هيجل

لكن الانسان يوجد وجودا عارضا ، تلك حقيقة أساسية في حياة الوجود الفرد ، وتاريخ حياته عارض تماما . فمن الممكن أن يحدث أي شيء لأي شخص ، ومعنى ذلك أن تاريخ أحياء ليس إلا سلسلة من الأحداث العارضة .

وفضلا من ذلك فإن الفيلسوف الهيجلي نتيجة لتفكيره العقلي المستمر في الوجود نسي أن يعيش ، مثله مثل من كلف بتنظيم حفل فقام بدعوة الناس جميعا ونسي أن يدعو نفسه ! ولن تجد في هذه الفلسفة الكائن الحي الذي يخاطب الكائن الحي لكنت ستجد الميت الذي يحاول فهم الميت ، وسبب ذلك كله حرص هيجل على التجريد ، تجريد الوجود فيفقد بذلك وجوده: مع أن الوجود هو أن تعيشه لا أن تتعقله ، أن تحضره لا أن تفكر فيه : « ما المقصود بالفكر المجرد .. ؟ أنه الفكر بلا مفكر ، فالفكر يتجاهل كل شيء ما عدا الفكر ، فالفكر وحده هو الموجود وهو الوجود في وسطه الخاص .. وما المقصود بالفكر المعنى .. ؟ أنه ان فكر في علاقته بمفكر ما ، في علاقته بشيء جزئي معين هو الذي يفكر .. » (الحاشية ص ٢٩٦ من الترجمة الانجليزية) . هكذا ابتعدت الهيجلية عن الواقع المعنى الحي حين أرادت أن تفهم الوجود وأن تفسره بدلا من أن تعيشه وتختبره ، « أن شيئا واحدا كان يغفل من هيجل باستمرار ، وهو : ما الذي يعاش ، أو ما الذي ينبغي علينا أن نعيشه » . (اليوميات ترجمة درو ص ١٧٥) . ولهذا فقد سمح هيجل لنفسه أن يتحدث من أفكار لم يعشها قط ، وعن موضوعات لم يخبرها على الإطلاق ، وأنه لم عجب أن نجد المفكرين والكتاب يسرون في كتابه حتى لقد « أصبح تأليف الكتب في عصرنا هذا عملا بائسا ، فالمؤلفون يكتبون عن أشياء لم يفكروا فيها قط ، ولم يخبروها على الإطلاق ومن هنا فقد قروت أن أقرأ فحسب مؤلفسات أولئك الذين قتلوا أو كانوا في خطر بطريقة ما .. » أي مؤلفات أولئك الذين خبروا الحياة وكتبوا مؤلفاتهم يدماهم « ولو أن هيجل كتب منطقته كله ثم قال بعد ذلك في التصدير : « أن ذلك لم يكن سوى تجربة للفكر ، وأنه قد سلم في أماكن كثيرة بأمر قبل أن يبرهن عليها ، وكان في هذه الحالة أعظم مفكر ظهر على وجه الأرض على الإطلاق ، أما بوضوحه الراهن فهو ليس إلا ملهاة .. » (اليوميات ترجمة درو ص ١٧٤) .

بناء المذهب

هدف هيجل من ذلك كله أن يجمع

ان نهاية المذهب كان يمكن أن توجد في الاخلاق التي اهلها هيغل ، لكن الهيجلية تتجه بالضرورة الى الماضي ، انها تكوص وتقهقر ، وهي لهذا تلغى الاخلاق وهي كذلك تلغى المعرفة (الحقة) لأن المعرفة الحقة هي معرفة دينية اخلاقية .

واذا كانت البداية والنهاية ممتنعتين بهد الشكل فما لندي نجد في الوسط . . ؟ في وسط المذهب لن تجد شيئا سوى أفكار الانتقال أو العبور ، والسلب والتوسط ، وهي أفكار تزعم أنها تفسر كل شيء لكنها في الحقيقة لا تفسر شيئا قط . كل شيء عند المذهب الهيجلي يجب أن يكون واضحا لكنه في الحقيقة يترك كل شيء غامضا ، ثم اذا لم تكن أفكار مثل العبور والانتقال والسلب والتوسط افتراضات سابقة فمساذا عساها أن تكون . . ؟



سينور

انظر الآن خلف هذا التوكان الهائل الذي يطلقون عليه اسم المذهب فماذا تجد ؟ تجد فردا يكافح من أجل إقامة مذهب ، أعني أنك ستجد وراء الصرح الهيجلي هيغل نفسه ، هيغل الانسان ، هيغل الفرد ، الذي بوجوده ذاته وتوقه الى تشييد مذهب يقدم الدليل على كذب المذهب كله ، أعني أن هيغل كان يعيش في مقولات تختلف أتم الاختلاف عن تلك المقولات التي يفكر فيها .

ثم هب أنا سلمنا - رغم ذلك كله - بأننا استطعنا أن نبني مذهبا لبناؤه الأفكار المنطقية والتصورات العقلية ، فزي قيمة يمكن أن تعود علينا من تشييد مثل هذا المذهب . . ؟ لا شيء على الاطلاق لأن الوجود في صميمه انفصال ، انفصال الموجودات بعضها من بعض ، وانفصال الموجود عن الامتناعي ، كما انه انفصال داخل لحظاته الذاتية ، فليس ثمة اتصال بين فترات الحياة ، بل ينتقل الوجود بين فترة وأخرى بقفزات وانقلابات وثورات تجعله على اعتناق موقف كان يعتقد نقيضه من قبل . ومن هنا نجد الفيلسوف الهيجلي يحياته الخاصة وبوجوده الحقيقي يفصل أتم الانفصال عن المذهب الذي شيده : « ان اغلب بنسبة المذاهب ، من حيث علاقتهم بمذاهبهم - أشبه هـ يكونون برجل ابتنى قلعة هائلة ، ثم عاش في كوخ مجاور ، فهم لا يعيشون في ابنية مذاهبهم الهائلة . . » .

(اليوميات ترجمة درو ص ١٥٦) .

نفسه يعترف بأن الفكر حركة لامتناهي فكيف استطاع هو أن يوقف هذه الحركة لكي يبدأ مذهبه . . ومن ثم فالمذهب لا يمكن أن يبدأ الا بفعل واختيار لازورة فيها ولا منطق لها ، والقرار الذي يتخذه هو قرار ذاتي ، وهو لأنه ذاتي ، فهو شيء . فكيف يتسنى لهيغل بعد ذلك كله أن يتحدث عن بداية موضوعية ومطلقة . . ؟ كيف يمكن له بعد ذلك كله أن يتحدث عن بداية بدون افتراضات سابقة . . ؟ كلا ، « نيس ثمة شيء اسمه بداية بلا افتراضات سابقة ، لانه حتى اذا لم نفترض شيئا آخر على الاطلاق ، فان الفعل الذي أجرد فيه هذه البداية من جميع الافتراضات الأخرى هو نفسه مفترض . . » . (اليوميات درو ص ١٣٤) . تلك هي مشكلة البداية ، وهي في رأي كيركجور كعب اخيل في انفلسة الهيجلية . (انظر في مشكلة البداية الهيجلية كتابنا النهج الجدلي عند هيغل ص ١٥٦ وما بعدها) .

واذا كانت البداية مشكلة لم يستطع هيغل أن يتغلب عليها وانتهى الى البدء بطريقة تعسفية بالوجود الخالص ، فان النهاية لا تقل من ذلك تصفا . فإين يمكن أن نجد نهاية هذا المذهب . . ؟ أما هيغل فهو يذهب الى أن النهاية هي وصول الروح المطلق الى الشعور بذاته ، وإين يمكن أن يتم له الشعور بذاته ؟ في فلسفة هيغل . . !



نيتشه

النهاية الى افكر ، ويرى شلنج ان العكس هو الصحيح : فكرة اصرورة ليست بفكرة عقلية خالصة لكنها مستمدة من التجربة عن طريق الحدس ، ولهذا فان التجربة تأتي أولا ثم تأتي الفكرة بعد ذلك .

وفضلا عن ذلك فان شلنج هو الذى انتقد فكرة امكان قيام مذهب بغير افتراضات سابقة، وهو يذهب ايضا الى أن الفلسفة العقلية ليست الا فلسفة سلبية خالصة اما الواقع الذى تدمى استخلاصه فهو ليس الا الواقع المجرد ، أعنى بعد أن تحول الى مجموعة من التصورات ، بل ان الله نفسه يصبح عند هذه الفلسفة مجرد تصور ، وهكذا كان الله عند شلنج هو الصخرة التى يتحطم عليها كل فكر عقلى . أضف الى ذلك كله أن هناك كثيرا من الأفكار التى يتفق فيها كيركجور وشلنج كفكرة الوجود ، وأهمية الاختيار والعلاقة بين الله والفرد .. الخ (راجع جان فال دراسات كيركجوردية حاشية ص ١٣٦) .

مقولية الالامعقول ..

لقد تعمد كيركجور ضد هيجل الذى كان يطمح الى عقلنة كل شيء ، واراد على العكس أن يبدأ من الالامعقول والمحال والمفارقة ، لكن هل استطاع كيركجور حقاً أن يتخلص تماماً من المقولية الهيجلية التى كان يحار بها ؟

لا شك أنه اذا كان الايمان المطلق بالعقل عند الهيجلية ، كان هو نفسه عملاً لا معقولا

واذ كان انتعاض وضحاً بهذا الشكل بين كيركجور وهيجل : « فلا يدل عن ذلك حقيقة ان دعوى ان كيركجور وهيجل يتفقان في نقاط أساسية » وهذا الاتفاق يدل في معظم الاحيان على الاثر القوي العميق الذى تركه هيجل على فكر كيركجور ، (جان فال دراسات كيركجوردية ص ١٣٦ - ١٣٧) . لكن اذا كان هناك اتفاق بين الرجلين على نقاط أساسية - كما سنبين في الجزء الأخير من المقال - فكيف نفسر الحمله العنيفة التى شنّها كيركجور على هيجل ؟

لا شك أن جانباً من هذه الحمله يرجع الى فهمه للديانة المسيحية من ناحية والى حيبه الشخصيه ومزاجه اسوداوى من ناحية اخرى، غير أن هناك جانباً آخر « فاذا كان كيركجور يهجم هيجل بعنف احباً ، فان ذلك يرجع الى أنه لم يتعرف عليه عن طريق القراءة الشخصيه المباشرة لمؤلفاته ، لكنه استمد أغاب أفكاره عنه، ورسم لنفسه صورة لهيجل من المحاضرات التى كان ينقيها شلنج المعجز الذى كان قد امتلا خفداً بعد أن طبعته شهره هيجل الاتفاق فافل نجمه » (ف . كومان « هيجل » ص ٢٨٨-٢٨٩) وانظر كتابنا المنهج الجدلي عند هيجل ص ١٧٥) . فند « استمع كيركجور الى محاضرات شلنج عام ١٨٤١ وبهره حديثه فكتب في يومياته (٢٢ فبراير عام ١٨٤١) يصف حالته آنذاك : « أنا سعيد سعادة لا توصف لسماعى محاضرة شلنج الثانية ! حتى اننى تنهدت طويلاً بما فيه الكفاية ، وتنهدت الأفكار بداخلى ، فهو حين نطق بكلمة « اواقع » - وهو يتحدث عن علاقة الفلسفة بالواقع - قفز جنين الفكر بداخلى في فرح كما قفز الجنين من قبل في «بطن البصايات» وفى استطاعتى ان اتذكر تقريباً كل كلمة قالها منذ هذه اللحظة .. » (ايوميات ترجمة درو ص ١٠٢) . صحيح أن اعجابه هذا بشلنج لم يستمر طويلاً ، إذ سرعان ما خاب امله فيه فكتب يقول : « ان شلنج يهذى بلا انقطاع من حيث العمق والاسراع في أن مذهباً .. » ! لكنه لم يستطع أن يتخلص تماماً من اثر الانتقادات التى كان يوجهها الى مذهب هيجل . ونو أننا ذكرنا بعض هذه الانتقادات لتوضح لنا في الحال أن كيركجور احتفظ بها جميعاً ، فالفلسفة الهيجلية - على ما يقول شلنج - تتحرك في مجال تصورى خالص حتى انك لن تجد فيها الا السكون المطبق ولو أنك كشفت عن حركة فيها ، فان مردها في

اللامعقول للإيمان ، وعلى أن حقائق الدين ليست فقط فوق العقل كما ذهب يسكال لكنها ضد هذا العقل ، ولقد انبه بعض الباحثين بهذه الفكرة فاعتقدوا أنه « يفضل هذا التطور استنتاج كيركجور أن يفهم بطريقة أفضل من معظم الفلاسفة إحدى مشكلاتنا الأساسية - وهي المشكلة التي يواجهها الإنسان الحديث حين يريد أن يقبل الإيمان الديني بالمسيحية بصفة خاصة » (روينشك « الوجودية ما لها وما عليها » ص ٥٦) غير أن هذا الحكم فيه الكثير من التسرع ذلك لأن كيركجور وقع في خطأ أساسي هو الذي جملة يضع المشكلة بأسرها وضعا زائفا : « أما هذا الخطأ فهو أنه وحد في هوية واحدة بين عمليتين مختلفتين أتم الاختلاف :

الأولى : البرهنة العقلية على شيء يجاوز العقل .

الثانية : البرهنة العقلية على مبررات الإيمان بشيء ما يجاوز العقل . وخلق كيركجور يتكشف تماما في النصوص التي يمارض فيها آية محاولة « للبرهنة على المسيحية » وإدانتها المستمرة لكل دفاع منها . » (جوليفيه ص ٥٦)

وهو يأخذ على هيجل أنه لم يفهم حقيقة المسيحية ، فيقول : « لا أستطيع أن أمتنع نفسي من الضحك كلما فكرت في تصور هيجل للمسيحية » (اليوميات ترجمة درو ، ص ٣٧٢) كيف تصورهما هو ٩٠٠ : « المسيحية عند كيركجور هي دين لا إنساني لأنها تعارض الغريزة الطبيعية عند الناس ، كما تعارض ما ينشده البشر من سعادة في هذه الدنيا ، وتطلب العكس تماما : موت العالم والتركيز على الحياة بعد الموت ١٩٠٠ فـ » برانت « كيركجور » ص ٦٩) .

أما القول بأن هيجل أخطأ في فهمه للإنسان لأن كل إنسان يحمل في داخله سرا لا يستطيع أن يبوح به فكيف يمكن أن تصدق فكرة هيجل في هوية الداخل والخارج ٠٠ الخ فلسفا نريد أن نتف طويلا عند التساؤل عما إذا كان كيركجور يحمل سرا بداخله لم يكشف عنه قط (يقال أنه مضايكة والده لحادثته بعد وفاة زوجته بقليل - وهو بذلك لا يصبح سرا) فسواء أكان كيركجور قد كشف رغبا عنه عن أسراره جميعا كما يعتقد بعض الباحثين ، أم أنه حمل معه سره إلى القبر كما يقول جان فال (دراسات ص ١٦٢) - أقول

« فإن دعوة كيركجور إلى اللامعقول تحمل في جوهرها عنصرا عقليا بارزا » ولم يكن بوهلين Bohlin مخطئا حين كتب يقول أن لا معقولة كيركجور تتضمن بشدة عنصرا عقليا ، والواقع أن كل لا معقولة طبقا للجلل الطبيعي للروح البشرية تخفى بطريقة ما ضدها ، وما يضاد التصورية هو في أغلب تصوري في صراع مع نفسه . » (جان فال دراسات ص ١٤) . وليس من شك في أن دعوة كيركجور إلى اللامعقول كانت صدى لما يعمل في نفسه من صراع بين الميل العقلي التحليلي الدقيق دقة مذهلة والذي كان يسعى رغم ذلك إلى القضاء مجموعة من الأسرار الغامضة في صورة « المفارقة » و « اللامعقول » وبين رغبته العميقة في إخضاع العقل للإيمان « ذلك العقل الذي ما فتى يلح على حقوقه عند كيركجور . وهذا الصراع يمكن رؤيته في المصطلحات التي نجدها أحيانا عنده ، (جوليفيه : : مدخل لكيركجور ص ٥٣) .

وأذا كان كيركجور « قد وجد موضوعا ممتازا للسخرية في محاولة هيجل فهم ما لا يفهم . » (د . فوزية ميتشال ص ٧٣) ألا يحق لنا أن نتساءل : ألم يحاول كيركجور نفسه فهم ما لها فيهم وتفسير ما لا يمكن تفسيره بحيث لا يكون ذلك موضوعا ممتازا للسخرية من هيجل وحده ؟ لقد كان هو نفسه على وعي بالنزاق الذي ينحدر إليه رغبا منه حين يقول : « قد حاولت البرهنة على ضرورة المفارقة . » لكن إذا كانت المفارقة ضرورية فكيف يمكن بعد ذلك أن تظل مفارقة . ؟ أنها تظل مفارقة ذاتية طالما أننا نجهل أنها ضرورية لكن إذا عرفنا أنها كذلك فكيف يمكن أن تظل مفارقة . ؟ بل كيف يمكن أن تظل لا معقولة . ؟ ثم ليس تحديد المفارقة هو نفسه محاولة لتفسيرها ، وألا فكيف يمكن أن نميز المفارقة بما هي كذلك . ؟ فضلا عن ذلك : « ألم يستسلم كيركجور لشغف تفسير ما لا يمكن تفسيره على حد تعبير ليون شستوف Léon Chestov . ؟ كما هي الحال مثلا في عقلنة الخطيئة الأصلية ؟ وكيف يستطيع المرء أن يتجنب إعطاء معنى واضح للالفاظ التي يصاح فيها ما لا يمكن تفسيره ، وما هو محال ولا معقول . ؟ » (جوليفيه : مدخل ص ٢٢٠ - ٢٢١) .

إن كيركجور يعارض بعنف التفسير الهيجلي للدين والإنسان ، أما بالنسبة إلى الدين فإتينا نجد كيركجور يركز باستمرار على الطوائف

يختلف المرء بعصاه * (ف . برانت كيركجور
ص ٦٣) .

أهذا هو حقا المفكر الهيجلي أم أن كيركجور يتحدث عن نفسه ؟ ؟ أصبح أن المفكر الهيجلي لم يكن يتم بمشاكل الوجود . وإنما انصب اهتمامه على مشكلاته وهمية يختلفها بفكره المجرد؟ ولو سلمنا بذلك جدلا ، فإين كان يعيش هو؟ « لم أعش قط بالمضي الانساني لهذه الكلمة . . لكنني كنت فكريا من البداية الى النهاية » (كتابه وجهة نظر . ترجمة لوري ص ٨٠) .

والواقع أن شخصية كيركجور - رغم ظاهرها التي يوحي بالعكس - كانت مثلها مثل شخصية « نيتشه » ضحلة التجارب ، صلتها بالواقع الحسي مزيلة ، وخبرتها بالحياة سطحية ، غير أن الانتماء الى التجارب الحية يعوضه عجزها تجسيم للمشكلات الفكرية واضفاء الحياة عليها ؛ فكل ما في هذه التجارب من عنف كان راجعا الى أنها هي وحدها مدار حياتها ، وإلى أنه قد وجه إليها وركز عليها من باطن ذاته شحنات عاطفية وانفعالية جعلتها تبدو مليئة بحق (د . فؤاد زكريا « نيتشه » ص ١٥ ، ص ٣٨ من الطبعة الاولى) وكيف يمكن أن يقال خلاف ذلك عن حياة يمكن أن تصمد تجاربها كلها على أصابع اليد الواحدة ؟ ؟ يقول جان فال في هذا المعنى : « لقد كان روتنك على حق تماما حين كتب يقول « ان هذه الحياة (أى حياة كيركجور) في مجموعها فقيرة الأحداث الخارجية ، لكنها مفلقة على ثروة في الأفكار لا نظير لها . . » (دراسات كيركجوردية ص ٤٦)

لكن علينا أن نلاحظ أن ثروة الأفكار هذه انما جاءت عن طريق اثره الفكر وبعث الحياة فيه لا عن طريق امتلاء الحياة واستخلاص الفكر منها فنحن نجده يتوقع عن مشكلاته الخاصة يجتريها صباح مساء . والنتيجة الطبيعية هي الفرار من الحياة ، والابتعاد عن واقع الناس الى ليعبد ملاذه في الدين : « سوف أبتعد عنهم ، أولئك الذين لا هم لهم سوى التلصص عما اذا كان المرء قد ارتكب نقیصة بطريقة ما ، سوف أذهب اليه وحده : إلى « السيد » الذي يبتهج بهجة عظمي بعودة التائب أكثر مما يبتهج لتسبح وتسعين حكيميا ليسوا بجادة الى التوبة » . (الیویات ترجمة درو ص ٤٣) .

والحق أن المرء ليعجب أشد العجب حين يتحدث كيركجور عن هيجل الفيلسوف الانتمالي الضال

سواء صح رأى هذا الفريق لو ذلك ، فأنسا سنكتفي بطرح هذا السؤال : ألا يستطيع الباحث من خلال قراءته مؤلفات كيركجور أن يتخشف عن الجوانب الداخلي في شخصيته ؟ وبمعنى آخر ألا تدل مؤلفات كيركجور بما فيه الكفاية عن جانبه الداخلي ؟ ألا تعبر مؤلفاته عن شخصيته ذاتها بحيث تصدق الفكرة الهيجلية في التوحيد بين المظاهر والباطن ؟

وإذا سلمنا جدلا بأن كيركجور كان يحفل في داخله سرا لم يكشف عنه فهل يعد ذلك دليلا على خطأ الفكرة الهيجلية ؟ ؟ وما المقصود باتحاد الجواني والبراني ؟ المقصود هو أن الجانب الداخلي أو الماهوي لا بد أن يظهر . ولا يعني ذلك أن كل العناصر الداخلية لا بد أن تتجلى في السلوك الخارجي بل المقصود هو أن العناصر الماهوية أو الجوانب الجوهرية هي التي تظهر وتتكشف في أنماط السلوك الخارجي ، ومالا يتكشف من الجوانب الداخلية لن يكون له في هذه الحالة أية قيمة . فما يظهر هو الماهية ، والظاهر يتم عن الماهية كما يقول هيجل . وفي اعتقادي أن الباحث يستطيع أن يتعرف على الجوانب الداخلية عند كيركجور بما فيه الكفاية من خلال كتاباته . بل ان الحاجة على أن يحفل سرا لن يبوخ به هو في حد ذاته كشف عن هذا السر . وهو إيهاء للباحثين بالتفتيق عنه ، وهذا ما قاموا به فعلا حتى عرفوا قصة والده مع خادمته .

أما سر أبيه فقد أصبح دائما مشهورا (حين لحن الله من فوق ربوة وهو طفل صغير) ، وقد كشف عنه الرجل المجز لأبنه . ولست أدري كيف يمكن أن يعد ذلك سرا وهناك اجماع على أن هذه الواقعة كانت تتحكم في سلوكه كله ؟

المجرد . . والعيني

وكيركجور يعيب على الفكر الهيجلي أنه يعيش في عزلة بين الناس لا يعلم عن مشكلات الحياة شيئا ، لكنه يحيا في عالم خيالي يصنعه هو ، وهو مفكر لو اطلعت عليه لملت منه رعبا : « شخص ذاهل ذو وجه حزین ، يعيش بطريقة خيالية في عالم من المجردات ، ناسبيا مطالب الوجود عليه ، وهو حين يفقد نفسه في عالم التجريد هذا ، لا يحتفظ بذاته الخاصة الا كما

فى عالم المجردات والذى لا يدرى عنى عالم الواقع شيئاً ! فى الوقت الذى كان فيه الفيلسوف الألماني يعيش فى قلب عصره وما فيه من أحداث ومشكلات ، ولم ينزل قط عن تيارات العصر بل كان شغله الشاغل تحليل العوامل السياسية والاجتماعية والاقتصادية التى تساهم فى تشكيل الأوضاع الاجتماعية ، ولقد يمان أن يكون فيلسوفاً منزلاً ذلك الذى يخبرنا أن قراءة الصحف هى صلاة الصباح بالنسبة للانسان الحديث ؟

وأين كان يعيش كيركجور ؟ ألم يكن أكثر الناس عزلة وتفرداً ؟ ألم يكن هو «الوحيد» و «الفريد» و «المستثنى» و «الحارق للعادة» ؟ ألم يشعر أنه شريد يصبق الشعب على وجهه لأنه لم يهبط الى مستواه ؟ ألم يتحدث عن «الرعا» و «السوقة» و «الدهاء» و «البهائم البشرية» أولئك الذين يضايقون الآخرين كالذباب ؟ (اليوميات درو ص ٢١٢) ألم يسبب فى الحديث عن نفسه كمبقرة فريدة « لا نظير لها وبين المعاصرين » وكشهيد للحق ؟ ألم يجد العزاء فى أنه كان « ذبيحة للآخرين » وأنه ضحى بنفسه لكى يتقدم الفكر ؟

« من الناس من تكون مهمتهم أن يكونوا ذبيحة للآخرين بطريقة أو بخرى حتى يجعلوا الفكر يتقدم ، وأنا بصليبي الخاص أحد هؤلاء الناس » (اليوميات ترجمة درو ص ٤٩٠)

فلسفة كيركجور إذن فلسفة انتمالية تنشد «الوحيد» و «المستثنى» - وليس ذلك مما يهنا فى ذاته ، لكن الذى يهنا منه هو أن تتساءل هل هذه الفلسفة هى التى تكشف حقاً عن طبيعة الانسان الفرد ؟ ان «ماتلح عليه وجودية كيركجور هو الحرص على الفرد ، كىما يكون الفرد موجوداً بمعنى الكلمة ، ولهذا فهو تدعو الى العزلة تلك العزلة التى يشعر فيها الانسان بفرديته واتصاله مع المطلق، وتابى انصاف الحلول والمجتمع اذ ان المجتمع لا يعين على تحصيل الفردية ، بل هو على خلاف ذلك يعمل على تقويضها » (د - فوزية ميخائيل ص ٨٣) - والسؤال الآن هو : هل هذا الفرد الذى يعتزل الناس ويكتفى بالخلوة مع المطلق هو الفرد الموجود الحقيقى ، أم أنه الفرد المجرد الذى صنعه الخيال ؟ صحيح أن الدعوة الى اذابة الفرد فى المجتمع دعوة باطلة لأنها تطمس معالم الشخصية الفردية ، لكن ذلك

واذا كان كيركجور تحت وطأة الهجلية يجعل من الافكار العامة موضوع تفكيره ، فانه لا يقف عند هذا الحد لكنه يحاول أيضاً الربط بينها . بمعنى أننا نجد لديه ميلاً مستمراً الى فكرة الاتصال لا يعنى أن الشخصية الحقيقية هى شخصية الفرد المعتزل والمتصل بالمطلق .

ان هذا القول فيه من التجريد قدر ما فيه من الخطأ ، فليس هناك مثل هذا الانسان «الوحيد» أو «الفريد» الذى يستطيع أن يقطع علاقاته بالناس وبالمجتمع ليكشف عن « طبيعته الحقيقية » فى خلوة مع المطلق ، بل انه فرد من نسج الخيال . وإذا كان كيركجور « لا يعبأ بكل المشكلات ومجالات البحث التى تعالجها الانسان بوصفه فرداً فى جماعة » (نفس المرجع ص ٧٥) فكيف يمكن أن يقال بعد ذلك انه اهتم بمشكلات الانسان ؟ وهل يمكن للانسان الا أن يكون فرداً فى جماعة ؟ وهل الفرد الذى عالجه هيجل فى « فلسفة الحق » بوصفه مواطناً فى دولة له حقوق وعليه واجبات ، ويرتبط بغيره من الناس بشبكة هائلة من العلاقات - هل هذا الانسان انسان مجرد صنعه هيجل ببخلاء ، أم أن الانسان المجرد هو «الوحيد» و «الحارق للعادة» و «المستثنى» ؟ ألم تكن الأنسة « كاتى نادلر » اذن على حق فى مقارنتها بين الذاتية المحسنة عند هيجل والذاتية الفاسدة عند كيركجور ؟ ألم تكن على حق فى قولها ان كيركجور يسير بين أضداد مجردة ويتحدث عن تصورات تجريدية فى الوقت الذى استطاع فيه هيجل أن يوحد بين الحدود لأنه يراها فى طابعها العيني ؟ ألم تكن على حق اخيراً ، فى مقارنتها بين الهجلية كمذهب للخلق ، والكيركجور كمذهب للسقوط ؟ ان المرء ليجد فى حديثها ونظرات فيها الكثير من النفاذ (جان فال - دراسات ص ١٦٧)

مذهب مسيحي

لا شك أن كيركجور كان لديه ميل خفى لاقامة مذهب مسيحي ، رغم معارضته الشديدة للمذهب وللنسق الفلسفى بصفة عامة ، فقد استهواه « المذهبية الهجلية » رغبا عنه ، ولهذا نجده فى كثير من الأحيان يعالج تصورات مجردة ومفاهيم عامة ثم يحاول بعد ذلك أن يربط بينها ، يقول :

« سموا حظى .. اننى حيثما أوجد لا أنشغل بالجزمى لكنى أنشغل باستمرار بمبدأ وبفكرة .. ان

الغالبية العظمى من الناس - على أحسن الفروض يفكرون في الفتاة التي ينبغي عليهم أن يتزوجوا منها ، أما أنا فقد كتب على التفكير في الزواج من حيث هو زواج ، وهكذا في بقية الاشياء ... (اليوميات ص ٣١٤)

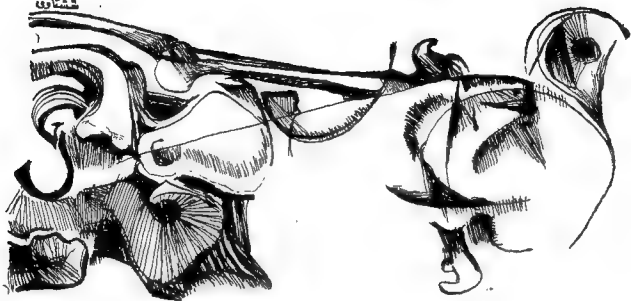
التي يتطلبها المذهب ، صحيح أنه يتحدث عن القفزات والثورات في معارضة فكرة الاتصال التي يتطلبها المذهب ، صحيح أنه يتحدث عن القفزات والثورات في معارضة فكرة الاتصال المذهبي ، فالفرد - مثلاً - لكي ينتقل في مراحل الحياة من المرحلة الحسية الجمالية الى المرحلة الأخلاقية فإنه يقوم بوئية ، وقل مثل ذلك في الانتقال من المرحلة الأخلاقية الى المرحلة الدينية لكن علينا أن نلاحظ أن هناك مقولات تشكل حلقة وسطى بين هذه المراحل : فمقولة التهمك هي حلقة الاتصال بين المرحلة الجمالية والمرحلة الأخلاقية والمرحلة الدينية . ومعنى ذلك أن كيركجور يستسلم في كثير من الأحيان لمجازية النظام التام بين التصورات والنسق المحكم بينها (جوليفيه مدخل ليركجور ، ص ٦٠)

وهذا الاتصال ، أو على الأقل هذا الميل الخفي الى فكرة الاتصال (وهي فكرة لا تستقيم كما يقول كيركجور نفسه الا مع المذهب الفلسفي النسقي) موجود حتى في قلب عملية الايمان التي يقول عنها انها قفزة أو وئية في اللامعقول ففكرة « الاستسلام اللا متناهي » التي عرضها في كتابه « الحوف والقشعريرة » ليست الا مقدمة للإيمان « فهو يعتقد أنه قبل مرحلة الايمان -والايمان لا يمكن أن يمنحه أحد للإنسان غير الله - يمكن القيام بخطوة أولى نحو الايمان عن طريق حركة الاستسلام اللا متناهي » - وهو يضيف قائلاً : صحيح ان فارس الاستسلام اللا متناهي ليس هو فارس الايمان ، لكن تبسّر حقيقة هامة رغم ذلك هي أنه يستطيع بواسطة المبادأة التي يقوم بها أن يقيم لنفسه مدخلاً في غرفة انتظار الايمان . وواضح من ذلك أن هناك حركة سرية تجذب كيركجور الى التبرير العقل للإيمان ... (جوليفيه مدخل ص ٥٦)

قبضة هيجل

غير أن الاثر الهيجلي لا يقف عند هذا الحد ، بل ان المرء ليتسائل في الأحيان عما اذا لم تكن نظرية المراحل كلها التي عرضها كيركجور كتفسير لطرق الحياة البشرية - هي - في جانب





المدرک العام . غير ان هذه التاملات لم تؤد به الى نبذ النظرية الأخلاقية أو حتى الى نبذ هذا التعريف للأخلاق لكنها أدت به فحسب الى الدفاع عن حق الفرد في تمليق الأخلاق في حالات خاصة » . (ولتر لوري ، كيركجور ، الجزء الثاني ص ٦٣٥ نيويورك عام ١٩٦٢) . ويرى جان فال « أن المرحلة الأخلاقية عند كيركجور قد وصفت بالمفاظ هيكلية في الوقت الذي يعيب فيه كيركجور على المذهب الهيجلي انه يفتقر الى الجانب الأخلاقي » (دراسات حاشية . ص ١٦٥) .

كما أنك تجد فكرة الرفع الهيجلية موجودة في فكرة التكرار عند كيركجور ، فالتكرار يعني رغبته في أن ينال ما فقدته مضاعفاً ، وأن يحول اللحظة الغائبة الى لحظة أبدية ، وأن يعيش حبه من جديد في آن أبدي ، لقد انقطعت خطوبته (أو رفعت بلغة هيجل) من الناحية الزمنية ، لكنها موجودة ، وسوف تبقى قائمة من الناحية الأبدية ، فألفاء الخطوبة كان يعني إذن الأبقاء عليها

كبير منها على الأقل - الهاما هيجليا . ولقد صدقني « رويتر » ضوعاً قويا على ذلك فذهب الى أن الطريقة التي يعتبر بها الندم في آن مما اتاماً وهذا للمرحلة الأخلاقية هي طريقة هيجلية تماماً . ويعتقد « فيتز Vetter » أن تقسيم كيركجور للمراحل الى ثلاث مراحل قد تم تحت تأثير هيجل . وانه لمن المؤكد ان المرحلة الدينية تحمل في جوهرها خصائص المرحلة الجمالية والمرحلة الأخلاقية ، أو هي مركب المرحلتين السابقتين ، فهذه المرحلة الثالثة تعرض نفسها بوصفها سلباً للمرحلتين السابقتين ، وهي تتكون عن طريق تمليق هاتين المرحلتين (جان فال . دراسات كيركجوردية ص ١٣٩ - ١٤٠) .

ويقول « لوري » عن مقولة العام عند كيركجور : لقد ورث كيركجور هذا المصطلح من هيجل بوصفه خاصية للأخلاق ، ولقد قبله في مؤلفاته المبكرة بغير نقد ، رغم أن هذا المصطلح يدينه شخصياً لأنه لم يستطع « تحقيق العام » لا سيما في موضوع الزواج ، ولهذا فقد اضطرت الى التفكير في حقوق الفرد ، وأيضاً في واجباته تجاهه



بحرية تامة ، وهو - مثلا - يأخذ من هيجل فكرة أن الذات مركب من المتناهي وإللا متناهي، وقوله ان فكرة التناقض أكثر غنى وأكثر عينية من فكرة الهوية . وليست الوثبة الكيركجوردية الا فكرة أوحى بها الهيجلية حين أراد هيجل أن يبدأ مذهبه دون افتراض سابق ، والنتيجة - كما يقول كيركجور - هي أنه لا يمكن البدء دون افتراضات سابقة الا اذا قمنا برؤية . وهو يستمد من هيجل أيضا تعريف المسيحية بأنها ذاتية ، وكذلك فكرة العلاقة بين المتناهي والله .. الخ الخ .

خلاصة القول أن كيركجور - رغم مهاجمته العنيفة لهيجل لم يستطع أن يتخلص من نفسه القوية ، ويمكن أن نقول مع « فرنو » ان فلسفة كيركجور هي : « خيبة رجاء فيلسوف من أتباع هيجل لا تزال تلج عليه فكرة المعرفة المطلقة ، ويحمل في قلبه الحنين الى المعرفة في صورة مذهب .. »

امام عبد الفتاح امام

« امل أن يفهم بعضنا بعضا في الأبدية ، وأن تسامحتني هناك .. » ألا نجد في هذا التكرار شكلا من أشكال الرفع الهيجلي ؟

بل ان من الباحثين من يذهب الى أن فكرة المفارقة نفسها مستوحاة من هيجل ، يقول جان فال : « نحن مضطرون الى أن نعوذ الى الاثر الهيجلي تشكيل كيركجور للتصور الديني للمفارقة نفسها .. » ولقد كتب « رويتر » يقول : « لقد اخذت التصورية الدينية عند كيركجور طابعها وخاصيتها من وضع المشكلات داخل الفلسفة الهيجلية » . وهو يشير الى النظرة الهيجلية الى المتناقضات ويعتبرها أصل المفارقة . وهذه القضية هي التي طورها « برهلين » ببراعة ، ومن هنا فان طابع المفارقة عند كيركجور لن يكون في رأي هؤلاء الباحثين طابعا أصيلا عند كيركجور . (جان فال دراسات ص ١٤٩)

والحق ان هناك كثيرا من الأفكار التي يأخذها كيركجور عن هيجل - ربما عن غير وعي أحيانا - فضلا عن استخدام المصطلحات والألفاظ الهيجلية

محاولة لرسم صورة لهيكل ماركسي



بجاهد عبد المنعم مجاهد

« ان السيد قد بعث بجون
وقال له ان يقطع الحشائش »
غير ان جون لم يقطع الحشائش
ولم يعد ثانية الى المنزل

ثم ان السيد قد بعث بالكلب
وقال له ان يعض جون ،

غير ان الكلب لم يعض جون ،
وجون لم يقطع الحشائش ،

وهما لم يعودوا ثانية الى المنزل .
ثم ان السيد قد بعث بالمصا

وقال لها ان تضرب الكلب ،
غير ان المصا لم تضرب الكلب ،

والكلب لم يعض جون ،
وجون لم يقطع الحشائش ،

وهم لم يعودوا ثانية الى المنزل
ثم ان السيد قد بعث بالنار

وقال لها ان تحرق المصا ،
غير ان النار لم تحرق المصا ،

والمصا لم تضرب الكلب ،
والكلب لم يعض جون ،

وجون لم يقطع الحشائش ،
وهم لم يعودوا ثانية الى المنزل .

ثم ان السيد قد بعث بالماء
وقال له ان يغمد النار ،

غير ان الماء لم يغمد النار ،
والنار لم تحرق المصا ،

والمصا لم تضرب الكلب ،
والكلب لم يعض جون ،

وجون لم يقطع الحشائش
وهم لم يعودوا ثانية الى المنزل .

ثم ان السيد قد بعث بالثور
وقال له ان يشرب الماء ،

غير ان الثور ، لم يشرب الماء ،
والماء لم يغمد النار ،

والنار لم تحرق المصا ،
والمصا لم تضرب الكلب ،

والكلب لم يعض جون ،
وجون لم يقطع الحشائش ،

وهم لم يعودوا ثانية الى المنزل
ثم ان السيد قد بعث بالقصاب

وقال له ان يذبح الثور ،
غير ان القصاب لم يذبح الثور ،

والثور لم يشرب الماء ،
والماء لم يغمد النار ،

والنار لم تحرق العصا

والنار لم تحرق الكلب

والنار لم يحرق جون

وجون لم يقطع العشاش

وهم لم يعودوا ثانية الى المنزل

ثم ان السيد قد بحث بالجلاد

وقال له ان يشق القصاب

وبالفل شق الجلاد القصاب

وهم جميعا قد عادوا ثانية الى المنزل

(١٢ : ص ١٣٩ - ١٤٠) (*)

هكذا سخر فريدريك أنجلز وكارل ماركس من فكر القديس ماركس ، أي من الفكر ماركس شترنر . فإذا لو افترضنا نحن - دون أن تكون السخرية في بطاقة فكرنا تجاه مفكرين استطاعوا أن يفرقوا بين رقة الفكر وبالتالي من رقة العالم - أنهما قاما بشق « هيجل ما » Hegel ، لكنهما لم يشقوا فريدريك هيجل ؟ أي أنهما قاما باختراع هيجل ونسبوا اليه القول - لا لم يقلها فريدريك هيجل أصلا بل قالها قلنا - لكن جرأنا من محتسوها « الحقيقى والبساحه دلالات لم يكن يتفحصها فريدريك هيجل » لم قاما بمواجهة هذا الـ « هيجل » . قال أنجلز نفسه في « دحض دورنج » : « أن محاولة البرهنة على واقع أى نتائج للفكر من طريق التوحيد بين الفكر والوجود كان في الواقع واحدا من الخيالات المكيته بالمهارة والعبث لهيجل ما » (٣ ص ١٤) .

ولكن .. ما الذى يدعوننا الى طرح مثل هذا الافتراض ؟ ألا تمتلئه الآداب الماركسية بأن هيجل كان لي نظر منشئ الماركسية فيلسوفا مثاليا وهل الهدف من الافتراض هو اظهار مادية هيجل ؟ لا ننسى أن هذا جزء من هدفنا ، لكنه مجرد جزء ، لذلك لأننا نهدف أساسا الى طرح القضية التى أثارها أنجلز والتي لم ترد عند ماركس على حد علمي من أن الفكر الفلسفي ينقسم الى عالين : العالم المثالي المنطلق من الفكر وهو بالتالى رجعي ، والعالم المادي المنطلق من الواقع وهو بالتالى تقدمي ، فنتساءل : مثل هذه القسمة هي لصالح الإنسان والفكر والتقدم ؟ تطرحها لا في المطلق ، بل من خلال النظرة التى أعطاها لهما من أنجلز وماركس الى هيجل ..

وهل هناك مبررات تجعلنا نطرح هذا الافتراض ؟ وهل هذه الافتراضات تطرحها من خارج الفكر الماركسي أم من داخله ؟ أن مبررات طرح هذا الافتراض موجودة أساسا في الآداب الماركسية الدراسية ، بل في كتابات أنجلز وماركس ، مما يجعلنا نتساءل هل الصورة التى رسمناها لهيجل صورة صحيحة ؟ وإذا لم تكن صحيحة فمن أين الى عدم صحتها ؟

يقول أنجلز في « جدل الطبيعة » : « وهذا يشبه الصورة التى ذكرها هيجل : أننا نستطيع أن نأكل الكرو والبرقوق ؟ لكننا لا نستطيع أن نأكل (الفاكهة) ، لأنه لم يحدث لأحد أن أكل فاكهة بما هي كذلك . » (١ ص ٢١٢) . فإذا كان أنجلز هو نفسه يتنبه الى أن هيجل لم يبلغ به تفهيم الفكرة جدا جملة ينسب العالم الخارجى وتجريبية العالم الخارجى وتقليد الفكرة في الواقع عيانا ، فلماذا إذن هذه الصورة الخالية التى رسمها لهيجل ؟

إن الصورة المبهمة عند أنجلز وماركس أن هيجل فيلسوف ميتافيزيقي ، ولكن هناك نصا لأنجلز يدرك فيه أن هيجل كان قسدا التفكير الميتافيزيقي . يقول في « لودفيج فيودوراخ فنهاية الفلسفة الألمانية «التهجية» : « المنهج القديم للبحث والتفكير الذى يسميه هيجل بالتفكير (الميتافيزيقي) والذى ينفصل أن يبحث (الأشياء) باعتبارها معطاة وإلزامية وجامدة » وهو منهج بقاياه لا تزال تخيم بشدة على عقول الناس ، كان له قدر كبير من التأثير التاريخي في أيامه » (١٦ : الجزء الثانى ص ٢٨٧) . بل يقول أنجلز أيضا في « الاشتراكية : خيالية وعلمية » : « لقد حرر هيجل التاريخ من الميتافيزيقا وحمله حديا ، لكن تصوره للتاريخ كان في جوهره مثاليا » (١٦ : الثانى ص ١٢٥) . ويقول في « ماركس وتعد الاقتصاد السيمائي » : « أن ما يميز نمط تفكير هيجل من جميع تفكير الفلاسفة الآخرين هو الحبس الهائل بالمنصر للتاريخى الذى يقسم عليه » (١٦ : الجزء الاول : ص ٢٧٢) . فإذا كان هيجل قد حرر التاريخ من الميتافيزيقا فكيف تصبح عملية التحرير مثالية بعد هذا ؟ وإذا كان لدى هيجل حس هائل بالتاريخ فكيف يصور علم انه مثالي ؟ ألا يرجع الأمر الى أن الذى يغيب فوق أنجلز هو قسمته للعالم الى مثالي ومادى حتى يمكن أن يحكم وبالتالى يدين ؟

إن الكتب الماركسية لكثير من ترويد قول ماركس من جدل هيجل أنه مثالي وأن جدله هو على التفتيش لأنه قلما الجدل لهيجل رأسا على عقب .. جاء في « ماركس » : ليس منهجي الجدل مختلفا للحسب عن المنهج الجدل

أوردنا أسماء المراجع في آخر المقال وأعطينا لكل كتاب رقما ، وكل فقرة نقتبسها منقبتب أمامها رقمين الأول خاص باسم الكتاب والثانى خاص برقم الصفحة (م * ع * م) .



الهيكل ، بل هو عكسه المباشر - فمفهوم هيكل نجد أن عملية حياة الذهن الانساني ، أى عملية التفكير التى تندرج تحت اسم « الفكرة » قد حولها الى ذات مستقلة ، هى صناعة العالم الواقعى ، وليس العالم الواقعى سوى الشكل الخارجى الظاهري للـ (فكرة) . أما عندى فلامر على العكس - ليست أفكارى شيئاً آخر غير العالم المادى وقد عكسه الذهن الانسانى وترجمه الى اشكال الفكر « ٩ : الجزء الأول : ص ١٩ » فكل كان هذا مفهوم ماركس طوال حياته من الجدل الهيكلى ؟ ان ماركس يقول فى الكتاب عينه : « الجانب الصوفى فى الجدل الهيكلى كنت قد نقضته منذ حوالى ثلاثين عاماً . فى الوقت الذى كان لا يزال هو الموضة المباشرة » « ٩ : الجزء الأول : ص ١٩ » . فلنتذكر ان ماركس قد كتب الجزء الاول من « وائى المال » عام ١٨٦٧ أى أن نقده للجانب الصوفى كان فى حوالى ١٨٤٠ فى نقده لفلسفة أشتن لهيكل « عام ١٨٤١ وفى « المخطوطات الاقتصادية والفلسفية لعام ١٨٤٤ » ٠٠ لكنه فى الكتاب الاخير يقول عن كتاب علم المنطق لهيكل « ان (المخطوطات) يتسامه هو اظهار ان الفكر المجرد ليس شيئاً فى ذاته ، وأن الفكرة المطلقة ليست شيئاً فى ذاتها ، وأن الطبيعة وحدها هى شيء ما » (١٠ : ص ١٥٤) ٠٠ إذن لم تكن نظرية ماركس لهيكل منذ حوالى ثلاثين عاماً على أساس نقده للجانب الصوفى وحده فحسب ، بل كان المنهج الهيكلى يبدو عند ماركس ذا طبيعة مادية . فما علة هذا التناقض عند ماركس ؟ يبدو انه قد نساءر عاملان فى هذا : الاول ان ماركس لم يكن يعرف كتابات الشباب لهيكل على نحو مايقوله لنا هيربرت ماركوزه فى كتابه « المقل والثورة » : « لم يكن ماركس ملماً ببراحيل فلسفة هيكل قبيل الفينومينولوجيا » (٩ : ص ١١٥) . والثانى ان ماركس كان قد وقع أسير فكر انجلز المفر بتقديده الامور وافناء طابع قطعى واحكام جسمية تدوين الفكر والاشخاص ٠٠ وسوف نتبين هذا مع تقسيم الدراسة .

يقول ماركس من هيكل فى المراحل الاولى من تأثراته بانجلز فى كتابه « يؤس الفلسفة » (١٨٤٧) : « ليس لدى هيكل مشكلات يصوغها ، ليس لديه الا الجدل » (١١ : ص ١٢٥) فاذ تذكرنا الجملة التى قالها هيكل والتى أبرزها هيوبلث فى كتابه « مشغل الى فلسفة التاريخ عند هيكل » : « التفكير فى الحياة » هذه هى الصائفة (٩ : ص ١٤) الا يمد التفكير فى الحياة قمة المشكلات أو مشكلة المشكلات وأن الجدل ليس مقصوداً لذاته بل للتفكير من أجل استيعاب الصيرورة التاويغية والتوفيق بين الزمن والمفهوم ، « ٦ : ص ٣٤ » .

ولنتدق (كثيراً) فى هذه الجملة الواردة فى « الايدولوجيا الألمانية » التى كتب فى ١٨٤٥ - ١٨٤٦ : « لم يكن هيكل قائماً بانتقار الفكر هو الاشياء » فقد بحث أيضاً عن وصف فعل الخلق (١٢ : ص ٢٤) أن هذه الجملة واردة فى تذييل الصفحة ، ولكن جرى شطبها ٠٠ أى أنها كانت واردة ثم تم المدول عنها ٠٠ لماذا ؟ ليس لانها ستقلب الصورة التى سيتمسك بها انجلز بعد هذا لهيكل - والتى سيغير اليها ماركس ؟ وبهذا لايتبقى سوى مجرد تعليقات على جمل هيكل : أن هذه الجملة مادية وتلك مثالية وذلك تمثيلاً مع منطق انجلز فى التفكير ٠٠

غير اننا نلاحظ أيضاً أنه أينما تقرب فى كتابات انجلز وماركس قلنا نجد اضطراباً فى الرؤية ازاء هيكل ، والنسب فى هذا على نحو معين منه انجلز نفسه : « لقد ميرنا من انفسنا فى مواضع مختلفة قيماً يتعلق بملاحظاتنا بهيكل ، ولكن لم يحدث ذلك أبداً بشكل استيعابى مترابط » (١٦ : الجزء الثانى : ص ٣٥٧) فلماذا لم توجه العناية الكاملة لهيكل بشكل منهجى متكامل مع أن انجلز يقول فى « الحرب الفلاحية فى ألمانيا » (١٨٥٠) : « بدون الفلسفة الألمانية ٠٠ وخاصة فلسفة هيكل ، فانه مكان يمكن أن تظهر الى الوجود الاشتراكية الألمانية العلمية ، الوحيدة التى

وجدت - فبدون حس النظرية بين العمال ما كان يمكن لهذه الاشتراكية العلمية أن تنفذ إلى اللحم والدم * (١٦ : الجزء الأول : ص ٢٥١) "

والقريب في الأمر أن أنجلز نفسه يقدم لنا السبب الذي لم يجعلها - ماركس وهو - يثبت أن هيجل في حقيقته وبشكل متكامل ، ذلك أنها نظرا إلى هيجل بمسند أن (كلشي) فكره بين اتباع هيجل وخصومه عندما مات عام ١٨٣١ (يلاحظ أن ماركس كان مساعدتها في الثالثة عشرة من عمره وكان أنجلز أصغر منه بعامين) ومن ثم يمكن أن يكون قد توصل إلى هيجل من خلال الهيجلية بعد تلكها) .. يقول أنجلز : « لقد سادت (الهيجلية) تماما في الفترة من ١٨٢٠ إلى ١٨٤٠ بشكل مطلق ولقد أرت بشكل تقريبي حتى في خصوصها » (١٦ : الجزء الثاني : ص ٢٦٤ - ٢٦٥) .

هذا من جهة ، وربما كان هناك سبب شخصي عند أنجلز على نحو ما يقول لنا في رسالته المؤرخة في ١١/١١/١٨٩١ والتي يرث بها إلى شمت .. فهو يرى أن الجدل الهيجلي قائم على عدم فصل البنية من الاختلاف ، وهو ريث جاء جديدا في الفكر الإنساني .. ويعلق أنجلز : « أثنى أفكر كيف أن عدم الاتصالية الخاص هذا الهوية والاختلاف قد جعلني اضطرب في البداية ، بالرغم من أنني لا نستطيع أن نطو بدون أن نشر عليه » (١٥ : ص ٥١٩) وهكذا تصافرت عدة عوامل ساعدت على إساءة فهم هيجل : عدم الحديث التناقض لمرسه ، اضطراب الرؤية ، سيادة الهيجلية بعد وفاة صاحبها بصورة بعدت بشكل أواخر عما كان يريد ، عدم الإطلاع على مؤلفات الاشتبا ، عدم النظر إلى هيجل في تطورده ، عدم الاحتياط في أن هيجل قد يكون غير بالرغم .. ثم فوق كل شيء : التقليل لهيجل من خلال التقليل الجامد الخاص بقسمة الفكر إلى مسكرين : المثالية والمادية .

والآن ننقل إلى توضيح الصورة التي رسمها أنجلز لهيجل ، ثم الصورة التي رسمها له ماركس .. لأن نحن نقول بأن هناك صورتين لا صورة واحدة ؟ نعم ، وأن لم تكونا متمازجتين تماما إلا أنهما مختلفتان نوعا ما .. حسنا ، لكن لماذا البلد بأنجلز لا يمارس ؟ إلا تنسب الماركسية إلى الآخر أساسا ؟ هذا حق ، لكن نظرا لأن هناك ماركسيتين الأولى ماركسية ماركس الشاب والثانية ماركسية ماركس الناضج التي تكونت في كنف أنجلز وكانت هي السائدة ، وكان حديث أنجلز عن هيجل أكثر من حديث ماركس عنه ، فأننا بدأنا بأنجلز .. يضاف إلى هذا أن برولوبور كان يشير إلى مؤسس الماركسية على أنها أنجلز وماركس على نحو ماورد نص له في «الأيديولوجيا الألمانية» : « هذه هي سلسلة العقبات والقضايا ، الذي خلفه أنجلز وماركس للمركة » (ع : ١٢ : ص ١١٦) ثم تكرر الأمر منه مرة أخرى في قوله : « أن ما لم يستطع أنجلز وماركس أن يفلا به ، قد انتهى م-١٠٠ » (ص : ١٢ : ص ١١٧) (طبعة العمال هذه النقطة محتاجة لبحث تاريخي من خلال الحركة الفكرية الألمانية في النصف الأول من القرن التاسع عشر) .. وعلى هذا جاء البلد يرسم صورة أنجلز لهيجل ..

في ٢٩/٣/١٨٦٥ كتب أنجلز إلى ف. أ. لاج : « لا يمكن أن أتجاوز من ملاحظة أدليت بها عن هيجل المجزؤ الذي تقول عنه أنه ينقصه النوع العميق التزويد للتدريب الرياضي والعلمي الطبيعي » أن هيجل يصرف الكثير من الرياضة حتى أنه لم يكن هناك تعليم من تلامذته استطاع أن يأخذ على مائته مهمة الإشراف على طبع المخطوطات الرياضية العديدة التي خلفها وراءه » (١٥ : ص ٢١٠) .

ولى صام ١٨٦٦ كتب في « دوديج فيورباخ » : « في (فيمينولوجيا العقل) .. والمنطق والفلسفة الطبيعية وفلسفة العقل والآخرية توجد في أقسام أربعة تاريخية منفصلة : فلسفة التاريخ والحق والدين وتاريخ الفلسفة وتاريخ الجمال الخ .. في كل هذه المجالات التاريخية المختلفة عمل هيجل على اكتشاف وعرض الخيط الشامل للتطور » (١٦ : الجزء الثاني ص ٣٦٤ - ٣٦٤) .

لكنه في «جدل الطبيعة» الذي كتب عام ١٨٧٨ يقول : « لقد أقام هيجل نظرية الفؤ واللون من الفكر المحض ، وبهذا وقع في التجريبية ، بل أشد أنواعها فظاظة وفجاجة ، أمني تلك الخاصة بالتجربة المادية النجبة الجاهزة » (: ص ٣٧٩) "

ومن هنا نشين أن هيجل كما يراه أنجلز مفكر يهتم بالتفاصيل الواقعية التجريبية ، ولا ينقل من التطور ، لكن العيب هو أن هذه التجريبية فجأة .. فكيف يمكن للتجريبية النجبة أن توصل إلى مثل هذه القول لأنجلز ؟ « كان هيجل أول من قرر سلامة العلاقة بين الحرية والفردية ، فالحرية عنده هي تقدير الفردية (الضرورة عياء ، طالما أنها لم تفهم) لا تقوم الحرية في حلم الاستقلال عن القوانين الطبيعية ، بل في معرفة هذه القوانين وفي إمكانية جعلها بشكل منهجي تعمل نحو غايات محددة » (٣ : ص ١٥٨) .

فالذا كان الشيء المحوري في فلسفة هيجل مقولة الحرية وانها لحنه الساري في جميع المؤلفات الهيجلية ، وكان فهمه لها - في رأي أنجلز - سلبيا ، فكيف يمكن أن يترتب على هذا أن هيجل مثال ، بل كيف يمكن لهيجل أن يكون قد التفتي من اللحن وأنجلز يقول في « جعل الطبيعة » « عندما جعل هيجل التحول من الحياة إلى

الادراك من طريق التكاثر (الانتاج من جديد) فانه توجد في هذا بفترة نظرية التطور ، من أن الحياة العضوية ما ان تظهر فانها لابد أن ترتقي من طريق تطور الاجسام الى جنس من الكائنات المفكرة » (٤ : ص ١٠٦) .
 « التحول من الحياة الى الادراك » : « فاية مشالية اذن هنا ؟ قد يكون هناك حكم خاطيء سول جزئية من جزيات الواقع على نحو ما ذكر انجلز : « فاية مشالية اذن هنا ؟ قد يكون هناك حكم خاطيء سول جزئية من جزيات بل هي ضرب خاص متميز لها » (٤ : ص ١٥٤ - ١٥٥) ، لكن الوقت يجذافه موقف مادي حتى بالنسبة للمنتج الجدلي وقوانينه ان حصار وصف قوانين الجسد بالمادية او المثالية ، والا لا يمكن لانجلز نفسه ان يقول : « ان القانون الهيجلي صحيح ، بل بالنسبة للامراض المركبة لحسب ، بل بالنسبة للامراض الكيميائية نفسها ايضا » (٤ : ص ١٩) كيف يكون القانون صحيحا ان لم يكن مستمدا من الواقع؟ كيف يمكن ان يكون صحيحا لم يكون مثاليا مفروضا على الواقع يقول انجلز : « يقوم الخطأ في ان هذه القوانين تفرض على الطبيعة والتاريخ قوانين الفكر وانها ليست مستمدة منها » (٤ : ص ٨٣) .

لقد دخل انجلز على الفكر الهيجلي بسطور القصة الصارمة للمعكرين ، ومن هنا جاء عنده ان « علاقة الجدل الهيجلي بالجدل العقلاني هي العلاقة نفسها التي بين النظرية الحرارية والنظرية الميكانيكية للحرارة ، وكالماتلة بين نظرية مادة الفلوجستون ونظرية لاغرانجيه » (٤ : ص ٦٧) .
 فلما كان المنهج يتفتح بانه قام على أسس مادية ، ولذا كانت النظرية الفلسفية غارقة في أرض الواقع ، فكيف يجبر انجلز لنفسه ان يقول : « اذا كان هيجل يعتبر الطبيعة (حيليا) لك (فكرة) الخالدة في اغترابها ، ولذا كان ، حسدا جريسة خطيرة لماذا نحن قائلون من المورفولوجي وينشارد اوين ؟ (٤ : ص ٢٧٤ - ٢٧٥) بل ماذا نحن قائلون من (المادي) . انجلز ؟ اذن انما كان الاوتق له ان يوار هذا الجسد لتزج القشرة الصولية من المنهج الجدلي وهو يتحدث من قوانين الجسد باعتبارها « القوانين التي كان هيجل اول من طورها بشكل شامل » ولكن على نحو صوفي والتي جعلناها واحدا من اعمادنا ان نزع منها هذا الشكل الصوفي وان نضعها بجلاء امام العقل في بساتنها وكليتها الكامنتين ؟ (٣ : ص ١٨) ، ولذا كان انجلز ينتقد دورنج قائلا : « عندما يقول البرودرج عن نفسه : نحن الذين لا لفلسف (من خارج قصص) فانه يبدو انه يني انه يتفلسف (من داخل) قصص » ، الا وهو قصص الخطاطية الهيجلية للقولات « (٣ : ص ١٨) اليس انجلز اذن هو الذي يتحدث من داخل . قصص الطبيعة الصارمة ؟ فلذا تحدث من خارج القصص اعتدل التناقض في اوله على نحو ساندق في قوله : « ان التصل من الجاذبية الى الطرد والمكس ذو طابع صوفي مند هيجل ، لكنه في الجوهر سبق به الاكتشاف المسمى الذي تم بعد ذلك » (٣ : ص ٢٢٤) وكان هيجل سيظهر ماديا على طول الفصل لا جزئيا من مثل قوله : « ان هيجل ... هنا اكثر مادية بشكل صادم من العلماء الطبيعيين ، المحدثين » (٤ : ص ٢٢١) كيف يكون (اكثر) مادية وهو اصلا مادي منهجا واتجاها ؟

والغريب في الامر ان انجلز بعد واحدا من التفتوا الى المعنى الدقيق الوارد في العبارة الشهيرة لهيجل : « ان كل ما هو وراثي عقلائي وكل ماهو عقلائي وقائي » ، فقد علق قائلا : « من المؤكد انه عند هيجل ليس كل شيء يوجد يكون واقعا ايضا بدون توصيف ابيد من حسدا . فمنند هيجل لانت صفة الواقعية الا ما هو في الوقت نفسه ضروري » (١٦ : الجزء الثاني : ص ٢٥٩) والامر هنا كما اوضح ماركوزه : « التفسير الجدلي للواقعية يطبع بالتماري التقليدي بين امرضية والامكانية والضرورة ويتكامل بها جميعا كحفظات لعملية شاملة واحدة » (٨ : ص ١٥٣) ، « يبدو ان انجلز ليرد بعد تمتق طويل من جديد : لهيجل في اخريات حيلانه حقيقة الامر عندما كتب عام ١٨٨٨ في « لودفيج فيورباخ » : الحقيقة والتي مهمة الفلسفة هي معرفتها ، لم تكن في ايدي هيجل ميالفة من الدليارات القطعية النهائية التي اذا ما اكتشفت مرة فان المطلوب هو مجرد معرفتها بالقلب . ان الحقيقة تقوم الان في عملية المعرفة نفسها ، في التطور التاريخي الطويل للعالم ، والذي يتصاعد من المستويات الادنى للمعرفة الى مستوياتها الاعلى » (١٦ : الجزء الثاني : ص ٣٦١) . لكن شبح القصة الشالية يخيم عليه ولا يترك نفسه لتلقا في التفهم الموضوعي للضرورة الهيجلية يقول بعد حسدا بضعة أسطر عن الفكرة المطلقة انها « لا تكون مطلقة الا في انه لا شيء لديه اطلاقا يمكن ان يقول عنها » (١٦ : الجزء الثاني : ص ٣٦٣) .

ان انجلز في الواقع يسلم بالمسائل لسليما ولايورد حججا ، انه لا يطرح أسئلة من نوع : كيف يمكن للمنتج ان يكون ماديا والنتائج المركبة طية مثالية ؟ انه يفترض مقدماته افتراضا ، يقول : « ان المحتوى العقلي الكلي للمذهب الهيجلي الذي يملن على انه الحقيقة المطلقة تناقض مع منهجه الجدلي الذي يحل كل قضية . وهكذا فان الجانب الفوري يتناغم تحت نمو الجانب المحافظ » (١٦ : الجزء الثاني : ص ٣٦٣) وخطا هيجل كله في نظرات : « ان كلا منهما (هيجل وجوته) كان الاله زيوس رب الاول في مجاله ، ومع ذلك لم يتمكن أي منهما من تحرير نفسه من النزعة المادية الفجة اللاينية » (١٦ : الجزء الثاني : ص ٣٦٣) .

وبطبيعة الحال ان الفلسفة لا تنفصل عن السياسة ، وكان هيجل نفسه واعيا بهذا ، وقد كتب سيدني هوك في

كتابه « من هيجل إلى ماركس » : « أن ماركس كيهيجلي شاب حتى قبل أن يثني تقنية الإصلاح الاجتماعي كتب في نفسه لم ينشر لفلسفة الحق فنفسه هيجل أن كلا من فلسفة القانون ووحدة الوجود الفلسفية الدينية عند هيجل كانت (أولاً) سياسياً (هـ : ص ١٩) غير أن لفلسفة في الوقت نفسه ليست سياسية ، ومن ثم كان الأفقي لا يستغل هيجل سياسياً كما فعل أنجلز ، وكما تبيننا هوسنفسه إلى أن الآخرين يفتلون هكذا : هيجل «إن ملهيب هيجل إذا ماخذ كل ، يتيح كثيراً للآراء الحزبية العملية المختلفة أن تجد لها مأوى فيها» (١٦ : ص ٢٦٩) .

وإذا كان أنجلز نفسه يقدّر ثورية الهيجلية وماقدمته من جديد في عصرها فما كان الأفقي أن تقاس عظمة الفلسفة بما تقدمه من ملهيب يدفع بالإنسان إلى التقدم بدل التخصن داخل التسميات الأرستية والخانات الجزمية من أن هذا مادي فهو تقدمي وذلك مثالي وبالثنائي وجمي .. ومن لم كان يكن قياس تقدم المثلث ورجعيتها بطلاله للشرية .. إلا يكفى هيجل مااستمه يشل مقاله أنجلز منه في «الاشتراكية خيالية وعلمية» : «هذه الفلسفة الألمانية الجديدة تجملت في المذهب الهيجلي ، وفي هذا المذهب .. وهنا تقوم جذارته نجد أن العالم الكل الطبيعي والتاريخي والثلاثي يمرض لأول مرة على أنه عملية ، على أنه في حسرة وتغير وتبدل وتطور مستمرين» (١٦ : الجزء الثاني : ص ١٢٢)

لقد حاول هيجل أن يحل كل مشكلة يطرحها في حدود دفع الفكر لا في إسطار عصره تحسب ، بل لكل المصور بادراكه أن المتناقض في الوحدة هو جوهر حركة تطورالعالم والفكر على السواء .. ومن ثم لا بد من قول أنجلز : «إن كون المذهب الهيجلي لم يحل المشكلة التي طرحها قائم في أنه هنا غير مادي .. لقد كانت مدته في حقيقة قائمة في طرحه للمشكلة .. وهذه المشكلة لا يتمكن فرد واحد من حلها .. وعلى الرغم من أن هيجل - مع سان سيون - كان أكثر المعقول في عصره موسوعة إلا أنه كان محسوداً أولاً بالدي المحدود بالضرورة لمرسته ، ولأنها بالحدوث المحدود والضعف المحدود لمرسته وتصورات عصره . ويضاف إلى هذه القيود قيد ثالث ذلك أن هيجل كان مثالياً» (١٦ : الجزء الثاني : ص ١٢٢ - ١٢٣) وهكذا يصل أنجلز إلى هدفه الجوهرية أن يظهر هيجلي أنه مثالي برغم بعض الانفجارات الثورية. «أن هيجل نفسه برغم الانفجارات العديدة للفلسف الثوري في أعماله يلوح ككل أكثر نزوعاً نحو الجانب المحافظ» (١٦ : الجزء الثاني : ص ٢٦٥) وهكذا يعلن الحكم ويستحيل مفكر الحرية إلى مفكر الرجعية ، مع ملاحظة أن هذه الأحكام الصادرة من أنجلز غير مصاحبة ببراهين سوى استقطاب عبارات لهيجل معزولة عن سياقها وأروحيها العام .

فماذا من الصورة التي رسمها ماركس لهيجل ؟ وهل كانت هي الأخرى صورة مزدوجة ؟ وما نوعية هذا الإزدواج ؟ يقول لنا روبرت تكرر في كتابه « الفلسفة والإسطورة عند كارل ماركس » «دلت كان ماركس من البداية يعتقد في الهيجلية لا على أنها تقدير سليم للواقع ، بل على أنها مجرد برنامج ، ولقد كان هيجلبا بهذا المعنى وحده ، وهو في هذا المعنى ظل دائماً واحداً» (١٧ : ص ٧٩) .

ويأريهم من أن ماركس في بدايات حياته قد بدأ بفلسفة الحق لهيجل ثم أفرد لفضلا له في «مخطوطاته» إلا أنه لم يوجه حناية كافية له في مؤلفاته التي انفرد بكتابتها بعيدا من أنجلز ، فهو مشغول بموضوعات أخرى ليس هيجلسل من ضمنها .. يقول في مسيافة له في ١٨٥٨/١/١١ موجبة إلى أنجلز حصول ينش كتب هيجل وإعادة قراءتها : «لو كان هناك وقت لكل هذه العمل لانيّة فاني كنت أفضل كثيراً أن أتيح للعقل الإنساني المادي .. ماحسر (مقتلاني) في المنهج الذي اكتشفه هيجل ، لكنه في الوقت نفسه مغلف بالصوفية» (١٥ : ص ١٢١) وفي هذه الرسالة نفسها يقر ماركس بغسل هيجل عليه . «أن كوني بالمصدفة قد أقيت نظرة ثانية عبر منطق هيجل إنما كان ذا فائدة كبرى بالنسبة لي - لقد وجد فربلجرات بعض مجلدات هيجل التي تخص باكونين أصلا وأرسلها إلى كبدية» (١٥ : ص ١٢١) .

لقد ركز ماركس في «الفلسفة الحق عند هيجل» على إبراز آرائه هو الخاصة في بعض القضايا حيث جعل من هيجل مجرد مناسبة لقول هذه الآراء ، لم تكن إذن القضية التي تفتيشه إبراز أن هيجل وجمي يتقدم مايود إبراز ثورية آرائه .. والغريب في المسألة أن معظم آراء ماركس هنا آراء هيجلية من ذلك قوله من مهمة الفلسفة : مهمة الفلسفة المباشرة التي هي في خدمة التاريخ ، بجزء أن بزاح النقلاب من الأشكال المقدسة للانقلاب الإنساني .. أراضة النقلاب من انغراب الذات في أشكاله للامقدسة» (١٤ : ص ٤٢) اليس هذا هو نفس كل ماعلمة هيجل طوال حياته حيث جعل التظلف وحلة عقلية لإقامة مملكة الحرية على الأرض ؟ وفي قضية الدين عند لوفر يقول ماركس : «لأن بعد القضية هي كثر الإنسان المادي ضد الكاهن القائم خارجا منه بل أصبحت كفاحه ضد كاهنه الخاص ، داخل نفسه ، ضد طبيعته الكهوتية» (١٤ : ص ٥١) اليس هذا هو نفسه سعى الإنسان عند هيجل لكي يتحرر بالعقل من كل الإوهام ويتجاوز ذاته حتى يمكن لله أن يتجلى في نهاية المطاف ، فإلله عند هيجل ليس هو صانع العالم ، بل هو شوقنا للكمال الذي يستلحق في نهاية الشريعة عندما تستنفد جميع أشكال العمودية ؟ بل اليس هذا هنا بالحق نفسه الذي جعله ماركس من عناصر الشيوعية ؟ أن تكرر يوضع المسألة ليقول : «ذهب ماركس إلى أن هيجل لم تكن لديه

لحسب وجهة نظر الاقتصاد السياسي الحديث ، بل أيضا - يكون - وجهة نظر الشيوعية * فلم تكن ميتافيزيقيا الروح هي بكل بساطة اقتصادا خفيا ، بل كانت شبيعية خفية . فصوره هيجل للروح التي تمتلك العالم في الفكر كانت استباقا صوفيا للفعل البروليتاري لتطك العالم (١٧ : ص ١٥٣) . بل ألم يكتسب هيجل حياته كلها حتى يعلم البشرية أن الفكر مهم أساسا لعملية تطور الإنسان وأنه القناعة للتغيير وهو عين ما قاله ماركس : « إن سلاح النقد لا يتدرج بالطبع أن يحل محل نقد السلاح ، فالقوة المادية يجب أن يطغى بها قوة مادية » . لكن النظرية أيضا تصبح قوة مادية بمجرد أن تغلب الجماهير » (١٤ : ص ٥٠) .

وإذا كان ماركس يهاجم كتاب هيجل « الفلسفة الحق » فذلك على أساس أن الكتاب قائم في خدمة الدولة البروسية ، وقد نسي ماركس ثلاثة أشياء : أولا : أن هيجل في فترة شبابه كان يقول أقواله في الحرية والسياسة بشكل مريح من ذلك ما أورده لنا جان هيبوليت من أن « هيجل يكيل حملة للبرالية عند فيشته لا تغضي في النهاية إلى دولة يكون فيها الشيء النموذجي بالنسبة لليوليس هو معرفة ما يفعله كل مواطن في كل لحظة من لحظات اليوم » (٦ : ص ٨٦) ، على حين أن هيجل مع ترايد قوة السلطة الروسية أخذ يقنع أفكاره . . . نانيا : أن حديث هيجل عن الدولة جاء لا بالمعنى الذي هي قائمة عليه ، بل بالمعنى الذي يجب أن تكون عليه وذلك على أساس خطايطه العامة من أن لبريغاته دائما للأشياء تسير وفق مقضى العقل السلكي أو اللوجوس ، وفق مقضى الضرورة « فان « الدولة التي في ذهن هيجل هي الدولة التي تحكم بمسايير العقل النقدي وبالقوانين السائدة المطلقة » (٨ : ص ١٥٠) . بل أن كانكا في كتابه « الأسس الأخلاقية للماركسية » ينسبها إلى أن ماركس نفسه في فترة شبابه كان متنبها لضرورة قهر الصراع بين ما هو قائم وما ينبغي أن يكون . . . يقول : « أن الوضع النقدي الذي يشغل عليه ماركس خلال كتاباته الأولى هو بصراحة . . . هيجلي . مفهوم السلام يعنى رؤية مبدئه النشاط والاستحواد على المفهوم الذي يعمل جنبيا خلال الأشياء نحو تنافس اقصى والذي يمثل ما هو حقيقي حقا وهو يأتى إلى الوجود التجريبي . وحتى يمكن رؤية هذا ، فانه - عند ماركس كما هو عند هيجل - هو قهر الصراع الظاهري بين ما هو قائم وما ينبغي أن يكون ورؤيتما وهما يتصلحان في المتلاني الذي سيأتي إلى الوجود ، المتلاني الذي سيشتد كلا من الحرية الحقبة والتنظيم الأبدى » (٧ : ص ٢٢ - ٢٣) ومن هنا اذا جاء لهيجل حديث عن الحرية الفردية في الدولة ، فهي الاختيار الحر من قبل الفرد أن يتحد مع اهداف الدولة « لم تكن الحرية بالنسبة لهيجل الشاب هي الحرية المتسقة لدى الفرد ، بل كانت عبارة للتنافس بين الفرد والدولة » (٦ : ص ٢٥) .

بل حتى على فرض أن هيجل غير مائة في معنى الدولة فانه كان على ماركس أن يربط لهم هيجل الأخير للدولة مع ما قاله هيجل عام ١٧٩٦ : « سوف أبين تماما كما أنه لا توجد فكرة للدولة فانه لا توجد فكرة للدولة ، لأن الدولة شيء آلي * ولهذا يجب أن تتجاوز الدولة ونزفها ، لأن كل دولة مقيدة بمعاملة الناس الأحرار كتروس في آلة . ولهذا بالضبط ما يجب ألا نعلمه ، ومن ثم فالدولة يجب أن تزول » (٨ : ص ١٢) .

فالنا : يجب أن نفرق بين ما يلعب إليه الفكر ومدى استغلال الدولة لأقوال هذا الفكر فلا ندنيه بما تستخلصه الدولة من آرائه لصالحها . . .

والغريب أن ماركس نفسه ماز في فترة شبابه في الاثار الهيجلي وذلك على نحو ما يبين كانكا : « لقد هتف ماركس (لقد اعطانا هيجل دستور المفهوم ، بدل أن يعطينا مفهوم الدستور) (لؤلؤفات الكاملة ، القسم الأول ، المجلد الأول ، ص ٤٢٠) لكن مفهوم الدستور هو ما يهم ماركس نفسه في هذه المرحلة لا الشيء الموجود بالفعل . كما ان (المفهوم) بالنسبة لماركس ليس (مجرد) ادراك للسلام المشتركة لأشياء موجودة بعينها . . . فمفهومه كما عند هيجل ، المفهوم هو مبدأ الأشياء الباطني ، المساعدة المنطقية التي تحدد تطورها ، والتي قد لا تكون في الواقع قد فعلت بعد إلى الوجود التجريبي » (٧ : ص ٢٠) .

كذلك ينسب نقد ماركس لهيجل على فهمه للسلكية . . . وتكرر فنقول أن هيجل كان يقنع آرائه في تطوره والا فما معنى قوله في فترة الشباب عام ١٧٩٧ : « حيث اننا « نعيدشجرة من شجراته التاريخية . . . تبدأ بالبيان المكتسج من أن « ضمان الملكية هو المحور الذي يدور حوله كل التشريع الحديث » وهو في المسودة الأولى من « تكوين فلسفيا » (١٧٩٨ - ١٧٩٩) يقول أن الشكل التاريخي (للملكية البورجوازية) مسئول عن التفكير السياسي السائد » (٨ : ص ٢٢) . . . ديسير هيجل في هذا الاتجاه قائلا : « أن الصراع بين الثروة الطائفة والدفع يشفره وهو فقر عاجز عن تحسين ظروفه ، والثروة تصبح . . . قوة مهيمنة وأن تراكمها يحدث في جانب منه بالصدفة وفي جانب آخر عن طريق المنطق العام لتوزيع الثروات . . . وعدم المساواة في الثروة والفقر والحاجة والضرورة تستحيل إلى تجزئة شاملة للارادة وإلى تعهد وتجاهية بائتين » (عن ٨ : ص ٨٠ - ٨١) ، بل أن هيجل يقول المسألة مريحة حتى في عام ١٨١٥ في الفترة التي قبل فيها أن الدولة البروسية قد أخذت تحثنه : « أن ملاكي المقارنات وكذلك التجار وغيرهم الذين أنفسهم ملاكين لامتلاكات أو حرفة مشغولون بالحفاظ على النظام البورجوازي ، لكن هدفهم المباشر في هذا الاحتفاظ بملكيتهم الخاصة » (عن ٨ : ص ١٧٥) . . .

ومن ثم يثبت تنديد هيجل الملكية الخاصة منذ أوائل فترة الشباب ، وهذا ما كان يجب أن يأخذه ماركس في اعتباره وذلك لان « هيجل » خلافا للاقتصاديين الأول ومنذ عام ١٨٠٥ ، يبين قسوة هذا الصائم ، عالم الثروة ، ويعرض لتناقضاته الباطنة ، وكاد يكون في هذا نبييا « (٦ : ص ١١٨) .

فإذا انتقلنا الى المخطوطات فماتنا نجد التركيز في نقد ماركس لـ هيجل منصبا على سائلين : الاغتراب والخلق .
لقد كان ماركس الشاب هيجليا ، او كان ماركسيا حقا ، يختلف مع هيجل نعم ، لكن دون التنديد والتشهير به . . ولم يهمل الواقع الفج يسيطر عليه بل كان يدخل على الواقع برؤية كما يطالبنا هيجل نفسه وعلى عكس انجلز الذي يستسلم أولا للحس التجريبي والواقع العمل المباشر ومن ثم فان « لدى ماركس في الواقع احتقارا شديدا كما هو الحال عند هيجل (لا هو تجريبي فحسب) ولتناول الأشياء كما هي او كما (تبدو) وهذا - وقد آمن ماركس بهذا مع هيجل - يعني الا نرى سوى المظهر الخارجي ووثيقته اصادى الجانب مع نتيجة حتمية هي : الوضع في شرك التناقضات المستعمية كما تبدو » (٧ : ص ٢٠) .

ان ماركس يختلف مع هيجل حول معنى الاغتراب ، لكن ماركس قد أدرك في الوقت نفسه المعنى الحقيقي للاغتراب عند هيجل . . ان هيجل يعتبر ان كل تخارج او تموضع اغتراب ، لان تموضع الانسان في أمثاله فيه جانب اللبائية من جهة ، لكن فيه ايضا جانب ابتلاع انتشاج الانسان للانسان . ، اما ماركس فانه يفرق نفرة شديدة بين التموضع والاغتراب ويعتبر الأخير ظاهرة اجتماعية لا تولوجية ومن ثم يجب فهم الاغتراب لا التوضع من طريق الثورة البروليتارية . . ان الاغتراب عند هيجل أبعد مدى من مجرد كونه اغترابا اجتماعيا فنفسه ان كل فصل هو اغتراب ، ومن ثم يجب تجاوزه ورفعهم ولن ينقضي الاغتراب الا اذا أصبح الانسان هو الله في نهاية رحلة المعرفة في خاتمة البشرية مع سقوط كل قيد ، اما عند ماركس فالاغتراب جزئي اجتماعي وينمو الى قهر هذا الجانب فقط في الإطار الاجتماعي . غير ان الملاحظ ان غربة الانسان في الصائم الحديث ، حتى في المجتمعات الاشتراكية في أوروبا ، دليل على صحة ما ذهب اليه هيجل ، ولما كان هناك إذن حاجة الى قوله ماركس : « عند هيجل ، المفوسوعة هي التي يجب تفويضها لانها ليست الطبيعة المحددة للشئ ، بل هي بالحرى طبيعتها الموضوعية » هي العدوانية ، وهي التي تشكل الغربة للوعي الذاتي « (١٠ : ص ١٤٧) علما بأنه في موضع آخر من المسال عينه تبين المعنى الحقيقي للاغتراب بمعناه الهيجلي : « ان الشئ المبتدئ في (فينومينولوجيا) هيجل ونتيجته النهائية - أي حد السلبية باعتباره المبدأ الحركي والمولد - هو أولا ان هيجل يتصور التولد الذاتي للانسان على انه عملية ، ويتصور التموضع على انه فقدان الشيء كاتغريب وتجاوز لهذا الاغتراب ، وبأنه هكذا يستحوذ على ماهية العمل ويستوعب الانسان الموضوعي - وهذا حق لانه الانسان الحقيقي - على انه نتاج العمل الخالص للانسان » (١٠ : ص ١٤٠) مع ملاحظة ان خواص العمل عند هيجل هي نفس خواص العمل عند ماركس . . ان هيجل « يواصل » وحلته ليحلل الطبيعة ودون تأثيرات العمل « وخواص العمل الجوهرية هي خواص النظام الرأسمالي في الانتاج ، ويمكن تلخيصها فيما يلي : التغير المتقدم للعالم بالنشاط الانساني الذي يصيغه فلما بصفة انسانية تكفيه مع احتياجه ، الترابط الاولي للترايد للأفراد في نمط الانتاج الذي يشغل طالبا جميعا ويشير مشاعر التضامن بين الناس ، التناقض بين نمط جمعي للانتاج ونمط فردي لتملك ينصب كل فرد عند الآخر ويمحو اندماج الناس في المجتمع ويمسوق تطور هذا التسويع بالتضامن » (١ : ص ٤٧) .

ويرتبط بهذا ان ماركس سبق له ان فهم معنى التاريخ حقا كتحد هيجل وان كل ما هو واقعي هو مجرد لحظة مابرة في المجري العظيم للحياة . . عند هيجل في (فلسفة الحق) الخاص منها هي يساوي الاخلاقية والاخلاقية متغلبة تساوئ الأسرة ، والاسرة متغلبة تساوئ المجتمع المدني ، والمجتمع المدني متغلبا يساوي الدولة ، والدولة متغلبة تساوئ تاريخ الصائم ، في الصائم الواقعي نجد ان الحق الخاص والاحلاقية والاسرة والمجتمع المدني والدولة الخ ، نظل موجودة ، وكل ما هنالك انها صارت لحظات للانسان - صارت حالة لوجوده وكونيته - وليس لها صدق في حولة ، بل هي تمل وتولد كل منها الاخرى « (١٠ : ص ١٤٩) » وهنا تعطين مدى فهمه لقولة السالبية عند هيجل ، والدور الذي يلعبه الحق في نتيجته بشكل دقيق من طريق نفى الماهية الراققة . . نفى النفي تحده هو تأكيد باعتباره ماهية الانسان - باعتباره ماهية الانسان في فصل البرهنة على هذه الماهية . . انه لا يرى سوى الجانب الإيجابي لا الجانب السلبى للعمل ، ان العمل هو يروؤ وجوده لنفسه في داخل الاغتراب او كائنات مفترق . ان العمل الوحيد الذي يمرضه هيجل ويدركه هو العمل الذهني التجريدي « (١٠ : ص ١٤٠ - ١٤١) قبل ان يفهم دور السالبية حقا في انها تنفي الماهية الزائفة كخطوة نحو الماهية الملمة تجد ماركس يقلب الامر دون برهنة بقوله « عند هيجل . . نفى النفي ليس هو تأكيد الماهية الحقيقية التي تنتج بشكل دقيق من طريق نفى الماهية الراققة . . نفى النفي تحده هو تأكيد الماهية الزائفة أو الماهية المفترقة الذات في نفسها » (١٠ : ص ١٤٩) غير أنه عاد وقيم الامر تقييما سليما بعد أربع صفحات فقال : « ان الانجاز الإيجابي لـ هيجل هنا ، في منطق التام ، هو ان مفاهيم التحد ، أي سكال الفكر الثابتة الملمة في استقلالها عن الطبيعة والعقل ، هي نتاج ضروري للاغتراب العام للماهية الانسانية وكذلك للفكر

الإنساني وأن هيجل لم يسلط قد أبرز هذا ملتجئاً وبينه كالحظ من عملية التحديد » (١٠ : ص ١٥٣ - ١٥٤) ، بل لقد فهم ماركس المنطق الهيجلي على أنه منطق مادي على نحو العبارة التي سبق لنا أن أوردناها له وهي : « أن (المنطق) يتمناه هو تفكير أن الفكر مجرد ليس شيئاً في ذاته ، وأن الفكرة المطلقة ليست شيئاً في ذاتها ، وأن الطبيعة وحدها هي شيء ما » (١٠ : ص ١٥٤) .

والى هنا نترك مدى الاختلاف بين ماركس وأنجلز في النظر إلى هيجل . أن ماركس يختلف أحياناً مع هيجل ، ولكن لا بهدف إظهار أنه متماثل ورجعي ، بل على أنه مختلف وأنه يريد أن يصلح بعض آرائه ، أما أنجلز فإنه مهتم أساساً بإظهار تناقضه التام معه ، ومن ثم فإن روحه العام غده لمحوه ، مع وجود بعض جعل تقدير هيجل ١٠٠ كما أن ماركس ظل في كنف الفكر الهيجلي وخاصة في اهتمامه بمشكلة الاغتراب والتوسع والحق والملكية والمناقشة الموضوعية للمنطق ، ولم يأت حديث عن ضرورة قلب المنهج الهيجلي . أما أن منطق هيجل مقلوب رأساً على عقب فقد جاء عند ماركس بعد ذلك بمدد وقومه في إطار التناقضات الإنجليز على نحو ما عبر في الجزء الأول من (الناس المائل) : « أنجلز عند هيجل قائم على رأسه ، ولهذا يجب قلبه رأساً على عقب إذا أردت أن تكشف التولدة العقلية داخل القوتة المصنوية » (الجزء الأول : ص ٢٠) وأصبح التقييم أيضاً مثالياً أو مادياً عقب اتصاله بأنجلز كما نجد في بؤس الفلسفة » (١٨٤٧) ، فقد رتب على المنهج الهيجلي أن « جميع الأشياء إنما ترد إلى مقولة منطقية : وكل حرية وكل فعل للانسان ترد إلى المنهج ، ويترتب على هذا بشكل طبيعي أن اجمال للمنتجات والانتاج والأشياء والحركة يمكن أن يرد إلى شكل من الماتيزيكا التطبيقية » (١١ : ص ١١) .

لذا كانت هذه هي إيقاعات أنجلز وذلك إيقاعات ماركس فعاداً يحدث اذا تدخلت الإيقاعات ؟ هل تحدث وحدة متناغمة أم أن إيقاعاً ما يعينه سيكون أكثر رنيناً ؟ أننا نجد في « العائلة المقدسة » (١٨٤٥) و « الأيدولوجيا الألمانية » (١٨٤٥ - ١٨٤٦) بصفة خاصة ارتفاع رنين أنجلز . في الكتاب الأول نجد أن « هيجل غير متماسك من ناحيتين : الأولى لأنه بينما يملأ أن الفلسفة تشكل وجود الروح المطلقة فإنه يرفض أن يدرك الفرد الفلسفي الحقيقي على أنه الروح المطلقة ، والثانية لأن الروح المطلقة منه لا تجل من التاريخ سوى مظهر » (١٢ : ص ١١٥) وبدل أن يكون هيجل قد تنبه إلى ما يحدثه التوسع من اغتراب نرى أنه « في ميتولوجيا هيجل ، الأساس المادية الإدراكية الموضوعية لأشكال اغتراب الوعي الذاتي الإنساني المختلفة ، قد تركت كما هي ، ومن ثم يترتب على هذا العمل التدمير الكلي أشد الفلسفات محافظة ، لأنه ظن أنه قد قدر العالم الموضوعي ، أي العالم الواقعي الحسي بأن حوله مجرد تحويل إلى (شيء للفتكر) ، مجرد تصديق للوعي الذاتي ، ومن ثم يستطيع أن يذوب موارثه الذي أصبح أثراً في (أثر الفكر المحض) » (١٢ : ص ٢٥٢ - ٢٥٣) وهكذا ترتفع نفخة قسمة (العالم إلى مصصكين : المادية والمثالية بعد عام واحد فحسب من الخطوات الاقتصادية أي بعد حوالي عام من لقائه بأنجلز حيث التفتى به في باريس في عام ١٨٤٤ . . . ولذا وضعنا في اعتبارنا ما جاء في (القاموس الفلسفي) . السوفييتي . « كتب أنجلز نقده العميق والبارع لآراء شلنجر الوجيه الصوفي في عام ١٨٤٢ وفي ذلك الوقت أيضاً نقد هيجل عل نتائجه المحافظة وتناقضاته في جدله « القاموس : ص ١٤٠ . فإنه يتبين لنا أن أنجلز كان هو السبيل في تقييم هيجل كمفكر رجعي وأنه بأسلوبه في قسمة العالم الفكري إلى مادي ومثالي أنه في طريقة ماركس في صياغة أفكاره ، وكان هو الطاغية في التسكين المستتركة بينهما ، وعلى هذا فإنهما في كتابهما « الأيدولوجيا الألمانية » يرسمان صورة مثالية لهيجل ، مع التحفظ بالنسبة لبعض عبارات هيجل على أنها مادية على نحو : « أن هيجل مثلاً يدخل كثيراً في اعتبار العالم التجريبي » (١٢ : ص ١٢٣) وتبيننا إلى أن الجدل الهيجلي أحياناً ما يأتي دباعياً لأن هيجل في الحقيقة مفكر واقعي : « أن هيجل يتم بشكل سريع مجموعات أربع للمفهوم الإنسانية لأن السلب في العالم الواقعي يوضع مرتين . . ومن ثم فإن الربابية تعمل هنا محل الثلاثية » (١٢ : ص ١٢٣) .

وحتى من زاوية انقسام العالم إلى مثالية ومادية فإننا نجد أن « هيجل لم يكن مادياً في نظره للعالم فحسب ، بل كان مادياً في نظره للواقع الاجتماعي أيضاً . . . وعندما قال أن :الإنسان بادئونه إنما يملك السيطرة على الطبيعة الخارجية بالرغم من أنه بالنسبة لفسائته كثيراً ما يكون خاضعاً لها ، علق لينين فقال (المادية التاريخية ، باعتبارها تطبيقاً وتطوراً من تطبيقات أفكار الألمانية ، كانت بدورها جنينية عند هيجل) . . . حتى أن الإنسان لا يملكه إلا أن يتعامل : هل كان هيجل ماركسياً قبل الماركسية ؟ » (٢ : ص ١٣٩) .

وهكذا حدثت عملية شق ، لكنها عملية شق هيجل ما ، لا فريدريك هيجل فيلسوف الحرية الذي كانت كتاباته دفعا إلى الامام لا للفكر الألماني فحسب ، بل للفكر الإنساني عامة ، لا في عصره فحسب ، بل لكل العصور ، لأن جدله قائم على أن العالم في حالة « عملية » فإن « هيجل يسعى إلى أن يبين أن العملية أكثر أساسية من جوهر أو كيان الموضوع في أية لحظة » (٥ : ص ٥٤) ، كما أن القوة الأساسية للعالم عنده هي « التاريخ » وأن المحرك الحقيقي للتغيير إنما هو العامل المتمشي منطقياً مع حركة التناوب وان « جدله قبل أن يصبح منطقياً ، كان أولاً جهداً للتغيير

من أجل استيعاب الصيرورة التاريخية والتوليد بين الزمن والمفهوم « (٦ : ص ٢٤) وكل هذا من أجل أن تتحقق الحرية الحقيقية التي هي عدم وجود القسر والأرقام ، تلك الحرية المتفتحة مع العقل الذي لا يتحقق إلا مع الحرية على نحو ما قال : « ليس إلا شي شعب هو يمكن للعقل أن يتحقق » (من ٦ : ص ٨٢) .

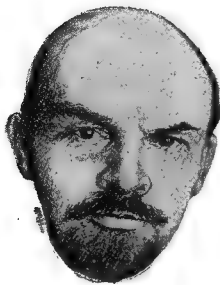
إن كل ما حدث على أيدي أنجلز بصفة خاصة هو عين ما وجهه أنجلز فماركس لبعض المفكرين الإسلام من أن « كلما منهم يستخرج جانباً من الملعب الهيجل ويروجه ضد الملعب الشامل وكذلك ضد الجولوب التي استخرجها الآخرون » (١٢ : ص ٦٣) ومن لم يشق هيجل ما ، لا فريديك هيجل الذي يظل وجهاً مشتركاً من وجوه التاريخ، وكل ما حدث أن الدولة البروسية شوهته في أخريات حياته ثم ذوه مرة أخرى بعد وفاته وانطبق عليه بهذا قول ماركس في « الثامن عشر من برومير لويس بونابارت » : « يلاحظ هيجل في موضع ما أن جميع الوقائع والتفاصيل ذات الأهمية العظمى في تاريخ العالم تحدث مرتين كما هو الحادث - وهو قد نسي أن يضيف : المرة الأولى ككأساء ، والمرة الثانية كمهولة » (١٦ : الجزء الأول : ص ٢٤٧) ولم يحدث لهيجل على أيدي أنجلز إلا ما قاله هيجل نفسه في إحدى فقراته الشهيرة في « موسوعة العلوم الفلسفية » : « العقل مكار تماماً كما أنه قوى - يمكن أن يقال إن الفكر كامن في الفعل التامل الوسيط الذي يمتدح للأشياء أن تسمى في المنحنى الخاص بها وتؤثر كل منها في الآخر إلى أن تزول ولا يتدخل هو نفسه بشكل مباشر في هذه العملية فإنه مع هذا لا يعمل إلا على تخليد الفراضة » (من ٧ : ص ١٦١) .

لكن هيجل يظل في طريقه في رحلة الممرنة وتحرر النفس قبل الانخراط في العمل ، « ولقد تحدث عن المشروع المعرفي بتشبيهه حتى عجيب باعتباره تلك الرحلة إلى الانفتاح ، حيث لا شيء نعتنا ، أو فولتا ، ونحن نلق في وحدة مع أنفسنا وحيدين » (١٧ : ص ٥) أنه يعيش مع تيار التاريخ لا سده ، « يصبح التاريخ نوعاً من المجهود الروحي إلى قمة إيفرست والذي على المتصاقين - فيما عدا واحداً - أن يتساقطوا في الطريق وذلك حتى يمكن لذلك الواحد ، الأخير في الزمن ، أن يصعد إلى القمة القصوى ويفرس هنالك علم : لنصر الذي كتب عليه : (النفس هي الله) » (١٧ : ص ٦٨) . ومن لم فانسا يجب أن نرفع فوق المادية والمثالية ونعيد غفلة الهيجلية في عصرنا ، حتى نضرب بذلك الواحد ، الجريء في خطوته ، المواصل لرحلته ، الكمل لهيجل ورسالته ، أن يصعد فوق الإفرست ، حيث الإبد ، معلماً علم الحرية من أن النفس بعد كل تحررها تكون قد أصبحت في كمالها هي الله .

وإذا كان هيجل قد تعرضي للنقد فإنه مع هذا علينا أن نردد قوله أنجلز نفسه الذي كان أحد الذين كانوا لهيجل النقد : « علينا ألا ننسى الآتي : لقد تمثلت المدرسة الهيجلية ، لكن الفلسفة الهيجلية لم يحر بها بالنقد » (١٦ : الجزء الثاني ص ٣٧٧) .

المراجع

- ١ - كودنو (أوغست) : أصول الفكر الماركسي - ترجمة : مجاهد عبد النعم مجاهد - الآداب - بيروت - ١٩٦٨ .
- ٢ - مجاهد عبد النعم مجاهد : ثورة الجدل الهيجل - مجلة الهلال - أكتوبر ١٩٦٨ .
- 3 — Engels, F. : Anti-Duhring.
- 4 — Engels, F. : Dialectics of Nature.
- 5 — Hooke, S. : From Hegel to Marx.
- 6 — Hyppolite, J. : Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel.
- 7 — Kamenka, E. : The Ethical Foundations of Marxism.
- 8 — Marcuse, H. : Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory.
- 9 — Marx, K. : Capital (II vols.).
- 10 — Marx, K. : Economic and Philosophic Manuscripts of 1844.
- 11 — Marx, K. : The Poverty of Philosophy.
- 12 — Marx, K. and Engels, F. : The German Ideology.
- 13 — Marx, K. and Engels, F. : The Holy Family.
- 14 — Marx, K. and Engels, F. : On Religion.
- 15 — Marx, K. and Engels, F. : Selected Correspondence.
- 16 — Marx, K. and Engels, F. : Selected Works.
- 17 — Tucker, R. : Philosophy and Myth in Karl Marx.



قراءة لينين لهيجل

أديب ديمتري



ما بين هيجل و لينين • حقيقة لقد تعرف لينين على هيجل والفلسفة الألمانية من خلال ماركس وانجلز ومن بعدهما كل كتابات الثوريين والماركسيين الروس وبالأخص بليخانوف .. وكان الأمر طبيعيا ، فقد أعطى ماركس وانجلز هذا المعلم الكبير هيجل كل حقه .. وردا اليه كل الفضل في المنهج الذي اصطنعاه للتغيير والثورة : الجدل .. ولكن لينين عاد الى هيجل نفسه ، وعاش بعق كتيبه ومنطقه وفلسفته في التاريخ ، في فترة من أخرج فترات حياته ، في السنوات العاصفة بين سنة ١٩١٤ و ١٩١٦ عندما انفجرت الحرب الامبريالية العالمية الاولى .

عاد لينين في هذه الفترة بانذات الى الفلسفة ، والى القراءة بعق في هيجل وأرسطو وفويرباخ ..

عبقرية لينين كمُنظر ومنظم وقائد للثورة الاشتراكية الكبرى تكمن في تملك المنهج والتمرس المبدع في تطبيق الجدل .. القدرة : لقطة على تحويل المنهج الجدلي ، الى نظر وروية وتطبيق وممارسة يومية . النظرية المادية الجدلية عند لينين ، وفي مفهومه هي المنهج ، لا عقيدة ولا تلقين ، تقع عنده بمثابة الاورجانون الأرسطي ، والأورجانون الجديد عند بيكون : الآلة والأداة الى اصطناع الحقيقة .. بشرط أن تفهم الحقيقة في اتحامها بالحياة .. النظر بالعمل .. الفلسفة بالثورة .. فكلها أوجه لحركة واحدة .

وإذا كانت هذه هي منزلة المنهج عند لينين ، فقد عثرنا منذ البداية على الجبل السرى الذى يربط

وغيرهم .. تدل على ذلك كراساته أو مفكراته التي لم تكن معدة في الأصل للنشر ، والتي حوت قراءاته واقتباساته وملاحظاته والتي نشرت فيما بعد تحت اسم « مفكرات فلسفية » . كان هذا الاهتمام الفلسفي الواضح له ما يبرره ، بعد أن تفجرت تناقضات الامبريالية لتصنع المسألة البشرية في الحرب العالمية ، وبعد أن تكشفت خيانة اشتراكية اندوليس الثانية ، وانتهازية قادتها الشيوعيين .. كان البحث عن الطريق في دياجير الظلمة .

تقييم لينين لهيجل :

طبعي أن يكون تقييم لينين لفلسفة هيجل مستمدا مباشرة من كتابات ماركس وإنجلز ، وحكمهما على هذه الفلسفة ، التي تلمذ عليها ، وعاشا كل عمرهما بين الهيجليين الشباب .. كانت فلسفة هيجل مسيطرة ونفاذة خلال القرن التاسع عشر ، وحساس الشباب لها كبيرا ، ولذلك تحفل مناقشتها وتقييمها ، والاعتراف لها بالفضل ومحاولات التخلص من نفوذها وتأثيرها ، يحتل ذلك كله حيزا كبيرا في كل كتابات ماركس وإنجلز الفلسفية وغير الفلسفية .

ولينين في مقالاته المباشرة عن كارل ماركس (١) وفردريك إنجلز (٢) وعن مصادر الماركسية الثلاثة (٣) وعن الجدل (٤) ، في هذه الكتابات المباشرة وغيرها يتابع بدقة النقاط الرئيسية التي سبق أن أبرزها ماركس وإنجلز في كل كتاباتها في تقييم مذهب هيجل والثانية الألمانية . لقد كانت الهيجلية مصدرا أساسيا من مصادر الماركسية .

كان ماركس ماديا منذ سنة ١٨٤٤ - ٤٥ من اتباع فيورباخ ، وماركس يرى أن القيمة التاريخية لفيورباخ هي في مقاطعته النهائية لثانية هيجل وتوليد لمادية . ولينين في مقالته عن ماركس ينقل قول ماركس في راس المال : يرى هيجل أن حركه افكر ، هذه الحركة التي يشخصها ويطلق عليها اسم الفكرة ، هي الاله (الخالق ، الصانع) . أنا فاني أرى العكس : أن حركة افكر ليست الا انعكاسا لحركة المادة منقولة الى دماغ الانسان ومتحولة فيه .

وكذلك ينقل تقييم إنجلز لهيجل في « ضد دوهرنج » وفي « بودفيج فيورباخ » : لقد كان هيجل مثانيا ، أي أن افكار دماغنا لم تكن في نظره انعكاسات أو صورا ونسخا مجردة ، الى هذا الحد أو ذلك ، عن الأشياء والتطورات الواقعية .. بل على العكس من ذلك فالأشياء وتطورها لم تكن في

نظر هيجل الا صورا تعكس الفكرة التي كانت موجودة ، ولا أعلم أين ، قبل وجود العالم . (٥) وإذا كان هذا موقف ماركس وإنجلز السذي يتابعه لينين من مثالية هيجل ، فإن ماركس وإنجلز قد رفضا بقوة ، وقائلا قتالا شديدا ضد المادية الآلية أيضا وكافة المذاهب الوضعية .. والمادية الميتلدة .

إن العيب الأساسي في المادية « القديمة » كما يقول لينين (٦) وفي جعلتها مادية فيورباخ والمادية الميتلدة هو في نظرس ماركس وإنجلز : أولا أن هذه المادية كانت « في أساسها ميكانيكية » ولم تكن تأخذ بعين الاعتبار آخر ما وصلت إليه الخيمياء والنيولوجيا .. ثانيا : أن المادية القديمة لم تكن تاريخية ولا دياكتيكية (كانت ميتافيزيقية بمعنى أنها ضد الدياكتيكية) ، ولم تكن تطبق وجهه نظر التطور من جميع نواحيها على نحو منسجم معكم العلاقات الى النهاية . ثالثا : أنها تفهم « جوهر الانسان » على نحو تجريدي لا بمثابة « مجموعة العلاقات الاجتماعية كإله » التي يحددها التاريخ على نحو ملموس . رابعا : لم تقم الا « بتفسير » العالم مع القصور كان « تفسير » وبمعبر آخر ، أن المادية القديمة لم تكن تدرك أهمية النشاط العمل الثوري .

والواقع أن لينين عندما يلخص وجهة نظر ماركس وإنجلز في المادية القديمة الميخانيكية والميتلدة ، وعندما يبرز بالتحديد استبعادها للدياكتيكية ، وللنظرة التاريخية ، وانخراطها في التجريد ، وغياب العلاقات ، فهو يقوم في الحقيقة بالدور الخطير الذي قام به هيجل ومنهجه في بناء الماركسية ، كمصدر أساسي من مصادرها الثلاثة فهذا الجانب المنهجي الجليل التاريخي ، منهج الحركة والعلاقات والمعالجة التاريخية ، هو بالتحديد ما بعلمه ماركس وإنجلز عن هيجل وطبعه ، بمعبره في التحليل والتفسير والتعمير .. وفي بناء النظرية الماركسية كلها .

وعلى حد قول لينين (٧) : لقد كان ماركس وإنجلز يريان في دياكتيكية هيجل اومع مذهب من مذاهب التطور وأوفرها مضمونا وأشدها عمقا وأتم اكتساب حقيقته الفلسفة الكلاسيكية الألمانية . وكانت كل صيغة أخرى لمبدأ التطور تتراعى لهما وحيدة الجانب ، فقيرة المضمون ، تشوه وتفسد السير الواقعي للتطور في الطبيعة والمجتمع والذي يتميز أحيانا بفقرات وكوارث وتورات .



من وجهة نظر تاريخية أيضا ، وذلك بأن تدرس وتعمم منشأ المعرفة وتطورها ، أى الانتقال من اللامعرفة الى المعرفة (٨) .

ان التطور التاريخي الجدلي ، الذى صاغه ماركس وانجلز بالاستناد الى هيجل ، اوسع جددا فى محتواه من الفكرة الشائعة عن التطور . انه تطور يبدو وكأنه يستنسخ مراحل سابقة ، ولكن على نحو آخر وعلى وجه ارفع (نفى النفى) ، تطور مستقيم - تطور بغضات وكوارث وثورات - أى انقطاعات فى التدرج ، تحول الكمية الى كيفية - اندفاعات داخلية نحو التطور يثيرها التضاد والتصادم فى القوى والاتجاهات المتمايزة التى تعمل فى جسم معين ، أو فى حدود ظاهرة معينة أو فى قلب مجتمع معين - تبعية متبادلة وصلة وثيقة لا يمكن فصلها ، بين جميع جوانب كل ظاهرة ، صلة تحدد مجرى الحركة الوحيدة للمشروع الكلى . (٩)

وفى مراثيه لانجلز التى كتبها سنة ١٨٩٥ غداة وفاته (١٠) يقول ان انجلز كان من اتباع هيجل عندما كان هذا المذهب مسيطرا فى الفلسفة الألمانية ، ومع ان هيجل نفسه كان معجبا بالدولة البروسية الأوتوقراطية التى كان يخدمها بوصفه أستاذا فى جامعة برلين ، فقد كان مذهبه مع ذلك ثوريا . ان إيمان هيجل بالعقل البشرى وحقوقه ، ومبدأ الفلسفة الهيجلية الأساسى الذى يعتبر العالم فى حركة تفاعل دائمة من التحول والتطور ،

وينقل لينين عن انجلز قوله : اننا كلينا ، ماركس وأنا ، كنا وحدنا تقريبا للذين عملا لنقاذ الديالكتيك الواسى من المثالية بما فيها الهيجلية نفسها ، وذلك بادخاله فى المفهوم المصادى عن الطبيعة . ان الطبيعة هى محرك الاختيار للديالكتيك .

ان الفكرة الأساسية الكبرى التى تقول بأن العالم لا يتألف من أشياء تامة الصنع بل هو مجموعة من العمليات يطرأ فيها على الأشياء التى تبدو فى الظاهر ثابتة ، وكذلك على انعكاساتها الذهنية فى دماغنا ، أى الأفكار ، تغير مستمر من الصيرورة والفناء ، هذه الفكرة الأساسية الكبرى قد نفذت على نحو عميق ، منذ هيجل ، فى الإدراك العام ، ليس هناك من أمر نهائى مطلق ، مقدس أمام الفلسفة الجدلية ، فهى ترى على كل شيء ، وفى كل شيء ، خاتم الهلاك المحتوم ، وليس ثمة شيء قادر على الصمود فى وجهها غير الحركة التى لا تنقطع ، حركة الصيرورة والفناء ، حركة التصاعد أبدا دون توقف من الأدنى الى الأعلى . هذا المظهر الثورى لفلسفة هيجل على حد تعبير لينين ، هو ما تبناه ماركس وطوره . والمصادية الديالكتيكية ، « لم تعد بحاجة الى فلسفة فوق العلوم الأخرى » وما يتبقى من الفلسفة القديمة هو « نظرية الفكر وقوانينه - المنطق الشكلى والديالكتيك » والديالكتيك حسب مفهوم ماركس كما هو حسب مفهوم هيجل ، يشمل ما يسمى اليوم بنظرية المعرفة التى يجب أن يعالج موضوعها

مفكرات لينين :

عاد لينين إلى هييجل نفسه ، كما ذكرنا ليعايشه وليعايش منطق وجدله بالذات في السنوات العاصفة من سنة ١٩١٤ - ١٩١٦ ، سنوات الظلام والتخطيط في الحركة الاشتراكية العالمية ، وتحسن السبل ، والبحث عن الطريق إلى الثورة .

ومجرد الاطلاع على ثبت القراءات ، والاقتباسات والتعليقات في الكراسات يكشف عن مدى الالتحام بين الفكر والثورة لدى المناضل الثوري . ويكفي أن نسردها هنا قراءات لينين في هييجل وعنه والحيز الذي شغلتها هذه القراءات في مجموع كراساته ومفكراته الخاصة ، لتبين الأهمية العظمى التي يعطيها لينين لهذا الفيلسوف :

هذه هي قراءات لينين واقتباساته عن هييجل بين سنة ١٩١٤ - ١٩١٦ (١٢) .

— ملخص كتاب هييجل علم المنطق : المقدمة — مفهوم المنطق — نظرية الوجود — المادية — المنطق الذاتي أو نظرية المفهوم — ملخص كتاب هييجل محاضرات في تاريخ الفلسفة : المجلد الأول : مقدمة في تاريخ الفلسفة — تاريخ الفلسفة الاغريقية — الفلسفة الايونية — فيثاغورس والفيثاغوريون — المدرسة الايلية — فلسفة هيراقليطس — ليوقريوس — ديموقريطس — فلسفة انكساغوراس — المجلد الثاني : فلسفة السوفسطائيين — فلسفة سقراط — السقراطيون — فلسفة افلاطون — ارسطو — الرواقيون — الابيقوريون — الشكاك — المجلد الثالث : نهاية الفلسفة الاغريقية — الفلسفة الوسيطة والحديثة حتى شلنج — الافلاطونية الحديثة — هييجل عن مجاورات افلاطون .

— ملخص كتاب هييجل محاضرات في فلسفة التاريخ .

— المنطق الصغير لهيجل (الانسكلوبيديا) • جوج نويل : منطق هييجل — باريس سنة ١٨٩٧

— ملاحظة حول الأعمال الكاملة لغويردباخ وهييجل .

— دكتور جوهان. بلنج : ماركس وهييجل . ويكفي أن نذكر أن هذه القراءات والاقتباسات تشغل من المفكرات أكثر من مائتي صفحة . وقد أوردنا هذه التفاصيل حتى نغطي صورة لدى الاهتمام الذي يوليه لينين لفلسفة هييجل ، وبالتحديد لمنطق وجدله ، ففي كل هذه الاقتباسات والتعليقات يحتل المجلد للكتابة الأولى . ويبدو أن

قد قادا تلامذة الفيلسوف البرليني الذين كانوا لا يريدون قبول الواقع إلى التفكير بأن النضال نفسه ضد هذا الواقع ، وضد الظلم القائم والشر السائد ، هو من صلب القانون العام للتطور الدائم . فإذا كان كل شيء يتطور ، وإذا كانت مؤسسات تقوم مقام الأخرى ، فلماذا تدوم إلى الأبد أوتوقراطية ملك بروسيا أو قيصر روسيا ، ولماذا يدوم نراه أقلية ضئيلة جدا على حساب الاكثية الساحقة ، ولماذا تدوم سيطرة البرجوازية على الشعب .

ولينين في مقاله الشهير « مصادر الماركسية الثلاثة » يبرز الماركسية باعتبارها مذهباً يرفض الانزالية ، ولا يدعي أنه فكرة طرأت في عقل عباقرة بعيدين عن مجرى تطور البشرية كلها ، بل على النقيض الماركسية جاءت متممة لمجرى هذا التاريخ ، وعلى قمة أنجازاته الفكرية العظمى .

إن عبقرية ماركس كلها تقوم بالضغط في كونه إجاب على الأسئلة التي طرحها الفكر الإنساني التقدمي . وقد ولد مذهبه بوصفه التهمة المباشرة لمذاهب أعظم مثل الفلسفة والاقتصاد السياسي والاشتراكية .

فلمذهب ماركس هو الوريث الشرعي لمحير ما ابتدعه الإنساني في القرن التاسع عشر ، الفلسفة الألمانية ، والاقتصاد السياسي الانجليزي والاشتراكية الفرنسية .

إن المادية هي فلسفة الماركسية ، ومنذ أواخر القرن الثامن عشر عندما كان يجري نضال حاسم ضد كل نفايات القرون الوسطى ، ضد الإقطاعية في المؤسسات . وفي الأفكار ، كانت المادية الفلسفية هي الوحيحة المنسجمة إلى النهاية ، والأمينية لجميع تعاليم العلوم الطبيعية ، والمادية للوهم . ولذا بذل أعداء الديمقراطية كل قواهم «لحفض المادية» وللافتراء عليها وتقويضها ، ودافعوا عن شتى أشكال المثالية الفلسفية .

وقد دافع ماركس وانجلز بكل حزم عن المادية الفلسفية ، ولكن ماركس لم يتوقف عند مادية القرن الثامن عشر ، بل دفع الفلسفة خطوات إلى الأمام . فأغناها بمكتسبات الفلسفة الكلاسيكية الألمانية ، ولا سيما بمكتسبات مذهب هييجل ، وأعطى الديالكتيك ، أي نظرية التطور بأكمل مظاهرها وأشدها عمقا (١١) .

لينين كان يعد كتابا عن الجدول المادي لم يتج له
انجازه (١٣) .

وكما يلاحظ مقدمو المفكرات (١٤) بحق أن كل أعمال
لبنين الهامة في هذه الفترة: الاستثمار أعلى مراحل
الرأسمالية - الاشتراكية والحرب - شعاع
الولايات المتحدة الأوروبية - الثورة الاشتراكية
وفق الأفكار تقرب المصير وغيرها - كلها لاتنفصل
عن الأفكار السلفية للبنين وبالأخص الجدل
الماركسي ، وبتأثير مباشر من قراءاته في هذه
الستون يكتب مقالة الرابع عن « الجدل » سنة
١٩١٥ على صفحه يلخص كل مبادئ الجدل
ببساطة ووضوح ويشير إلى عبقريه هيجل عندما
يوجد بين الفرد والمجتمع ، العام والخاص . . الخ
في جلد واحد *

ولا يكتفي لينين بدراسة جدل هيغل مباشرة بل يتتبع جذوره فيلخص كتاب لاسال « فلسفة هيراقليطس وميتافيزيقا أرسطو » وكتاب فيورباخ في عرض وتحليل وتقدم فلسفة لينينتز ، وكلها تنتم للجذور التاريخية للجدل المادي ، كما أنه يتابع ويفحص تاريخ الفلسفة من هيراقليطس وديموقريطس حتى ماركس وإنجلز ويقدم تقييما ماركسيا عميقا لأعمال هؤلاء الفلاسفة الكبار (١٦) (لينين : الأعمال الكاملة مجلد ٣٨) .

ولينين ينقد مثالية هييجل وأفكاره الغيبية ،
ولكنه يؤكد لالة جدل هييجل ويدعو الى ضرورة
تقييده على أساس مادي وعلى حد قوله « ان منطق
هييجل لا يمكن ان يطبق على عائلته ، بل على المرء
ان يستخلص عناصره المنطقية (الاستمولوجية)
بعد تنقيتها من أفكاره الغيبية .» (١٧)

ومن تعليقات لينين والنصوص والاقتباسات
يخرج لينين بتعريف عام للجدل باعتباره العلم
الذي يضع ويعالج أهم وأشمل قوانين الحركة
والتطور ومعرفة العالم الموضوعي .

ومما له أهمية خاصة توحيد بني الجدل والنطق ونظرية المعرفة وقد أبرز أن فضل الفلسفات المادية المتأفريقية يمكن في عجزها عن تطبيق الجدل على نظرية المعرفة . هذه النظرية التي تتمثل عنده في معرفة الحقيقة بالارتفاع من الإدراك الحسي إلى التجريد ومنه إلى العمل والممارسة (١٨)

وفي معالجته للمادة الجدلية يركز بوجه خاص على التناقض باعتبار أن وحدة وصراع الأضداد هو جوهر المبدل ، فالصراع هو منبع الحركة والتطور ، كما أن فاض الكل الواحد والتصرف على أجزائه التناقضية سمة أساسية في المبدل . (١٩)

إن المنهجية الدقيقة والجهود قريبان عن المبدل في رأي لينين ، وبينما يعبر المبدل عن أكثر

القوانين شمولاً وتجريدا لعملية التطور والتقدم ،
فانه يتطلب أيضا تحليلا مقوماً ومعينا للحقيقة ،
وللصور والأشكال العديدة التي تنكشف عنها
الحقيقة وتتبدى فيها .

ان تحليل لينين لقوانين ومقولات الجدل المادي يتميز بالعمق والروح القتالية التضاللية العالية ، وهو يربطها ربطا وثيقا بسياسة حزب البروليتاريا . لقد استمد بصيرة وقوة تضاللية هائلة من دراسته العميقة للجدل الميجيل . وقد اعتنى الجدل الماركسي بتحليلاته لتناقضات المرحلة الجديدة ، المرحلة الامبريالية ، كما فضع بلا رحمة محاولات قادة الدولية الثانية الانتهازيين في طمس معالم الصراع والتناقضات داخل المجتمعات الامبريالية . لقد ابرز لينين ، من خلال دراسته ونضاله في الحور الاساسي للجدل هو التقدم والتطور الدائم من خلال صراع القوى والاتجاهات المتضادة ، ومن خلال الصراع ما بين القديم والجديد ، ومن هنا استخلص لينين نتيجة الجدل الحميمة ، وهي ان الجديد والنماي يقتضي لا يقهر ، وان الغلبة والنصر على القديم البالي والرجعي لا يمكن تجنبها .

وإذا كانت اقتباسات لينين ، وتعليقاته على الفلسفة الهيغلية تشغل أكثر من مائتي صفحة كما ذكرنا ، فسنكتفي ببعض النماذج القليلة من تعليقاته الخاصة وطريقة فهم المناضل الثوري للفيلسوف الكبير وقراءته له .

ونعتذر بأديء ذي بده ، فما نقله هو مجرد
شذرات ، ينقصها حتى الترابط لاستحالة تلخيص
العمل في هذا الحيز ، ولينستبين يكاد يستعرض
القسم الأكبر من مؤلفات هــجـل .

علم المنطق : (٢٠)

ينقل لينين عن هيجل قوله: "تاريخه في الخدمة
للأشكال الفكرية باعتبارها العقائد التي لا حياة فيها
في هيكل عظمي"، أما المهم فليست هي العقائد
والهيكلة الفارغة بل الحياة نفسها... ويعلق لينين
بكلمة: "رائع".

وإذا صنفت الطبيعة باعتبارها الفيزيقي في مقابل العقل ، أصبح المنطق شيئاً فوق الطبيعة . لقد كان تجريد أشكال الفكر من المادة . . الخ والوصول الى العام (أفلاطون وأرسطو) : بداية المعرفة .

وحتى توفر للإنسان ما هو ضروري .
 الناس يشغلون بالعرف الفسقية . وهذا مايقوله
 أرسطو ، بنفس الطريقة فان الفراغ الذي يتيح
 للهنك المصيرين كان هو بداية العلوم الرياضية .
 فالإنسان المصيرين بالفكر الجرد . يفترض مقبدا رحلة
 طويلة يقطعها عقل الإنسان .

ان مصالح الناس هي التي تحرك حياة الشعوب والأفراد . ان مقولات المنطق هي الاختزالات للكثرة المتكررة التي لا تنتهي من جزئيات الوجود الخارجي والعمل . ومن ناحية أخرى فهذه المقولات تحسم الناس في الممارسة والعمل ، بمعنى الممارسة العقلية للحياة في مضمونها ، أي في الانتاج والتبادل .

وينقل عن هيجل هجومه على كانت ، كما يسميه كانت الشيء في ذاته ، ليس سوى تجريد فارغ . ويعلق لينين ، مقارنا بين هيجل وكانت : فعند كانت الشيء في ذاته هو تجريد فارغ ، أما هيجل فيطلب التجريد الذي يرتبط بالماهية . فالفكرة الشاملة الموضوعية للأشياء ، تكون عين ماهيتها ، وهي التي تستجيب بلغة المادية على حد تعبير لينين . - مقتضيات التعميق الحقيقي لمعرفتنا بالعالم .

وعلق لينين بقوله ان ما يطلبه هيجل هو منطق أشكاله ذات مضمون ، أشكال لا تنفصل عن المضمون (٢١) الحقيقي الواقعي ، أشكال لا تنفصل عن المضمون (٢١) فالمنطق عند لينين بناء على هذا الفهم ليس هو علم الأشكال الخارجية للفكر ، بل قوانين التطور لكل الأشياء المادية والطبيعية والروحية ، بمعنى تطور المضمون العيني في شموله للعالم والمعرفة . هو مجموع ومحصلة تاريخ معرفة العالم .

ان الفصل الغريزي ينقسم الى مادة متكررة لا نهائية ، هذا من ناحية ، ومن الناحية الأخرى فان فصل الذكاء أو الوعي هو الوصول الى المضمون ، أو الدافع من رواد هذه الأفعال المتكررة ، بحيث تصبح موضوعاً للذات . وفي هذا النسيج هناك عقد تربط الخيوط ، وهي بمثابة البؤر التي تربطها وتحدد اتجاهها .

هذا ما يقوله هيجل ، فكيف يفهمه لينين : يقول ان الإنسان تصادفه شبكة من الظواهر الطبيعية ، والانسان الغريزي أو البدائي المتوحش لا يميز بين نفسه والطبيعة ، أما الانسان الواعي فهو يميز نفسه ، والافتكار والمقولات هي مراحل هذا التمييز . - مراحل معرفة العالم ، وهي بمثابة العقد في الشبكة تحكم خيوطها .

الحقيقة غير متناهية وتنسأبها يعني نفها وتنسأبها ، والأشكال اذ: نظرنا إليها باعتبارها أشكالاً متميزة عن الجوهر ومجرد مرتبطة به ، فانها تقصر عن الإحاطة بالحقيقة . ان فراغ هذه الأشكال في المنطق الشكلي يدنو الى الزرابة .

فبيدا الهوية ؟ = أخواه لا معنى له ومن الظلم أن ننسى أن هذه المقولات لها مكانها وصحتها في المعرفة ، ولكنها اذا تحولت الى أشكال في ذاتها ، أشكال محايدة فانها تصبح أداة للخطأ والتقسطة ، وليست أداة للحقيقة

ان الفكر التأملي ينبغي أن يشمل المضمون مثل الشكل الخارجي وبدخول المضمون في الاعتبار المنطقي لا تصبح الأشياء أشياء بل ماهية ، أي الفكرة الشاملة للأشياء .

وعلق لينين ، ليست أشياء بل قانون حركة الأشياء هذا بالتعبير المادي . الكلمة «الوجود» عقل ما هو كائن ، وفي الصفحة المقابلة يعرف موضوع المنطق بأنه تطور التفكير وفقاً للضرورة

فكرة عامة عن المنطق (٢٢) :

يعرف المنطق عادة باعتباره «علم التفكير» أي «الشكل الخالص للمعرفة» .

أما هيجل فهو يرفض هذه النظرة . فهو ضد الشيء في ذاته ، باعتباره شيئاً ليس في متناول الفكر ، فالمعرفة الحقيقية لا معنى لها اذا لم تعرف الشيء في ذاته .

ان الاشكال المنطقية هي أشكال ميتة لأنها لا تعتبر «كوحدة عضوية» «مثل وحدتنا الحية المتعينة»

المنطق القديم سقط في الوحل ، ولا بد من تفسيره ، فالمنطق القديم ، المنطق الشكلي مثل لعبة الطفل بالضبط يصنع صوراً من لا شيء . والفلسفة لا بد ان يكون لها منهجها ، وهو ليس منهج الرياضيات (ضد سبينوزا) .

لأن المنهج هو الوعي بالشكل من حيث هو الحركة التلقائية الباطنية لمضمونه .

ان مجال الظواهر يحركه مضمون هذا المجال ذاته ، أي الجدل الذي ينطوي عليه هذا المضمون في ذاته ، جدل حركتها ذاته .

ان السلب هو الى نفس الحد ايجابي ، فالنفي شيء محدد له مضمون محدد ، ولتناقضات الباطنة تقود الى إحلال مضمون جديد محل القديم ، أعلى منه .

في المنطق القديم ليس ثمة مجال للتحول والحركة والتطور ، فليست هناك علاقة باطنة ضرورية بين جميع الاجزاء ، وتحول من أجزاء الى أجزاء أخرى .

وعلق لينين بقوله ان هيجل يقدم شروطين أساسيين : ١ - ضرورة الارتباط ٢ - والابتناق من الداخل للاختلاف والتمييز . ثم يقول :

هذا في غاية الأهمية وهو ما يعني في نظري : ١ - الارتباط الضروري أي الارتباط الموضوعي بين جميع الأوجه والقوى والاتجاهات الخ وهو مجال الظواهر المحدد .

٢ - الابتناق الباطني للتمايزات ، وهو المنطق الموضوعي الباطني للتطور وتصراع الاضداد والمحاور .

ان المنطق يعطى السسمة الجوهرية لهذا
الفنى ، غنى العالم (الطبيعة الباطنة للروح
والعالم)

ليس الكلى المجرد ، بل الكلى الذى يحمل فى
ذاته غنى الجزئى .

ويعلق لينين : صياغة جميلة .. كل غنى
الجزئى والمفرد .. جميل !!

« مثل القول المأثور هو نفسه من فهم شاب
لا يحمل نفس الدلالة ولا العمق الذى يبلغه فى عقل
انسان جربته السنين والخبرات ، يفصح له عن
كل قوته ومضمونه »

ويعلق لينين على هذه المقارنة بأنها جديدة
ومادية .

ومن هنا تأتى قيمة المنطق ، من كونه نتيجة
خبرة العلوم ، مجموع الخبرة العلمية ، تمثل
للعقل كحقيقة كلية ، وليست قسما جزئيا من
المعرفة الى جوار الأقسام الأخرى ، بل ماهية
لكل هذا المضمون .

« ان المنطق هو مملكة الظلال المحررة من كل

حسية التعين، ولكنها ليست مجردة ميتة لا حراك
فيها ، بل متعينة »

ويعلق لينين : هذا حلفت ! انه روح الجدول
وماهيته ! ونستطيع ان نمضى مع لينين فى تتبع
المذهب والمنهج فى الوجود .. المطلق والفسي ..
المتناهى واللامتناهى .. المحدود واللامحدود ..
الظاهر والقانون العلمى .. وعلق لينين على
تعريف هيجل للقانون بقوله : هذا مادى بشكل
غريب !! .. ولكن الحيز لا يسمح بمزيد .

ان لينين يؤكد أنه من المستحيل فهم رأس
المسألة ، وخاصة فى فصله الاول دون دراسة
مستفيضة لمنطق هيجل كله ، وهذا هو السبب
فى أنه بعد مضى نصف قرن ، فان أحدا من
الماركسيين لا يفهم ماركس (٢٣) .

ولا نجد ما نختم به هذا العرض السريع
خيرا مما نقله لينين عن أنجلز فى مقدمة كتابه
« حرب الفلاحين فى ألمانيا » : « لولا الفلسفة
الألمانية لما كانت هناك اشتراكية علمية » .

أديب ديمتري

المراجع

- (١٢) لينين : مفكرات فلسفية - الأعمال الكاملة -
المجلد ٣٨ موسكو
- (١٣) لينين : تاريخ حياته - موسكو
- (١٤) معهد الماركسية اللينينية التابع للجنة
المركزية للحزب الشيوعى السوفيتى
- (١٥) لينين : ماركس - أنجلز - الماركسية : عن
الجدول - الطبعة الانجليزية ص ٣٦٢
- (١٦) لينين : الأعمال الكاملة - المجلد ٣٨
- (١٧) المرجع السابق ص ٢٦٦
- (١٨) المرجع السابق - المقدمة
- (١٩) لينين : المفكرات الفلسفية - المجلد ٣٨

ص ٣٥٩

- (٢٠) مفكرات فلسفية « لينين » الأعمال الكاملة ،
المجلد ٣٨ ص ٨٧
- (٢١) المصدر السابق ص ٩٢
- (٢٢) المصدر السابق ص ٩٥
- (٢٣) المصدر السابق ص ١٨٠

- (١) كارل ماركس : كتب سنة ١٩١٣ : لينين ،
المختارات ، المجلد ١ ، ح ١
- (٢) فريدريك أنجلز : كتب سنة ١٨٩٢ : لينين ،
المختارات ، المجلد ١ ، ح ١
- (٣) مصادر الماركسية الثلاثة : كتب سنة ١٩١٣ :
لينين ، المختارات ، المجلد ١ ، ح ١
- (٤) عن الجدول - كتب سنة ١٩١٥ : لينين ، ماركس
- المجلد - الماركسية - طبعة موسكو الانجليزية .
- (٥) لينين : المختارات ، المجلد ١ ، ح ١ ص ٣٥
- (٦) المرجع السابق : ص ٣٦ - ٣٧
- (٧) لينين : المختارات ، المجلد ١ ، ح ١ ص ٣٧

٣٨ -

- (٨) لينين : المختارات ، المجلد ١ ، ح ١ ص ٣٨
- (٩) المرجع السابق ص ٣٨
- (١٠) لينين : فريدريك أنجلز : المختارات ، المجلد ١ ،
ح ١
- (١١) لينين : المختارات ، المجلد ١ ، ح ١ ص ٨٠

هيجل وعلم الفيزياء الحديث

أخذ لينين على عاتقه مهمة القيام بمراجعة مادية متعمقة للجدل المثالي الهيجلي ، بغرض المسح قدما في تطوير نظرية الجدل المادي ؛ وذلك في مقال تحت عنوان « حول دلالة المادية المناهضة » وهو المقال الذي كان يشرح فيه برنامجه . كذلك أكد ضرورة انجاز هذه المهمة من خلال تعميق الممارسة والمعرفة العلمية . وذلك لميت الكتابات الماركسية التي نشرت في الاتحاد السوفيتي وغيره من النوازل ، دورا كبيرا في سبيل دراسة العناصر العقلية التي يضمها الجدل الهيجلي المثالي ، والتي تتمثل في أعمال له ، مثل : علم النطق ، وقاهرات الروح ، وتاريخ الفلسفة ، وعلم الجمال .

ومن أهم ما سهل هذه المهمة ، أنه لينين خطأ بنفسه الخطوة الأولى في هذا السبيل ، فخلص من كتب هيجل : علم النطق وتاريخ الفلسفة ، ويضم تلخيصه للكتابين ، نماذج كلاسيكية للنقد المادي ، وعادة بناء الجدل المثالي عند هيجل على أسس مادية .

ولقد كان تجاوز هو الذي بدأ دراسة نقدية للجدل المثالي عند هيجل من حيث تطبيقه على الطبيعة ، وذلك في كتابه جدل الطبيعة ، ولقد اجزاء كثيرة منه بمثابة تفسيرات مادية لكتابات هيجل لفلسفة الطبيعة التي يؤلف الجزء الثاني من عمله : موسوعة العلوم الفلسفية ، لكن البداية التي بدأها انجلز لم يتم تطويرها على النحو اللازم .

واليوم ، في الوقت الذي يجري فيه ، على نطاق واسع ، تحقيق وصية لينين الفلسفية ، « أي افكاره التي وردت في مقال « حول دلالة المادية المناهضة ») يبدو أن تكملة عمل انجلز في المراجعة المادية لكتابات هيجل لفلسفة الطبيعة قد باتت أمرا ملحا إلحاحا شديدا .

إن المهمة في جعلتها هي تقديم تحليل نقدي لكل الأقوال هيجل المتعلقة بالطبيعة ، لكن من الصعب انجازها دون قدر كبير من الجهد والبحث الشاق ، وناهيك عن اجراء ذلك في مقال بمجلة صحفية .

لذلك أخذنا على عاتقنا مهمة احيي نقاشا بكثري ، وهي القيام بمقارنة بين نظرية هيجل عن المكان والزمان والحركة وبين بعض الآراء في علم الطبيعة وعلم الرياضيات المعديين . وتوضح هذه المقارنة أن العناصر الجدلية العقلية في نظرية هيجل عن المكان والزمان هي - المادة وهي في حالة

من مجلة « العلوم الاجتماعية » اليوم - موسكو ١٩٦٦

تأليف
ف. ب. جونس
ف. د. ديربيوتيف
أ. بيرتيورين
ترجمة : سمارجبران

حركة - ، كانت متقدمة بكثير بالتقاسم الى الافكار المناظرة لها في علمي الطبيعة والرياضة .

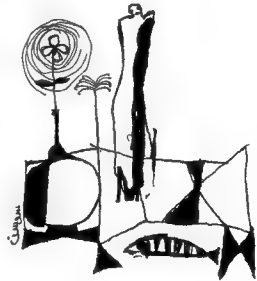
ولا يخفى على كثير من العلماء المحدثين ، أن الفلاسفة قد يكون لهم السبق في التعبير عن بعض الأفكار قبل ظهور المفاهيم المناظرة لها في العلوم الخاصة * . لكن كثيرا ما يحدث للفلاسفة ، بسبب ميلها المتواصل الى التعميم ، أن تغفل وتصل مقبلا الى نتائج يتطلّب تأييدها وتأكيد جهدها لا يستهان به من جانب العلوم الدقيقة * .

ونظرية هيغل في المكان والزمان والحركة والمادة تعد في جملتها بناء مثاليا شبيها بطريقة مصطنعة * ففي فصل « الميكانيكا » من كتابه فلسفة الطبيعة ، يطرح هيغل السؤال عن أصل المكان والزمان والحركة والمادة * ثم يقدم الجواب التالي : أن المكان والزمان والحركة والمادة كلها ناتجة عن تطور مفاهيم مجردة مناظرة لها ، ويقول أن هذا المرى يتعارض على خط مستقيم مع رأى آخر (مادي) ثم يضيف : « كثيرا ما بدأ البعض دراسة المفاهيم بالمادة ، وبعد ذلك راحوا يدرسون المكان والزمان بوصفهما صورتين . إن النقطة الصالبة في طريقة الدراسة هذه ، هي أن المادة هي العنصر الحقيقي في المكان والزمان * لكن المفروض في الزمان والمكان هنا ، أن يظهر لنا على أنهما أوليان بسبب طبيعتهما المجردة ، ثم بعد ذلك يتكشف أن المادة هي حقيقتهم » .

وعندما حدد هيغل برنامجيه في دراسة مفاهيم المكان والزمان والحركة والمادة ، تحدث عن الروابط بينهما ، الانتقال من أحدهما الى الآخر عن طريق نفي أحد المفاهيم وبالتالي تأكيد الآخر .

ولقد كتب هيغل يقول : « أن الوجود خارج ذاته ، ينشطر من فوره الى صورتين ، فيظهر أولا في صورة موجبة على أنه مكان ويظهر ثانيا في صورة سالبة على أنه زمان ، والمادة هي أول وحدة عينية ، وأول نفي لهذه العناصر المجردتين ، وكما أن المادة ترتبط بنصيرها هذين ، فانهما يرتبطان هما ذاتهما مع بعضهما في الحركة ، وعندما لا يكون هذا الارتباط المتبادل خارجيا ، تكون لدينا وحدة مطلقة من المادة والحركة ، أي المادة في حالة الحركة الذاتية * . أن المكان عند هيغل هو الصورة الأولية للطبيعة * بوصفها الوجود الآخر للروح المطلقة . فكيف ياترى يعرف هيغل المكان ؟

انه يعرفه بأنه صورة ، أي تجريد ، بمعنى تجريد « الخارج » المباشر ، الذي يقصد به كثرة مجردة ، أو مجموعا لكل « الحال » الممكنة ، أو كما يقول ، مجموع من كل ال « هنا » . ويقول هيغل « أن المكان بصفة عامة ، كم خالص ... يوصفه الواقع المباشر والخارجي » . وهذا صحيح حتى عند أول محاولة لتحديد مفهوم المكان بطريقة تقريبية ، عندما يتكون هذا المفهوم من خلال تجميع لكل الحال التي يمكن للجسام والعمليات السائدة التي ان تشغلها ، وعندما تكون لدينا القدرة ، بشكل ما ، على



احصاء كل هذه المواضيع وملاحظتها ، وتعرينها ، و (شلهها) كما يقول هيجل . ان المكان له خصائصه اساسية مثل الاتصال والانفصال واما ان القوتان يمكن ان تمدنا بأحدى المميزات الموضوعية لمفهوم المكان بوصفه تجريدا معيادا . ويتفقد هيجل طريقة التفكير الميتافيزيقية التي يتبعها من يعتقدون ان مفهوم المكان ، من حيث هو وحدة تجمع بين الاتصال والانفصال ، وهو المفهوم الذي حصلنا عليه بهذه الطريقة ، هو حقيقة تستلزم كل خصائص المكان ، فهو يقول ان المكان في واقع الامر ، له خصائص أخرى أيضا ، مثل النسبية ، التي تعددها الأجسام المادية التي تحتل مواضع في المكان .

ان قضايا هيجل هذه تعوي عناصر جدلية عميقة ، واعني بها تأكيدها بان المكان يرتبط بالأجسام وبالعمليات المادية ، وان خصائص المكان تتحدد - الى حد ما - وتعتمد على هذه الأجسام وهذه العمليات المادية .

ويقول هيجل نفس الشيء عندما يؤكد اننا عاجزون عن تعريف المكان « المستقل » لأنه دائما مكن ملغى ولا توجد نقطة يتميز فيها عما يملؤه ... فالاشياء الطبيعية موجودة في المكان ، وظل هو الأساس ، لأن الطبيعة واقعة في قبضة الخارج ، كونها الوجود الآخر لروح المخلقة .

وفي رأي هيجل انه المكان يمكن ان ينشأ بحيث يصبح متجانسا « لا يتحرك » ، وذلك بالنسبة الى ترتيب « خارجي » او « ساكن » لنقط المكان . « وعلى هذا النحو يكون هذا التالي في ذاته هو الزمان » . تكن الزمان هو التي الداخلي للمكان ، ولهذا السبب يرتبط معه بملاحظة لا تفهم عراها . والمكان ينشأ نفسه لأنه متناقض . لذلك فان عملية التي ذاتها والعمل الجدل لها - اي نفي التي - تؤدي بالضرورة الى مفهوم الزمان : فهي الزمان وحده يكون للنقط وجود فعلي . والنقط في الزمان تختلف بعضها عن البعض ، وهي تخرج من حالة التجانس بالنسبة الى بعضها البعض ، بحيث ان تميزها « بالتميز » يتناقض المكان الذي خرجت منه ، اي ان حالتها هذه « هي من مميزات مفهوم الزمان » .

ولو قرأنا سطور هيجل هذه قراءة مادية فسوف نجد انه يعالج موضوع الارتباط الذي لا تفهم عراه بين المكان والزمان . وبعد ذلك ينتقل هيجل الى فكرة تدعو الى الاعجاب ، فيقول : « ان المكان والزمان ينضلمان تماما عن بعضهما في الدهن » فاللحظة التي لديها هي انه يوجد مكان ، وبإضافة اليه زمان . لكن الفلسفة تتورق ضد هذا . ان هيجل يقدم نقدا لوجهة النظر الميتافيزيقية في المكان والزمان بوصفهما جوهرين غير مرتبطين داخليا مع بعضهما او مع الاجسام المادية ، ذلك لاننا لو جردنا كل ما يملأ الزمان وكل ما يملأ المكان ويحدد ماهية كل من المكان والزمان ، فلن يكون لدينا غير زمان فارغ ومكان فارغ ، اي تجريدين لثقار (للمعالم الفارغ) ؟ وفي هذه الحالة تكون مضطرين لعملا الى الاعتراف بوجودهما منفصلين - لكن

ذلك يؤدي بنا حتما الى الوقوع في الشطط ، ان ندخل في تناقض مع التطور الجدلي للمعالم .

وعلى ذلك فان كلامنا يكون مقفرا الى الدقة لو اكدنا ان الزمان تيار يحمل معه كل ما يصاحبه ويجرله . ذلك لأن الزمان نفسه ليس « على أية حال » سوى تجريد لمعلية الجرف هذه . ان الاشياء متناهية موجودة في الزمان ، لكنها تختفي ، ليس لكونها موجودة في الزمان ، بل لأن الاشياء ذاتها تؤلف عمليات ومسلطات ، وهي لا توجد موضوعيا الا بهذه الطريقة ، واي تعريف لوجودها لابد ان يعكس هذه الحقيقة . وعلى ذلك فان مسار الاشياء الحقيقية ذاتها وعملياتها هي التي تتحدد الزمان .

ان رأي هيجل في الارتباط بين المكان واتجاه الزمان رأي غريب وقام بلا شك : « ... ان المكان هو الزمان الماضي والمستقبل ، بوصفه موجودا في الطبيعة » ، لأنه زمان تم نفيه . والفكر صحيح كذلك :

« ان المكان المتباعد هو أقرب ما يكون الى نقطة ، وهذا المكان المتباعد ، اذا تطور بذاته ، يكون زمانا » . ثم يدخل هيجل الحركة والمادة في دراسته ، ويبدأ بإحصاء المكان والزمان . فهو يعرف أولا مفهوم « الوضع او الحال » بأنه التعلق بالهوية بين المكان والزمان . ان « الوضع » متناقض داخليا ، مثل المكان والزمان ذاتهما . ثم بعد ذلك يستطعم الضوابط الجدلية لمفهوم « الوضع » ليقدم نفسيا لقومى الحركة والمادة ... « ان اختفاء المكان وإعادة توليد ذاته في الزمان » واختفاء الزمان وإعادة توليد ذاته في المكان ، بحيث يتموضع الزمان لذاته مكانيا بوصفه معلا ، وان كانت هذه الكانبة المتجانسة تتعين هي الأخرى مباشرة كزمان - هذا الاختفاء والتولد الذاتي من جديد للمكان والزمان هو الحركة . لكن هذا التكوين ذاته هو بالمثل تطابق بين المتناقضات في داخله ، انه الوحدة المراقبة مباشرة لكليهما « الوحدة المعاصرة الحقيقية » ، انه المادة » .

وينتهي هيجل النتائج التي حصل عليها من البحث في جدل الكثر والزمان والحركة والمادة : فيقول : « ان لدينا الآن فكرة عن الآتي : ماهيات الحركة موجودة ، فهذا شيء يتحرك . لكن هذا الشيء الذي يتحرك هو المادة ، والمكان والزمان ملغون بالمادة . . وكما أنه لا توجد حركة بغير مادة ، كذلك لا توجد مادة بغير حركة » . ان قضايا هيجل هذه تبين أنه لا يستطيع تجاهل مفهوم المادة أثناء دراسته للعلاقات المتبادلة بين الحركة والمكان والزمان . لكنه يجد نفسه مضطرا الى القول بأن المادة الموجودة لها هي والحركة والمكان والزمان ، كلها نتيجة لتطور مفاهيم متناقضة لها . وذلك لكي يتسق تفكيره مع ملاحية الفلاسفة الذي يقول بأن هناك فكرة مطلقة تتطور ، في « أساس كل ما يوجد » .

وعم ان دراسة هيجل لهذا الموضوع واقفة على راسها ، فان اقواله عن الانفلاتات الجدلية المتبادلة بين

لمفهوم « الموضوع » ، لكنه عبر أيضا عن عدم من الأفكار القريبة حول قابلية المكان والزمان للتحول إلى مادة متحركة والعكس بالعكس .

وله تمثلت هسلة التحولات عنه هيكل في قابلية بعض المقادير « مثل المسافة والكتلة » للتحول محل نفسها الآخر في عدد من قضايا الميكانيكا « وهناك أيضا أدلة على قابلية التبادل هذه فيما بين بعض المقادير كالكتلة والسرعة، وكان هيكل يعتبر السرعة ارتباطا جامعا بين المكان والزمان، وهو يقول :

« في حالة الزاوية مثلا ، يمكن ان نحل المسافة محل الكتلة والعكس بالعكس ... وفي كمية الحركة محل السرعة محل الكتلة » والعكس بالعكس ، حيث السرعة هي مجرد الارتباط الكمي بين المكان والزمان « ان قابلية الطوب في حد ذاته لا يقتل رجلا ، لكن لا يكون له هذا الأثر الا بسبب السرعة التي يكتسبها « أي ان الرجل يقتله المكان والزمان » .

ان افكار هيكل هذه تمتص اليوم مع المفاهيم التي يقدمها بعض الفيزيائيين « فلقد قال الفيزيائي السوفيتي الشهير د . أيلنكو في ندوة « الجهد والعلم الحديث » عقدت في أكتوبر ١٩٦٦ ان الصعاب الاستمولوجية « يبدو الآن أنها تنشأ من إمكانية التمييز الكمي من مجال الجاذبية . والمسألة هي ان مجال الجاذبية يصعد « المكان » الزمان » فاذا كان هذا المجال قابلا للتمييز عنه كميا ، فلا بد من وجود كمات لهذا المجال تسمى بالجافيتونات ، وهي مثل الفوتونات « يمكن ان تتحول الى زوج من الكترون وبوزيترون أي الى مادة » ومن ناحية أخرى يمكن ان يتحول زوج اللكترون والبوزيترون الى جرافيتون « ويترتب على ذلك أننا اذا نظرنا الى مجال الجاذبية في ضوء نظرية النسبية العامة أي على أنه قوس في « المكان - الزمان » يمكننا التحدث عن تحول « المكان - الزمان » الى مادة وعن تحول المادة الى « مكان - زمان » « واستطرد أيلنكو قائلا انه عند هذه النقطة نشأ مشكلة تحتاج الى فكر فلسفي جاد »

وكما قلنا من قبل « كان هيكل ينتقل للمادة » شأنها شأن الحركة « على أنها وحدة من المكان والزمان » ولقد كتب يقول : « ان الحركة عبارة عن عملية « إنها انتقال الزمان الى المكان والعكس بالعكس ، والمادة من ناحية أخرى « هي ارتباط بين المكان والزمان بوصفها هويتها في حالة السكون » « ويجب ملاحظة ان هيكل « يعبر هنا عن فكرة ان المادة بصفة عامة تحوي « بصورة « متباعدة » المكان والزمان من حيث تطابقهما وعدم تمييزهما « وهذه الفكرة لكيحول ترددها في بعض الأفكار التي يقدمها الفلكيون في يومنا « فبعض يقول ان هناك حالات للمادة تؤلف فيها المادة والمكان والزمان هوية واحدة ، وبالتالي

صفات المادة » وكذلك آراءه في الارتباط بين صفات المادة والمادة ذاتها « لها أهمية وقبحة عظمى » فهذا البناء الذي شيده بطريقة اعتباطية « يعوى افكارا عميقة » لكنها تنسحق تحت وطأة المثالية التي تكتنف تصوره العلم « من هذه الأفكار مثلا ، فكرته عن الرابطة الوثيقة بين المكان والزمان التي تنص « على وجه الخصوص » من كون المكان في عملية تطور صفاته الداخلية يستحيل زمانا « ان الزمان هو حقيقة المكان » وهكذا يصبح المكان زمانا « وبهذه الطريقة لسنا نحن الذين نستحيل ذاتيا الى زمان بل المكان نفسه هو الذي يستحيل زمانا » « هذه الصياغة التي يجانبها الصواب الى حد ما « تلصح عن فكرة الارتباط العميق بين المكان والزمان » وهو الارتباط الذي يزداد وتوقا حتى يصل الى حد اكتمالية هويتهما النسبية ، وهذا يعني في اصطلاحاتنا الحديثة أننا نستطيع الجمع بين احدائيات المكان واحدائيات الزمان في نظام اشأى واحد « بحيث يعتمد التفرع في احدائيات المكان على احدائيات الزمان والعكس بالعكس » ومن السهل ادراك ان رأيه هذا يتعلق بفكرة متصل مكاني زمانى ذى ابعاد أربع « يعتمد على قياس شبه القلبيد « وهي الفكرة التي أدخلت الى العلم على وجه الخصوص من خلال أعمال بوانكاريه ولودلز ومينكوفسكي ، وفي ضوء ما قبل لفهم معنى القول التالي لمينكوفسكي .

« من الآن فصاعدا « اذا نظر الى المكان والزمان منفصلين ومستقلين ، فانهما يتأشيان « التوحيد بينهما وحده هو الذي يختلف باستتالاه »

وقد عبر بوانكاريه عن فكرة مشابهة اذ كتب :

« الشيء المهم الذي يجب ملاحظته هو انه وفقا للتصور الجديد « لم يعد المكان والزمان حقيقتين متميزتين تميزا مطلقا يمكن النظر الى كل منهما بمعزل عن الأخرى « بل انهما جزءان من كيان واحد « متدمجان بلوجة ليس من السهل معها ان يتصل احدهما عن الآخر » .

ولقد لاحظ هيكل عندما عرض رأيه في وحدة المكان والزمان « ان هذه الوحدة تتحقق وتنبى بمفاهيم مكانية خالصة في مظهرها مثل مفهوم المواضع التي تشغلها الاجسام « لكن مفهوم « الموضوع » او المحل عند هيكل لا يمكن تمييزه الا بمساعدة مفهومين اثنين هما : « هنا » و « الآن » .

فاحدهما ينتسب للمكان والاخر للزمان « لكن الربط بينهما وحده هو الذي تنتج عنه خاصية مفهوم « الموضوع » « ويقول هيكل : « ان « هنا » شأنها شأن الزمان « عبارة من حاضر يلقى ذاته مباشرة « أي انها « ان » كان معنى « وال « هنا » هي أيضا « الآن » وهذه الوحدة من « هنا » و « الآن » تؤلف « الموضوع » .

ولم يكتف هيكل بالتميز عن عدد من الأفكار العجيبة من وحدة المكان والزمان ، وهو ما يتفحص من معالجة

لا يستتبع المرء فيجاء يتعلق بمثل هذه الحالات أن يتكلم عن المادة بوصفها أساسا ماديا ، وعن المكان والزمان بوصفها صورتين لمثل هذا الأساس . وقد لاحظ كل من ج . نان و ف . كايوتسكي ضمن تقاريرهما في التنمية سائلة الذكر أنه : من الممكن تماما ، تصور موقف تكون فيه الحقيقة الفيزيائية المتكاملة ، غير خاضعة للانقسام الى مادة (مكان - زمان) »

ويبدو أن أي تحليل نقدي للفروفي غير الماثورة حول امكانية تحول المكان والزمان الى مادة متحركة والعكس بالعكس وكذلك حول امكانية وجود حقيقة فيزيائية تنطبق فيها المادة والمكان والزمان في هوية واحدة ، يلزمه القيام بدراسة مبدئية لافكار هيجل التي سبق ذكرها والتي ينبغي ان نتذكر انها مبنية على نظريته المثالية للطبيعة باعتبارها الوجود الآخر للروح المطلقة ، في تحليل نقدي لافكار هيجل التي سبق ذكرها سوف يساعد في الكشف عن الأساس الفلسفي لافكاره التي تصعد عن علمي الفيزياء والفلك المعدلين والتي تحدثنا عنها لتونا .

وأول ما ينبغي عمله هو فحص فكرة هيجل حول نشوء المادة عن المكان والزمان ، ولابد من هذه الاجراء لان هذه الفكرة المسلسلة قد عبر عنها الفيزيائيون المحدثون بطرق مختلفة ، ففي رأى الفيزيائي الأمريكي الشهير ف . موريسون انه تحت مؤثرات جاذبية متبادلة غاية في الانغلاف ، قد تنشأ مادة مژودة بطلاقة من مكان لا يحتوى على طاقة ، وفي مثل هذه العملية التي تنشأ بها المادة ، يوجد خروج صريح عن قانون بقاء الطاقة وكذلك عن قانون بقاء الكتلة .

ومن السهل أن نرى ان قضية موريسون هذه ، هي الى حد ما فكرة هيجل التي سبق ذكرها عن امكانية نشوء المادة عن المكان ، لكن في « لوب فيزيائي » .

والنقطة التي تثير الاهتمام بشدة في هذا الصدد ، هي ملاحظة كيف ان افكار الانغماس عهده تؤثر على الافكار الحديثة . فليس هناك الى الاطلاق ما يدعو الى الترافى أن موريسون قد اخذ قضاياء عن هيجل ، بل ان هذا ربما كان مثلا للطريقة التي تنشأ بها افكار متماثلة في مواقف متماثلة نظرا خلال مسار المعرفة .

لقد كان انجاز على حق حين قال : « ان القضايا التي لعبتها الفلسفة منذ قرون مضت ... كثيرا ما يسوقها واضعو النظريات من العلماء الجيهمين بوصفها حكمة جديدة تماما » بل وتصيح هي المؤلفة السائدة لفترة من الزمن . وعندما كتب هيجل كتابه « فلسفة الطبيعة في الربع الاول من القرن ١٩ » ، اكتسبت الميكانيكا التحليلية للاجرائ - اعتراها واسمها ، بينما كان يجري تصوير

التصويرات الهندسية للميكانيكا في أعمال بوانسو وبونسليه و كارتو و مونغ .

ولن ننس الاعمية الكبيرة التي اولاهها هيجل ، في فصل الميكانيكا من فلسفة الطبيعة ، لعزم القوة ، والتي اشرت تأليا كبيرا في التبديل الهندسي على الاستاتيكا عند بوانسو ، ونصف الى ذلك ان هيجل قد نجح في أن يتنبأ على أساس بعض الاتجاهات التي كانت سائدة في اوائل القرن التاسع عشر ، والتي تمثلت في أعمال بوانسو وبونسليه وعلماء آخرين ، بأن الميكانيكا ستزداد اصعبا بالصيغة الهندسية - وان كان من الصحيح أن نلبي هذا كان يهدف الى تأكيد نظريته المثالية الى الطبيعة .

ولو شئنا الدقة لقلنا ان الميكانيكا ظلت تطور زمنا طويلا على أساس الهندسة ، ولكن هنالك دوايت جديدة بدأت تظهر في العلاقة بين العلمين في النصف الثاني من القرن التاسع عشر . ففكرة أن المكان والمادة يرتبطان برباط وثيق لا ينكح ، والتي عبر عنها هيجل بطريقته التي شوهتها المثالية ، قد استأنفها من بعده ريمان في خمسينات القرن التاسع عشر . « وكان ما أنجزه ريمان هو أنه فصل ، التصادم تطوير منهج جاكوب في الهندسية التفاضلية ، على اداة مسألة العلاقة بين خواص المكان والمادة بصورة ساعدت على مزيد من الصيغة الرياضية ، كما ساعدت على ايجاد تقدم ملموس في هذا الاتجاه » .

لكن يجب أن نلاحظ عند هذه النقطة ان ريمان تعانى نظرية هيجل الاحادية الجانب عند معالجته للرابطة المتبادلة بين المكان والمادة . فبعد ريمان أن أكثر خصائص المكان عينية تعتمد على المادة مثل انحنائه على سبيل المثال . وهذا يعني أن ريمان لم يلم بأي حال ، باستنباط المادة من المكان كما فعل هيجل ، بل اعتبر المكان شكلا من اشكال وجود المادة التي يحددها . لكن في كلتا الحالتين أصبحت العلاقات الكائنية الزمانية تحتل المكان الأول ، ولقد أصبحت الكينماتيكا أساس الديناميكا ، وكان معنى هذا ان أصبحت ماهية الحركة ظاهري على نحو متزايد من خلال الارتباطات المتبادلة بين المكان والزمان ، وقد اهتمت هيجل الى هذا الاتجاه وعمل على تفصيله بطريقة احادية الجانب لصلة تصويره المثالي للطبيعة الذي بدا بالمكان والزمان . كذلك تعلق أهمية عظمى في الفيزياء الحديثة على الاتجاه الى ربط قوانين وحالات الحركة بخواص المسكان والزمان ، خصوصا تلك التي يعبر عنها بماتrices هندسية والتي يعبر بعض الفيزيائيين لاكتبارها أساس قوانين الطبيعة ، هذا يؤدي الى استنتاج أن المكان الفيزيائي هو أساس ومصدر وجود المادة .

وعلى هذا النحو فان افكار هيجل وموريسون تثيرت من الجلالة في تأكيد اتجاه ، هو في عمومها مشروع ، نحو زيادة التعمق في بحث المور الذي يقوم به (المكان - الزمان) في العمليات الطبيعية . لفكرة هيجل عبادة عن مبالغة في

الذي يزود الزمان بخصائص المادة المتحركة ، كالطاقة على سبيل المثال .

إن التفكير الميتافيزيقي ، مثل النظرة الشسالية ، يقوم على المفالة في جوانب وحلقات متصلة لمعرفتنا ، وهذه المفالة يمكنها أن تأخذ الشكل الخارجي للجدل ، والواقع أن القضايا الجدلية ذاتها يمكن أن تضعف لذلك النوع من المفالة والتطرف الذي يسفر آخر الأمر عن الاستعاضة عنها باستنتاجات ميتافيزيقية ومثالية • فمثلا ، وبالمبالغة في القضية الجدلية حول الطبيعة النسبية للعقلية نصل الى مذهب النسبية الفلسفي ، وبالمبالغة في أهمية الارتباط الشامل بين ظواهر العالم ، يمكننا بسهولة أن ننزلق في الطريق المؤدى الى (كسف) روايت مزعومة ووهية كذلك الوجسودة في هرم كاذبة مشتمل قراءة المكف والتنجيم والفريولونجيا (دراسة الطباع والقدرات الذهنية من شكل الجيمجمة) •

ينتهي بنا كل ذلك الى استنتاج أن النقد المتعق للمذاهب الفلسفية السابقة بما فيها نظرية هيغل عن الطبيعة، قد يكون على جانب كبير من الأهمية في التحليل والتقييم الصحيح للأفكار الفلسفية التي تنشأ في الفيزياء الحديثة • فهذه الأفكار كما بينا لا تقوم في كثير من الأحيان على عناصر عقلية في تلك المذاهب الفلسفية بل على تشويشات لها • ولنلاحظ مرة أخرى أن فكرة صدور المادة عن المكان، وهي شائعة في الفيزياء الحديثة - لا تقوم على (الب) العالي) لنظرية هيغل عن المكان والزمان • بل على التشويشات المثالية في هذه النظرية • وبالمثل فإن الفكرة الأساسية في الديناميكا الهندسية ، والتي ترد المادة الى المكان ، قريبة جدا من قضية هيغل القائلة بأن المكان والزمان ينتجان المادة • ولنلاحظ ، بالنسبة • أن قضية هيغل عن تطور الطبيعة من المجرى الى المحسوس • يتردد صدها في التصور الذي يقدمه بعض الفيزيائيين المحدثين ، والقائل بأن الخصيصات ليست هي الأجزاء الأولية الأساسية المكونة للمادة ، بل « شيء أكثر تجريدا بكثير مثل الشحنة وعدد بارديون والأيزوسبين » ولكن الواقع أن الطبيعة لا تتطور من المجرى الى العيني بل دائما من العيني الى العيني ، واما التطور من المجرى الى المحسوس فليس سوى أحد مظاهر تطور معرفتنا ، ولا يمكن أن توجد في الطبيعة خواص قائمة بذاتها دون حوامل لها مثل الشحنات الكهربائية وأعداد بايروني الخ • متفرقة • كما يعتقد بعض الفيزيائيين • واما فكرة وجود (خصائص مجردة) بوصفها الأجزاء الأساسية للمادة دون حوامل لها ، فهي نتيجة الفهم وجه من أوجه معرفتنا التي تعوى بالضرورة تطور الفكر من المجرى الى المحسوس ، على الكيفية •

لكن التطور من المجرى الى المحسوس كان بالنسبة لهيغل قانونا يحكم تطور الطبيعة • وهذا يؤكد مرة أخرى أن نقد فلسفة هيغل له أيضا علاقة وثيقة بتحليل بعض أفكار الفيزياء الحديثة التي ارتكزت على فكرة هيغل هذه •

تأكيد أهمية المناهج الهندسية في ميكانيكا الربع الأول من القرن التاسع عشر ، على حين أن فكرة موريسون هي مبالغة في تأكيد أهمية التماثلات الهندسية في فيزياء النصف الثاني من القرن العشرين • وقد حارب هيغل في كتابه فلسفة الطبيعة ، ضد أفكار المادية الميتافيزيقية التي تنطوي عليها نظرية نيوتن في المكان والزمان ، وهي النظرية التي بحث فيها السكان والزمان كل بمعزل عن الآخر ، من جهة • وبمعزل عن المادة المتحركة من جهة أخرى • ووقف هيغل ضد هذا الفصل بين المادة وصفاتها - المكان والزمان - ولكنه لم يفعل ذلك من منطلق علمي أساسا بل منطلقا من جدله المثالي ، ولما كانت الطبيعة في مذهب هيغل الفلسفي هي الوجود الآخر للروح المطلقة • والتجلى الخارجي لراحل الوجود • فقد أدخل هيغل أشكال وجود الطبيعة ضمن إطار الانتقال من المجرى الى المحسوس • وكان معنى هذا أنه ما دام التمرير الأول في تطور الروح المطلقة قد جرى التعبير عنها بمفاهيم مجردة هي الوجود واللا وجود والوحدة بينهما • فإن أول شكل لوجود الطبيعة كان ذا طابع مجرد أي أن الطبيعة توجد بوصفها مكانا وزمانا ووحدة جامعة بينهما • ولنذكر أن هيغل قد استغنى الحركة والمادة من الوحدة الجامعة بين المكان والزمان • وهكذا ، حطم الوحدة للوجود موضوعيا بين المادة وصفاتها لكي يتلام مع خطة المثالي • وبدلا من تأكيد الحاجة الى دراسة الزوايا المتبادلة العميقة بين المادة المتحركة وشكل وجودها ، وهما المكان والزمان • فإنه استغنى المادة المتحركة من المكان والزمان • وهكذا فإنه استغنى عن التصور الميتافيزيقي الذي كان قد قسم الوحدة بين المادة المتحركة والمكان والزمان • بتصور ميتافيزيقي آخر يرد المادة المتحركة الى المكان والزمان • وفي كلتا الحالتين تهدم الوحدة الحقيقية بين المادة وصفاتها •

ولابد من الملاحظة بصفة عامة • أنه قد توجد في تفكيرنا أساليب مختلفة لكسر الوحدة الموضوعية بين شكل المادة المتحركة وحالاتها • وهكذا يكون من الممكن مثلا تنظيم الوحدة بين المادة والمجال • عن طريق المبالغة في تأكيد الموارق بينهما أو العناصر التشابعية بينهما • ويمكن أيضا شطر هذه الوحدة بالطريقة الآتية : بالزعم بأن خصائص المادة والمجالات مكملة لبعضها البعض ، بمعنى أنها تمثل حائتين من حالات المادة المتحركة • تظهران فقط في ظروف مختلفة • بحيث لا يوجد أدلوات دخل بينهما • فكل من هاتين العاليتين موجودة لكتهما لا يمكن أن تظهرا في نفس الظروف في آن واحد • وبهذا المعنى تكون كل منهما مستبعدة للأخرى • وهناك أيضا طرق أخرى لهم وحدة صفتي المادة • فنظرية نيوتن في المكان والزمان هي إحدى هذه الطرق في تاريخ علم الفيزياء • ومن هذه الطرق أيضا • استنباط هيغل للمادة المتحركة من المكان والزمان • ولكن هناك طريقة أخرى هي محاولة رد الزمان الى المكان ورد المادة الى المكان (كما في الديناميكا الهندسية عند هويلز) ومن الطرق الغربية أيضا لهذا الهدم تصور ن • كوجريف

هذه الترجمة لا تعني أن المترجم يحتضن
لفلسفة المؤلف . وإنما أريد بها اكتشاف طاقات
جديدة للغة العربية وتعميد طرق حديثة من
التفكير لإثباتها ، وذلك بعد وقوف دام منذ التركة
الارسطوطاليسية وفي وقت يحتم علينا استئناف
السير (١) .

مقدمة :

من الطبيعي أن نظن أنه قبل التعرض في
الفلسفة لشيء نفسه ، أي للمعرفة الفعلية بها ،
هو موجود حقيقة ، ينبغي علينا أن نتفق أولا على
ماهية هذه المعرفة التي نرى فيها الآلة التي
نحصل بها على المطلق أو الوسط الذي من خلاله
ندركه . هذا التحول له في الظاهر ما يبرره :
فمن جهة قد تكون هناك ضروب شتى من المعرفة
وقد يكون بعضها أصلح من البعض الآخر للغرض
المنشود ، وتحولنا يبرره إذن إمكان الاختيار
الخاطئ بينها ، ومن جهة أخرى فالمعرفة إذ كانت
ملكة من نوع ونطاق ما ، دون مزيد من التحديد
لطبيعتها وحدودها ، فأننا قد نصادف صاحب
الخطأ بدل أن نبأغ سماء الحقيقة . وفي النهاية
يتحول هذا الجذر تحولاً محتوماً إلى اعتقاد واسع
مؤداه أن كل محاولة تهدف إلى أن تكتسب للوعي
ما هو في ذاته انمسا هي محاولة تقوم على
تصور يداخله التناقض وأن بين المعرفة والمطلق
حدا فاصلا . فالمعرفة أن كانت الآلة أنتى نحصل
بها على الماهية المطلقة ، بدر إلى الذهن أن الآلة
إذا طبقت على شيء لم تتركه كما كان لذاته بل
أدخلت عليه تحويرا وتبديلا . فإن لم تكن المعرفة
آلة تصطنها فاعليتنا بل نوعا من الوسط المنفعل
الذي يصل إلينا من خلاله نور الحقيقة ، لزم
أننا لا نتلقى هذه الحقيقة كما هي في ذاتها بل كما

(١) جميع ما ورد بين قوسين إضافة من المترجم .

كل
ظهور
العقل

مصطفى صفوان

هى فى هذا الوسط ومن خلاله . ومثلنا فى
الحالين كمثل من توسل بواسطة لا تلبث أن
تحدث عكس الغاية ، أو قل أن التناقض إنما هو
فى اصطناع الوسطة أيا كانت . صحيح أنه يبدو
أننا ربما وسمتنا مداواة هذا العيب إذا عرفنا
دخل الآلة ، فهذه المعرفة تتيح لنا أن نطرح من
النتيجة نصيب الآلة فى الفكرة التى نتوصلت لنا
بفضلها عن المطلق ، وبذا نستخلص الحق فى
نقائه . فإنا إذا طرحنا من شئ مصنوع نصيب
الآلة فى صنعه ، رجع الشئ - واعنى به المطلق
- إلى ما كان عليه بالنسبة إلينا قبل هذا الجهد،
وهذا الجهد إذن عناء مضيع . فإن شئنا المطلق
بالطير ولم تكن الآلة إلا شبكة ترمى لصيده أو
تقريبه منا بعض القرب بدون أن تغير منه ، كان
الجواب أن المطلق لو لم يكن فى ذاته ونداته قريباً
منا منذ البدء قريباً مختاراً ما أبه بهذه الحيلة .
نعم أن المعرفة لن تكون عندئذ إلا خداعاً ، فكل
هذا الانشغال الذى تتمسح به كأنها تطلب
مستصعباً إنما يهدف إلى إقامة علاقة مباشرة
هى إذن علاقة سهلة . فإن علمنا بحث المعرفة
باعتبارها وسطاً ، قانون الكسار الشعاع ، ما
أفادنا طرحه من النتيجة ، فالتكسار الشعاع
نفسه الذى تلمسنا به الحقيقة ، فإن طرحته هو
لم يبق سوى اتجاه مجرد أو محل خاو .



ولكن إذا كانت مخافة الخطأ توقع فى التشكك
فى العلم ، وهو الذى لولا هذا اتوجس لمضى فى
طريقه وعلم فعلاً ، فلسنا نرى لم لا نتشكك على
العكس فى هذا الشك ولم لا نخشى أن تكون هذه
المخافة من الخطأ هى الخطأ نفسه . فالواقع أن
هذه المخافة تفترض التسليم بصدق بضعة من
من الأمور بل بصدق الكثير ، وهى تقيم توجساتها
واستبطانها على هذا الأساس الذى ينبغى
امتحانها أولاً حتى نعلم هل هو الحقيقة . أنها
تفترض فكرة عن المعرفة باعتبارها آلة ووسطاً
وتفترض فصلاً بيننا وبين هذه المعرفة ، ثم هى
تفترض على الأخص أن المطلق بجانب وأن المعرفة
تقع بجانب آخر قائمة لذاتها ، منفصلة عن المطلق،
دون أن تفقد مع ذلك واقعيته ، أى هى عبارة
أخرى تفترض أن المعرفة ، وهى التى يخرجهما
عن المطلق تخرج أيضاً يقينا عن الحقيقة ، تظل
مع هذا معرفة حقبة ، وبذا تبين الخشية المسماة
باسم خشية الخطأ عن نفسها فإذا هى خشية من
الحقيقة .

هذه النتيجة تلزم من أن المطلق وحده هو

العلم أن ينذب معرفة ليست بالمعرفة الحقيقة مكتفيا في ذلك بأن يعلن أنها لا تمدد أن تكون نظرة علمية الى الأشياء وأن يؤكد أن معرفته هو معرفة من طراز مختلف كل الاختلاف وأن المعرفة الأخرى عدم بالقياس اليه أو ظل لمعرفته هو الاحسن . فتمثل هذا التوكيد تصريح منه بأن قوته تنحصر في وجوده ، ولكن المعرفة غير الحقة يحتمل أيضا الى هذه الواقعة ذاتها ، أنها موجودة ، وتؤكد أن العلم عدم بالقياس اليها ، وما ترجع كفة التوكيد المحض اذا وأزنته بتوكيد يعدهل . وحق العلم أقل في التحدث من حسن أدق تتجلى لمحات منه في المعرفة غير الحقة كأنها اشعارات الى العلم ، فهذا يعنى أن العلم يحتمل مرة أخرى الى وجوده وأنه فوق ذلك يحتمل الى نفسه كما هو مائل في معرفة ليست بالحقة ، أى يحتمل الى وضع ردىء لوجوده وإلى ظاهريته بدل الاحتكام الى ما هو اياه في ذاته ولذاته . ذلك هو السبب الذى من أجله وجب القيام هنا بشرح ظهور المعرفة أو شرح المعرفة الظاهرة .

هذا الشرح اذا كان موضوعه المعرفة الظاهرة فقط ، لا يبدو أنه العلم الحر متحققا في شكله الأصيل (ويعنى به المؤلف المنطق من حيث يكشف عن العلاقات الجدلية بين التصورات لا بين اشكال المعرفة الظاهرة) ولكننا اذا نظرنا الى الأمر من هذه الوجهة امكن أن تعد هذا الشرح بمثابة الطريق الذى يجتازه الوعي الطبى بدافع من النزاع الذى يفرغ به الى المعرفة الحقة أو بمثابة الطريق الذى تسلكه النفس اذ تجتاز سلسلة مكوناتها واحدة بعد الأخرى كأنها المراحل المقدرة لها بحكم من طبيعتها ، وهكذا تملو بتطورها الى العقل وتبلغ بتمام خبرتها بنفسها الى معرفة ما هي اياه في ذاتها . (أى أن النفس تملو الى مرتبة العقل عبر خبرة الوعي . لاحظ اذن الفرق بين هذه الحدود الثلاثة)

على هذا الطريق سوف يتبين أن الوعي الطبى إنما هو تصور المعرفة أو معرفة غير متحققة . ولكن هذا الوعي اذ كان يرى نفسه مباشرة على أنه المعرفة المتحققة ، فهذا الطريق سوف يبدو له سالب الغرئ ، وما هو تحقيق للتصور سوف يعدهل في نظريته صاغة ، لأنه يفقد على هذا العرب حقيقته . لهذا جاز أن نعتبر هذا الطريق كأنه طريق الشك وعبارة أصوب كأنه طريق اليأس (وفي الأصل جناس : الشك - verzweiflung واليأس - Zweifel)

الحق وأن الحق وحده هو المطلق . نعم أن في الامكان مدافعتها احتجاجا بأنه قد تكون هناك معرفة لا تدرك المطلق كما يقتضيه العلم دون أن يمنع ذلك كونها معرفة حقة وبأن المعرفة بوجه عام قد تكون عاجزة عن ادراك المطلق دون أن يمنع ذلك قدرتها على ادراك حقيقة أخرى . ولكننا نرى في النهاية أن الاسترسال في مثل هذا الكلام لن يؤدي بنا الا الى تمييز غامض بين ما هو حق بالاطلاق وبين حق من طبيعة أخرى ، ونرى أن المطلق والمعرفة وغيرهما كلمات تفترض مدولا ينفي اكتسابه أولا . (الى هنا ينتهى المؤلف من نقد نظريات نقد المعرفة ويبدأ فى بيان ضرورة اتباع طريق آخر هو طريق الكشف عن صورة تطور المعرفة تطورا جدليا وتطور الموضوع معها) .

اننا لا نحتاج الى أن نشغل أنفسنا بهذه التشبيهات التى لا نفع منها وهذه الأساليب من الكلام عن المعرفة باعتبارها آلة لتحصيل المطلق أو وسطا ندرك الحقيقة من خلاله ، أى العلاقات التى تسوقنا اليها في انهاية كل هذه الأفكار عن معرفة مغايرة للمطلق ومطلق مغاير للمعرفة ، ولنا يقضا أن نترك الافاضة في الحيل التى انما علاقات حتى يتحلل من المجهود العلمى مع الظهور يستخرجها فقر الكفاءة فى العلم من مثل هذه في الوقت عينه بمظهر النشاط الجاد المعنى ، لنا بدل ذلك ودون أن نتكلف الإجابة عن هذا كله ، لنا أن نطرح جانباً جميع هذه الأفكار باعتبارها ظنية غير ملزمة وأن نعد غشما ما ارتبط بها من استخدام لكلمات كالطلق والمعرفة والكلوموعى والذاتى وغيرها من كلمات لا حصر لها نفترض أن معناها يعلمه الجميع . فالإيهاء الى حد بأن معناها يملكه الكل وإلى حد آخر بأن القائل يملك تصورها ، لا يبدو له غاية سوى التخلص من هذا مهمتنا الأساسية ، وهى بالتحديد الابانة عن هذا التصور . أولى بنا أن نتخلص على العكس من مثل هذه الأفكار وهذه الأساليب من الكلام التى يراد بها أقصاء العلم نفسه ، فان هي الا ظاهرة جوفاء من ظواهر المعرفة تتبدد حين يدخل العلم . بيد أن العلم وهو يدخل ، هو نفسه ظاهرة فدخوله ليس اكتمالا له في حقيقة وتنمية لها . لهذا استوى أن تصور العلم على أنه الظاهرة لأنه يدخل فيمثل مكانا بجانب معرفة أخرى أو أن نقول أن هذه المعرفة الأخرى المجردة من الحقيقة هي النحر الذى يحدث عليه ظهوره ؛ ولكن واجب العلم أن يتحرر من هذا المظهر ، ولا سبيل له الى ذلك الا بمواجهة هذا المظهر نفسه ، فلا يستطيع



أو منجولة ، بينما هي لا تزال تملأ الوعي الذي
يعتزم **فحص الحقيقة فسورا** وتثقله - ومن ثمة
عجز في واقع الأمر عن تحقيق ما انتوى .

إن النسق السكامل لأشكال الوعي المجرد لـ
nicht realen والمراد الوعي الذي يفصل بين
معرفة وموضوعه دون أن يستقم باستتمام التطابق
بينهما ، فمعظمه نية أو عزم مجرد وأقله تحقيق
واقعي () يتولد من ضرورة عملية التكوين ومن
ذلك يحسن أن نلاحظ بوجه عام وعلى سبيل
التمهيد إن الإبانة عن الوعي القاصر عن الحقيقة
في قصوره هذا ليست سلبا محضاً كما
يتبدى للوعي الطبيعي بنظره الواحدة الجانب ،
لا بل إن معرفة تجعل من هذه النظرة الواحدة
الجانب ماهيتها لأي شكل من أشكال الوعي غير
المكتمل وهي بهذه الصفة تندرج بين هذه
الأشكال ، وبهذه الصفة سوف تعرض لنا في
الطريق . والمذهب الشكي بالذات هو الذي يرى
دائماً في النتيجة **عدم محضاً** ولا يرى أن هذا
العدم إنما هو بوجه محدد عدم لما **نتج هو عنه**
ولكن العدم إذا اقتصرنا على اعتباره هدماً لما **ينتج**
عنه ، هو في الواقع النتيجة الحقيقية : إنه نفسه
عدم محدد ، ذو **محتوى** . أن المذهب الشكي ،
وهو الذي ينتهي إلى العدم المجرد أو الفراغ ،
لا يستطيع التقدم بعد ذلك بل ينتحم عليه الانتظار
حتى يعرض له جديد ليلقي به في ذات الهاوية
الفارغة . ولكننا إذا أخذنا النتيجة على ما هي
عليه حقيقة ، أي على أنها نفي محدد ، لتولدت
في الحال صورة جديدة ولحدوث في النفي النقلة
التي تتأدى بفضلها عملية التكوين متحققة خلال
السلسلة الكاملة لأشكال الوعي (لا تغيب عن
الآراء أهمية هذه الفقرة ، ففيها يكشف المؤلف
عن سر ضرورة الحركة الجدلية في رأيه ، ألا وهو
طبيعة النفي من حيث لا ينبغي عزله عن المحتوى

لأن الذي يحدث هنا لا علاقة له بالمدلول الشائع
للشك ، ألا وهو المحاولة الرامية إلى تقييض هذه
الحقيقة المدعاة أو تلك محاولة يعقبها اختفاء نسبي
للشك ورجوع إلى هذه الحقيقة بحيث يصبر الأمر
في النهاية إلى ما كان عليه في البداية (الإثارة
هنا إلى الشك الديكارتي) . هذا الطريق على
العكس نفاذ موصى إلى لا حقيقة المعرفة الظاهرة
من حيث ترى الواقع متحققاً أقصى التحقق فيما
هو بالأحرى التصور غير المتحقق . هذا الشك
المستوعب يختلف مما تتوهم أحمية الحجة
للظهور بمظهر الجد أنها قد تحلت به وتسلمت من
أجل الحقيقة والعالم ، لا وهو **العزم** المقنود على
الانخض للسلطة المنسوبة إلى أفكار الغير وأن
نبحث كل شيء بأنفسنا لا ننبغ إلا اقتناعنا ،
لا بل أن ننتج كل الحقيقة بأنفسنا فلا نعبر حقاً
إلا ما صدر عنا . فلسفة الأشكال التي يجتازها
الوعي على هذا الطريق هي بمثابة التاريخ المفصل
تكوين الوعي نفسه على العلم ، فاما العزم المشار
إليه فيمثل عملية التكوين في صورة مبسطة كأنها
قرار بنفذ وينجز مباشرة . إزاء هذا التوهم ،
هذا الطريق نمو فعل . فاتباع المرء اقتناعه
يفضل يقينا مسابريته رأى الغير ، ولكن
محتوى الاعتقاد لا يتفسر بالضرورة ، ولا
الحقيقة تحل بالضرورة محل الخطأ بتحول
الاعتقاد المؤسس على السلطة المؤثرة إلى اعتقاد
قوامه الاقتناع الخاص . فالبقاء في مجال الظنون
والاحكام الملقاة استناداً إلى الاقتناع الخاص
لا يختلف منه إذا استند إلى سلطة الغير ، اللهم
إلا فيما يصحبه من انجيب . فاما الشك الذي
يتناول الوعي الظاهري في كل مجال امتداده فانه
على العكس يمكن العقل لأول مرة من أن يفحص
ما هي الحقيقة ، وذلك من حيث يؤدي إلى اليأس
من جميع الآراء والافكار والظنون المسماة
بالطبيعية ، يستوى بعد ذلك وصفها بكونها أصيلة

Das Allge meine لأنه يتهرب مما صمغ على الكل
ومرادفه الحرفى بالعربية هو الكل ، وبالفرنسية
l'universal : والترتيب :
The universal . ولا يبحث الا عن الكون
للذات .

بعد هذه الكلمة التمهيدية المجملة فيما يتصل
بنمو التقدم فى سلسلة المراحل وضرورته ، قد
يفيد أن نقول أخرى عن منهج التنمية . ان هذا
الأشرح الذى تقدمه على أنه مسلك العلم تجاه
المعرفة الظاهرة وعلى أنه **استقصاء واقعية**
المعرفة واختيار لها ، يبدو أمرا مستحيلا بغير
فرض نسلم به قبل البدء باعتباره مقياسا .
فان تختبر شيئا معناه أن تطبق عليه مقياسا
معينا ، فان تبينت مساواته للمقياس أو لا
مساواته حكمنا عليه بالصحة أو بغيرها .
والمقياس بوجه عام ، أو قل العلم ان كان هو
المقياس ، نسلم به عندئذ على أنه **المعيار** أو أنه
ما فى ذاته . ولكن ههنا « حيث لا يعدو العلم أن
يظهر ، فلا هو ولا سواه يجد أقل مبرر لاعتباره
الماضية أو ما هو فى ذاته ، وبغير هذا لا يتسنى
أى اختبار فيما يبدو » (الابتداء بنقد المعرفة
تلوح هنا ضرورته من جديد . ولكن المؤلف سوف
يرفع هذا الاشكال .)



المضى ، ومن حق القارئ مع هذا أن يسأل :
كيف يمكن أن يؤدى تفى قضية ما الى غير هذه
القضية المنفية ، أى الى أخرى ايجابية) .

وهدف المعرفة أيضا مرسوم لها بضرورة تعديل
سلسلة المراحل . انه قائم حيث لا تحتاج المعرفة
انى تجاوز ذاتها ، حيث تجد نفسها ويتوافق
التصور والموضوع . فالتسلسل نحو هو الهدف
لا يحتمل وقوفنا ولا اكتشاف بمرحلة ماضية .
فالكائن المتقيد بالحيلة الطبيعية لا قوة له بذاته
على تجاوز حضوره المباشر ، وانما بدافعه غيره
الى ما وراء هذا الكون هناك ، وهذا النزوع عن
أنه يعنى موته (٢) . قاما الوعى فاته لذاته
امتلاك لتصوره ، وهو اذن بلا واسطة فصل
لا يتجاوز الحد ، فان تعلق الحد به فعل تجاوز
ذاته له الكائن الى بما هو كذلك لا يدرج نفسه
تحت الجنس الذى ينتسب اليه على عكس ما يقع
للوعى . فالوجود الفردى اذا اندرج فى الزمعى
انضاف اليه أفق من الما وراء ، ولو اتخذ أبسط
الصور ، صورة الحدس الكائى : **ما بجانب**
الحدود . والوعى اذن محض لهذا العنف الذى هو
مصدره والذى يفسد عليه كل اكتشاف محدود .
وفى حساسية هذا العنف قد ترددت الهيلة أمام
الحقيقة وتوترع الى المحافظة على ما توشك
فقدانه . ولكن هذه الهيلة لا يمكن أن تهدأ ،
فعبثا تحاول الاستقرار فى خمود بارحة الفكر ،
بل الفكر عندئذ يقلقه غياب الفكر وقلقه يزعجه هذا
الخمود وعبثا تثبتت بهذا اللون من الاستجابة
العاطفة التى تؤكد أن كل شء حسن فى نوعه
(أى أن الشر لا يدخل الا بالمقارنة) . فهنا
التوكيد لا يقلت من عنف المنطق (لا بمعنى العلم
بل المنطق من حيث هو ملكة وترجيحا به :

ويرادفه بالفرنسية والإنجليزية على الترتيب :
Raison Reason . » الذى قد

لا يرى شيئا ما حسنا من حيث هو نوع بالتحديد
ولقد يستتر الخوف من الحقيقة عن نفسه
وغيره وراء مظهر الفطنة التى لا تخدعها
فكرة سواء صدرت عن الآنا أو الغير ، كان قرط
الحماسة للحقيقة قد جعل صعبا عليها بل محالا
أن تنتهى الى حقيقة أخرى سوى حقيقة البطلان .
هذا النوع من البطر (بطر الحق ، تكبر عنه ولم
يقبله) يعرف كيف يبطل كل حقيقة ليعود
بعد ذلك الى ذاته ، فمرصها فهمه الذى
يذيب الأفكار جميعها يدل أن يستخرج
محتواها والذى لا يعرف الا العثور المتكرر على
الآنا فى فحولته — انه اكتشاف ينبئ تركه لشأنه،

ومن الواضح أن هذين الاصطلاحين يستويان ، وإنما المهم أن نتذكر طوال بحثنا أنه إن هاتين اللطفتين : **التصديق والموضوع** ، **الكون للغير والكون في الذات** ، تقع كلتاهما داخل المعرفة التي نفحصها ، وإنما لا يحتاج أذن إلى أن نجلب معنا مقاييسنا أو إلى تطبيق آرائنا نحن ، بل أنا على الضد لن يتيسر لن النظر في الأمر كما هو في ذاته ولذاته إلا إذا نحنأها .

ولا يتقف الأمر عند زوال الحاجة إلى كل إضافة من جانبنا من حيث أن التصور والموضوع ، المقياس والمماس ، حاضران في الوعي نفسه ، بل لسنا نحتاج حتى إلى المضاهاة بين هاتين اللطفتين وإلى الامتحان بالمعنى الصحيح للكلمة ، فالوحي إذا كان يمتحن نفسه بنفسه لا يترك لنا هنا أيضا دخلا آخر سوى أن نشهد ما يحدث . وبين ذلك أن الوعي وعي بالموضوع من جهة وبنفسه من جهة أخرى ، أي بما ينزل عنده منزلة الحق وبالمعرفة المتحصلة لديه من هذا الحق . وإذا كان الحدان حاضرين له نفسه ، فهو نفسه مضاهاتهما ، له هو تتبدل معرفته بالموضوع مطابقة له أو مخالفة . صحيح أن حضور الموضوع للوعي يبدو يوافق علمه به بلا استقلال لهذا الحضور من هذا العلم ، أو قل أن الوعي يبدو هاجزا عن أن يأتي الموضوع من الخلف حتى يراه على غير ماهو عليه له وكما هو في ذاته والوعي بذلك يبدو قاصرا عن امتحان معرفته بالرجوع إليه . ولكن إن ننسى أن حصول الوعي على معرفة هي بالأجمال معرفة بموضوع ، هو الذي يتضمن وجود التفرقة بين شيء يعدل في ناظره الموضوع كما هو في ذاته وبين معرفة يتمثل فيها كون الموضوع للوعي . وعلى هذه التفرقة التي هي حقيقة واقعة ينهض الامتحان . فإن ظهر بالمقارنة عدم الاتفاق بدأ واجبا على الوعي أن يغير معرفته حتى يطابق الموضوع ، ولكن المعرفة إذا تغيرت تغير أيضا في واقع الأمر الموضوع نفسه ، فلقد كانت المعرفة في جوهرها معرفة بالموضوع ، فإن اختلفت اختلف معها الموضوع أيضا لأنه كان ينسب إلى هذه المعرفة انتسابا جوهريا (مثال ذلك أن المعرفة قد يلوح أولا أنها الاحساس ، فإن تبين بالمجربة نقص هذه المعرفة ، تغيرت فصارت الإدراك الحسي ، وتغير معها الموضوع فلم يعد بما هو كذلك بل الشيء المدرك بالأس ، ثم « الشيء » يصنبح الطاقة ، موضوع نوع جديد من المعرفة ، هي الفهم العلمي ، وهكذا على النحو الذي سنسوف بينه المؤلف تفصيلا () ومن هنا يحدث للوعي أن ما كان

هذا التناقض مع رفعه يبرزان على نحو أدق إذا تذكرنا الخصائص المجردة للمعرفة وللحقيقة كما تلقاها في الوعي . فالوعي يعجز عن نفسه شيئا عداه **يحصل** نفسه إليه ، أو بالتعبير الدارج : كل شيء شيء **مائل للوعي** . والوجه المحدد من هذه **الاحالة** أو من مثول الشيء للوعي هو المعرفة . ولكننا نميز من هذا الكون لغيره كون الشيء في ذاته . فَمَا هو قائم بالنسبة إلى المعرفة نميزه أيضا منها ونضمه على أنه قائم خارج هذه العلاقة . وهذا الجانب ، جانب كونه في ذاته ، نسميه **الحقيقة** . ولا يعني هنا أن نرى ما نضمه هذه الخصائص ، فالمعرفة الظاهرة إذا كانت هي موضوعنا لخصائصها أيضا سوف تلقاها كما تعرض لنا من غير أعمال ، وإنما لتعرض لنا على النحو الذي وصفناه .

فإن أردنا الآن أن نستقصي حقيقة المعرفة ، بدا أن سؤالنا ينصب على ما هي المعرفة في ذاتها ، ولكن المعرفة في خلال ذلك سوف تكون موضوعنا نحن قياسها قيام لنا وماهيتها ، حين ندرکہا ، لن تخرج عن كونها لنا . ومعنى هذا أن ما سوف نقول أنه ماهيتها لن يعرف من حقيقتها بل من معرفتنا بها وحسب . وهكذا لا تخرج الماهية والقياس عنا ، وما كانت تنبئ مقارنته بالمقياس والانتهاه في شأنه بحكم مؤسس على هذه المقارنة سوف يكون في حل من اتكار المقياس . ولكن طبيعة الموضوع الذي تبحثه تتعدى هذا الفصل أو هذا المظهر من الفصل ومن الافتراض . فالوعي مزود بمقياسه المستمد منه هو ، ومن ثمة أن يخرج بحثنا عن أن يكون مضاهاة للوعي بنفسه ، لأن التفرقة السابقة الذكر محلها الوعي ذاته . فقيه هو يتم حضور **فقيه** ، هذا الحضور الذي تتخصص به عنده لحظة المعرفة بوجه عام . وفي الوقت عينه فإن هذه المقاربة لا تستغرقها هذه العلاقة ، بل الغير أيضا ، في نظره ، موجود خارج هذه العلاقة ، أي موجود في ذاته على أنه الحقيقية . وهكذا نجد فيما يعلنه الوعي داخل نفسه على أنه الماهية أو الحقيقة ، في هذا نجد المقياس المستمد منه هو لتقيس به معرفته . فإن أطلقنا على المعرفة من ناحية اسم : التصور ، وعلى الماهية و **الحقيقة** من ناحية أخرى باسم : الوجود أو **الموضوع** ، تلخص الامتحان في أن نرى هل يطابق التصور الموضوع . وإن عكسنا فاطلقنا على الماهية أو **الحقيقة** من ناحية أخرى باسم : التصور ، فهنما **الموضوع** على أنه التصور من حيث هو موضوع ، أي كما يحضر **فقيه** ، تلخص الامتحان في أن نرى هل يطابق الموضوع التصور .

ينزل عنده منزلة الشيء في ذاته لا تصود له هذه الصفة ، أو هو يعود الشيء في ذاته كما كان بالنسبة الى الوعي فحسب . وعليه فالموضوع كذلك ينهار حين يتبين الوعي في صدر موضوعه عدم مطابقة معرفته لهذا الموضوع ، أو مقياس الامتحان يتغير اذا لم يثبت المقاس في وجه الامتحان ، والامتحان ليس امتحانا للمعرفة وحدها بل ايضا لمليارها .

هذه الحركة الجدلية التي يجريها الوعي على نفسه ، في معرفته وموضوعه على السواء ، هذه الحركة من حيث ينجم عنها الموضوع الحقيقي الجديد ، هي على التحديد ما نسميه خبرة . وهنا لا بد لنا حتى نلقى ضوءا جديدا على الجانب العلمي لهذا الشرح من أن نبرز لحظة تتضمنها الحركة التي وصفناها . ذلك أن الوعي يصلم شيئا ما ، وهذا الموضوع هو الماهية أو هو الشيء في ذاته ، ولكنه أيضا الشيء في ذاته بالنسبة الى الوعي ، ومن هنا يدخل الاشتباه على هذا الحق . فنحن نرى أن الوعي له الآن موضوعان: أحدهما هو الشيء الاول في ذاته وآخرهما هو الكون للوعي لهذا الشيء في ذاته . هذا الموضوع الاخير يبدو للوهلة الاولى انه انعكاس للوعي في (مرآة) نفسه : تمثل منه للموضوع بل لمعرفته بالموضوع الاول ليس الا . بيد ان الموضوع الاول ، كما سبق بيانه ، يتغير في خلال هذه الحركة ، فكيف من أن يكون الشيء في ذاته ويصبح موضوعا يدركه الوعي على انه الشيء في ذاته بالنسبة اليه فقط ، بحيث يفقد ذلك الكون له لهذا الشيء في ذاته هو الحق ، وهو ما يعني أنه يفقد الماهية أو يفقد موضوع الوعي . هذا الموضوع الجديد يتضمن عدم الاول ، أنه تمام الخبرة به .

هذا الشرح لمجرى الخبرة ينطوي على لحظة لا يبدو فيها مطابقا للمفهوم الشائع للخبرة . ذلك أن التقلع من الموضوع الاول ومعرفته الى الموضوع الآخر الذي نقول ان الخبرة تبليغ فيه تامها ، قد فهمناها على أنها الصيرورة التي تتحول بها معرفة الموضوع الاول ، أو الكون للوعي للشيء الاول في ذاته ، الى الموضوع الثاني . ولكننا على العكس من ذلك نخيل الينا عادة أننا نجد لا حقيقة تصورنا الاول في موضوع آخر نثر عليه عشورا عارضا خارجيا وكان نصيبنا يقتصر بالاجمال على محض تقبل ما هو في ذاته ولذاته . فاما بحسب وجهة النظر التي شرحناها ، فالموضوع الجديد يتبين أنه قد أتى الى الوجود بوساطة قلب تصيب الوعي نفسه . هذه النظرة

الى الامر اضافة من عندنا ، بها تتسنى تعليية سلسلة خبرات الوعي الى مرتبة الخطوة العلمية ولا يرى الوعي الذي ندورسه شيئا منها . والواقع أننا نواجه هنا ذات الملازمة التي سبق أن تحدثنا عنها بصدد العلاقة بين هذا الشرح وبين الشك : فما كان ينبغي أن تسلم النتيجة المترتبة على المعرفة غير الحق الى العدم الفارغ ، بل كان يجب ادراكها على أنها عدم ما صولت عنه ، تنبئته المتضمنة بذلك ما انطلت عليه المعرفة السابقة من الحق ، فالأمر ترضى اذن على هذا النحو : حين ينخفض في نظر الوعي ما بدا له أولا انه الموضوع الى معرفة بهذا الموضوع ، يصير الشيء في ذاته فاذا هو كون للوعي للشيء في ذاته . حينئذ يظهر الموضوع الجديد الذي يظهر أيضا بظهوره شكل جديد للوعي . تختلف ماهيته من ماهية سابقة . هذه الملازمة هي التي تقود تعاقب جميع أشكال الوعي في ضرورتها . وهذه الضرورة بالتحديد ، أو هذا التشبه للموضوع الجديد الذي يواجهه الوعي دون أن يعرف ماهاه ، هي وحدها ما نشهد نحن جريانه خلف ظهره ، ان صبح التعبير . وهكذا تدخل في حركة الوعي لحظة قياسها في ذاتها أو بالنسبة اليها نحن ، دون أن تحضر للوعي المأخوذ في الخبرة حضورا مدركا ، ولكن محتوي ما نشهد ولادته يحضر له وما نمدو نحن أن ندرك الجانب الشكل لهذا المحتوي أو تولده البحث فما ولد موجود بالنسبة له وجود الموضوع ليس غير ، وأما بالنسبة اليها فهو أيضا حركة صيرورة . هذه الصيرورة هي التي بفضلها كان هذا

الطريق نحو العلم نفسه علما ، وبحسب محتواه علم خبرة الوعي .

ان خبرة الوعي بذاته لا يمكن ، بحسب تصورنا نفسه ، الا أن تحتضن النسق الكامل للوعي ، أن تضم ملكوت العقل في حقيقته الشاملة ، بحيث تصدر لحظات هذه الحقيقة على النحو المحيد المنصوب عليه هنا : لا كالحظات مجردة صرف ، بل كما هي للوعي أو كما ينبغي الوعي في علاقته بها . أي على النحو الذي كانت من أجل لحظات الكل تحصيلات للوعي . ان احدى بدفعه نفسه نحو وجوده الحق سوف يبلغ حدها يتخلص فيه من مظهر المشوب بشئ بجوانبه ، حاضر بنسبة اليه فقط حضور الغريب ، هذا يتحقق في التساوي بين الظاهرة والماهية ويتم بذلك التلاقي بين شرحها هذا وبين علم العقل بالعلم الصحيح ، وفي الخاتمة فإن العقل حين يدرك ماهيته هذه ، سوف يرشد الى طبيعة المعرفة المطلقة .

هيجل

وماركس

والفلسفة

البرجوازية

المعاصرة

إن النظريات الفلسفية إنما هي أحداث حاسمة في تاريخ البشرية * ولا يرجع ذلك إلى مجرد كونها معالم بارزة على طريق التطور الفكري للبشرية * بل يرجع أيضا إلى أنها تستخلص الجوهر الروحي لعصرها * فهذه النظريات تكشف بدقة عن حاجات ومطالب عصرها * كما تكشف عن صراعاته مع قوى الماضي والحاضر التي تجابهه * وعن مثله العليا الاجتماعية والأخلاقية والفكرية *

ذلك لأن القضايا المعاصرة - من وجهة نظر التاريخ - لكل عصر تحوي مع ذلك في داخلها آمالا باقية * وهذا هو السبب في أن النظرية الفلسفية الكبرى تتجاوز حدود عصرها لتصبح تراثا روحيا تملكه البشرية بأسرها * وفي مجال تاريخ الفلسفة (حيث يلتقي كل جيل جديد بمراحل التطور السابقة في آن واحد) - نجد تلك الساحة الفكرية الوحيدة التي يلتقي فيها مفكرو الأجيال المختلفة كما لو كانوا متعاصرين * وفي هذا الميدان يصبح في مقدورنا أن نطرح الأسئلة على من سبقونا * وعلى الرغم من أنه سيتوجب علينا نحن أن نتوصل إلى إجاباتهما * إلا أن النظريات الفلسفية السابقة تمينا مع ذلك على حل مشاكل المعاصر * وأنا لنجد مثل ذلك الفهم للفلسفة بوصفها وصى بالمر عند كل من هيجل وماركس * وإن هذا الفهم فهو ما ينبغي أن يطبق تطبيقا كاملا على نظريتهما الخاصة *

يقام: ت. ١٠. أوبيرمان

حسين البودى

عبد السلام رضوان

ت. ١٠. أوبيرمان (١٩١٤ - ٠٠) استاذ الفلسفة بجامعة الدولة بموسكو *

التي رأى فيها جوته رمزاً لسكينة مرغوبة .. بعيدة الخال، كانت بالنسبة لهيجل شيئاً يبعث على السأم . لقد شغل ، أكثر من أي شيء آخر ، بالحي ، ذلك الذي يتكون وينقضي ، فكل ما يتصف بالوجود في الزمان ، وخاصة كل ما هو حي، هو متحول ، وطابع التجدد هذا في الأشياء الحية هو بعينه الذي يفجر طاقاتها . إن ديناميّة الأشياء الحية تنبثق من جمعها بين التناقضات . أما المألوف والاعتيادي والتقليدي فهي أشياء تنتمي إلى الماضي ، التي لا يبعث على الاهتمام إلا بقدر ما يهده السبيل إلى العدم . إن السبب الأول لاجتباب هيجل بنظام الرجال أنهم خارجون عن المألوف . « إن تراث الأجيال الغابرة يبعث كالكاينوس فوق رؤوس الإحياء » . إن هذه الكلمات التي قالها ماركس كانت خليفة بأن تجد قبولاً حسناً لدى هيجل . وقد قال هو نفسه ما يتشبه هذا أكثر من مرة ، مزدرياً كل انقياد أعمى للتقاليد .

إن هيجل يطعن الطبيعة في مقابل التاريخ ، ذلك لأنه في الطبيعة – على ما يقول هيجل – لا جديد تحت الشمس . فالطبيعة تمتنع عن الانفعال لأنها تكرر نفسها دائماً ، لكن لا شيء عظيم يحدث دون انفعال ؛ وذلك هو مجال التاريخ ، حيث لا انفصال بين الميلاد والموت . هنا حيث يتحقق الجديد ويتطور متميزاً عن ذلك الذي وجد في

كانت لفلسفة هيجل هي الوعي الذاتي للمصر الذي تأسس في عضونه المجتمع البرجوازي ، وكانت هذه الفلسفة في الواقع أبرز محاولة جرت على الصعيد النظري لفهم ما سبقها من تطور ولتشوف احتمالات المستقبل . بينما كانت نظرية ماركس هي الوعي الذاتي لمصر حركة السعي إلى تحرر الطبقة العاملة ، كما كانت رؤية علمية نافذة للمجري الباطني لتطور المجتمع البرجوازي ، الذي يخلق من خلال تقدمه الذاتي المتطلبات المادية والروحية للانتقال السري إلى نقيضه أي المجتمع الاشتراكي . وهذا يعني أن مادوية ماركس والديالكتيكية هي الاستمرار المباشر لمثالية هيجل والديالكتيكية ، ليس فقط بالمعنى النظري بل أيضاً بالمعنى التربوي .

ولقد كان الديالكتيك الهيجلي على حد التعبير الموفق لهرزوغ هو « علم جبر الشؤنة » . وهذا لا يعني بالطبع أن هيجل قد أبدى تقديراً كاملاً لمزى الانفعالات الثورية في تاريخ البشرية . لأن هذا هو ما كان يفتقر إليه . إلا أن الجوانب الأقوى ، ونستطيع أن نقول ، الأكثر أهمية من منهج هيجل وفي طياته العلم كانتسان ومفكر – هو هذا الشغف المشوب بالحماس والفي لا يجد بسلبية الحركة في كل ما هو متغير وحي ومتحول ، (كما بين جاك دي أوند يحق في كتابه « هيجل ، فيلسوف التاريخ الحي ») . كانت قمم الجبال ،



الراسخ - للدialeكتيك النظرى المثال • الذى لا يكون للتناقضات فى ظله وجود الا فى اطار المفهوم منظورا اليه من الوجهة الانطولوجية • أى فى حركة الفكر بعد أن أخذت طابعا مطلقا ، وهى الحركة التى يرد اليها تطور كل ما هو موجود • ونتيجة لذلك ، فإن حل التناقضات لا يتم الا فى اطار الفكر الخالص • ومن هنا ، فليس هناك تناقض حقيقى بين أصدقاء هيجل : بل أن كلا منها يتطلع للأشئ بود • كما أن كلا منها يرى فى الآخر وجوده الآخر أو «أنا» الآخر • لقد نبه ماركس - أثناء عمله فى بحث الدكتوراه - الى سمتين متناقضتين فى دialeكتيك هيجل • فهو قد نوه بتفسير هيجل النظرى للدialeكتيك قائلا : « أن الدialeكتيك هو نور جوانى خالص ، هو نظرة الحب التالية • هو الروح الباطن الذى لا يكثره التجزئ المادى الجسمى • هو المثل المدين للروح » • لكن ماركس يعود ليؤكد فى الجملة التالية : « أن الدialeكتيك هو أيضا الاعصار العاصف الذى يجرف الأشياء فى تكفرها ومعهوديتهسا • الذى يزعزع الأشكال المستقلة • ويفسر كل شئ فى بحر الأزلية الواج • » ولقد كان هذا الجانب الثورى فى دialeكتيك هيجل • هو ما طوره ماركس •

وبطبيعة الحال فإن الانتقال من الدialeكتيك المتسالى الى الدialeكتيك المادى لا يمكن فهمه خارج سياق تطور آراء ماركس الاقتصادية والاشتراكية ونشاطه السياسى العمل • بوصفه ديموقراطيا ثوريا أولا ، ثم ثانيا بوصفه الناطق الوامى بلسان المصالح الأساسية للطبقة العاملة وبوصفه ممثلا لايدولوجيتها العلمية • وقد أشار ماركس نفسه الى ذلك • أولا بتأكيده الارتباط العائش لنظريته بحركة الطبقة العاملة • وثانيا بلاحظه ان الدialeكتيك فى صورته العقلية لا يتعارض مع نظرة البرجوازية للعالم • تلك النظرة التى تفضل على أسلوب الإنتاج الرأسمالى طابعا مطلقا • ومع ذلك ، فالتنى (ليس النفى المدس المقيم • وإنما النفى

المضى الذى ما زال يثبث بوجوده هنا • حيث يتناضل الجديد ضد القديم • وهذا الصراع بين التناقضات هو ما يبعث الجديد • ويكتب هيجل « وعلى ذلك ، يكون الشئ مفعما بالحياة بقدر ما يحوى من تناقضات • وكذلك بقدر ما لديه من قوة لازمة لاحتواء التناقضات • والاصود أمامها • » فمن الغريب من وجهة نظر هيجل أن يستند البهيمى باستحالة تصور التناقض • مع أن التناقض هو نفسه القوة الدافعة للعالم •

وبطبيعة الحال فإن هذه الأفكار (وكذلك مزاج الدهن والحرف من الحياة المرتبطة بها) لا تشكل الا جانبيا واحدا من تعاليم هيجل • فهو منشئ آخر المذاهب الميتافيزيقية الكبرى • الا أن هذا المذهب يحيل منهجه الخاص الى شئ ثانوى ويشوهه • ولقد أشار الشباب الهيجلى الى التناقض بين منهج هيجل الدialeكتيكى • الذى لا يضع نهاية لسلية التطور • وبين مذهبه الذى يضع حدودا مطلقة لتقدم البشرية الاجتماعى السياسى ولتطورها الفكرى داخل اطار القوانين والنظام البرجوازيين •

الا أن الشباب الهيجلى بحث عن مصدر هذا التناقض فى شخصية الفيلسوف • وفى مركزه الرسمى وأحكامه المسبقة المحافظة • بينما ذهب ماركس وانجزل الى أبعد من ذلك بكثير • فقد قال ماركس : « أنه أمر مفهوم تماما أن يتناقض فيلسوف ما مع نفسه تناقضا واضحا • نتيجة لهذا التنازل أو ذلك • بل انه قد يفتن الى تناقضه هذا • لكن شيئا واحدا لن يفتن اليه • هو أن الإمكانية الفعلية لمثل هذا التنازل الواضح تترك جذورها الحقيقة الى ما يتصف به ميؤء من قصور • أو الى قصور فهم الفيلسوف لميئدته • »

ويمكن تصور المبدأ الهيجلى • أى الدialeكتيك الهيجلى • فى كونه مثاليا • ذلك أن التناقض بين منهج هيجل ومذهبه تترك جذوره النظرية الى التناقض الذاتى -

الدialeكتيكي الميكي (هو صمة أساسية للدialeكتيكي * وقد فهم ماركس الدialeكتيكي بهذا المعنى ، وكان ذلك سبباً في أنه أعطى لنقد التفسير النظري للنفس مكانة رئيسية في نقده للدialeكتيكي الهييجل ؛ ذلك أن النفي يفسفر - في النهاية - عن المصالحة بين الجديد والقديم ، لأن النفي ينفي نفسه وأيضاً لأن القديم ، على ما يقول هييجل ، لم يعد به قديماً ، وذلك بقدر ما يبطل من جهده في مقاومة الجديد .

وإننا إذ نؤكد الطبيعة المحدودة والنصور وعدم الاتساق في الدialeكتيكي الهييجل ، فإننا نحاول بذلك أن توجه الانتباه إلى تأكيد شائع يقابل دالماً بالتصديق رغماً عن ذلك ، وهو التأكيد القائل بأن دialeكتيكي ماركس (شأنه شأن نظريته ككل) هو أساساً تقييبي دialeكتيكي هييجل وتقييبي مذهبه الكامل . ذلك لأن العلاقة بين دialeكتيكي ماركس ودialeكتيكي هييجل هي مثل واضح للنفي الدialeكتيكي بوصفه شكلاً من أشكال الاستمرار والنمو .

وعلى ذلك ، ينضج لنا أن أهمية هييجل بالنسبة لماركس لا يمكن أن تفرحها أكثر نقاط نظريته خطفاً . إن الجانب الثوري للدialeكتيكي الهييجل ، هو تلك النواة العقلية لمنهجه - وأعطى بها تسجيل الحقيقة ونظراته التاريخية للمادة والإيمان العميق بإمكانية التغيير الحقل للحياة الإنسانية وضرورته الموضوعية - ذلك هو ما أعطى الأهمية الكبرى لفلسفة هييجل حتى بالنسبة لماركس .

إن هييجل لم يكن مجرد ناقد متمسك لنظرة لفلسفة التنوير إلى المآل (وهذا ما لا يسلط عادة كثير من الباحثين) بل إنه واصل أيضاً أعظم تقاليد التنوير ، لكنه ليس التنوير الذي يصور الآن كما لو كان نوعاً من النظريات المتناقضة المسألة . وإنما هو التنوير الذي يصفق (بلا رحمة) من تلك الفلسفة المتناقضة الزائلة ، أنه التنوير الذي كشف في تعاليم (روسو) العظيمة عن تناقضات عملية التقدم

الاجتماعي ، التي سبقتها علاقات اجتماعية متناقضة *

كان هييجل يمتأ عن ذلك التصور الساذج لنور الحقيقة الذي يطرد بذاته ظلام الضلأ ، أو تصور الخير الذي يمكن أن ينتصر على الشر بفضل خيريته ذاتها ، ولكنه كان يمتأ أيضاً - وإلى حد أكبر - عن أن ينبل فكرة التقدم ، أو هن أن يتصورها بوصفها تهديداً للوجود الإنساني ، إذ أن التقدم في نظره لا يتبع خطاً مستقيماً ، وإنما يعرج من خلال الكلاخ والصراع . كان هييجل - بأدراكه العميق لمصائب التقدم الاجتماعي وتناقضاته - بعيداً تماماً عن أفكار معاصرينا الذين يلهيرون إلى أن أي تغيير اجتماعي لا يستطيع أن يزيل هذا التناقض المحتم في الوجود الإنساني . فلفقه تبنت عبقرية الفيلسوف الأثاني على أروع صورة في تلك الطريقة التي ربط بها أصل وتطور « الوعي الفعلي » بوضع الإنسان المستبد ، الذي يتمتع نفسه إنساناً حراً وباعلياً قادراً على النشاط الأخلاق . والواقع أن هذه العبودية ينبغي أن تفسر تفسيراً واسعاً ، لأن هييجل يصلها على أنها وضع يتمتع فيه على الإنسان أن يختار بين الحياة دون حرية وبين الموت : فليس ثم طريق ثالث .

لقد دخل هييجل المفهوم الميتافيزيقي عن الحقيقة الثابتة ، وأوضح للمرة الأولى ، أن الحقيقة نسبية ، وأنها ليست شيئاً آخر غير عملية تطور المعرفة . إلا أن هييجل بطبيعة الحال ، لم يكن ليضطر إليه أن النسخة هي صفة للحقيقة . أو أن الحقيقة ليست سوى اصطلاح اتفق عليه العلماء . فقد كتب هييجل يقول « الحقيقة كلمة عظيمة ، وهي أعظم من ذلك ، وطالما بقي الإنسان مسكين القلب والروح ، فسوف تلهب هذه الكلمة حماسه » . كانت فكرة إخضاع القوى التناقضية للطبيعة ، وتنظيم الحياة الاجتماعية تنظيمياً عقلانياً بحيث تتأكد حرية الفرد والمساواة في الفرص المتاحة لكل فرد ، هي الفكرة الكبرى للفلاسفة البرجوازيين التقدميين إبان القرن السابع والثامن

والثامن عشر • ولقد كان التعبير **الظان الرئيع** عن هذه الفكرة هو قضية هيجل المشهورة « كل ما هو واقعي مقبول وكل ما هو مقبول واقعي » • بيد أن فكرة مقولية الواقع - على الرغم من تقصير هيجل المثال لها - تطوّر على مضمون عميق ، لئلا يستطيع أن يقول أنه مفهومان مادي • ولقد اكتشف العلم المعاصر القوانين المتنوعة للبيئة والبيئة أكثر اقتراباً من فكرة الحياة الاجتماعية الغائصة للقانون • واستفيض عن المفاهيم الثابتة الساذجة مبدأ الارتباط الضروري للظواهر ، وهو المبدأ الذي بدأ لكثرت شديد الموضوع على حد اعتلله صراحة على أنه حقيقة قبلية • لقد كان التعبير الفلسفي عن هذه الأفكار العلمية (وهو بالطبع تعبير مثالي) يتمثل في نزعة شمول المنطق عند هيجل ، ويتمثل على وجه التحديد في تأكيد المثير للأحجاب « **الواقع مقبول** » • وفي هذا الصدد ، ينبغي أن نفكر أن هيجل - كما أكد هيجل - لا يعتبر كل ما هو موجود واقعي • **فالواقعي البحت في تطوره أنه قووي** • أما الموجود الذي يلفظ ضروريته فإنه يلفظ أيضاً مورد وجوده • ويصبح لزماً عليه أن يخلو مكانه للجديد • للنظام »

كذلك فإن الشرط الثاني من قضية هيجل ، ينطوي على معنى مادي :

« كل ما هو مقبول واقعي » • ومن ثالثة القول أن هيجل لم يكن ليعتبر كل ما يمرر عنه باللغة مقبولا • فليما يختص بمقدمة **القول الوسطي** - التي ما زالت في نظر بعض الفلاسفة حتى اليوم مثالا للتفكير العلمي المنهجي - كان هيجل يصلها بأنها « فلسفة غير متجدية للكل وقد تجرد من كل مضمون واقعي » • فلا بد أن يؤسس المقبول أساساته بأن يكشف عن ذاته بوصفه مفهوما ديكالكتيكيا يظهر وحدة العام والخاص • فبهذا المعنى وحده يصبح المقبول واقعيًا حقيقة ، أي يصبح موضوعيا وضروريا • ويتميز المقبول بصورة أساسية عن **الواجب المجرد الذاتي** عند كل من كانت وفشته ، ولقد كان كل من هذين السلفين لهيجل مفكرا حيقرياء ومع ذلك فعن لا نقل من شأهم حين تقول بأن هناك عقولا من المرتبة الثانية إلى حد يكفي لتكرار تأكيدهما • تلك التي تبدو لهم كما لو كانت دور الحكمة : فعل سبيل المثال ، ذلك التأكيد بأن المثال العليا لا تقبل التحقق في هذا العالم الدنيوي • لذلك هو الطابع الدنيوي للعلم العليا • وبأن كل محاولات تحقيقها لا تزيد إلا إلى نتائج مشوشة • لأن العالم لا يمكن - من حيث المبدأ - أن يتغير إلى الأحسن ، بل يمكن فقط - وبأ لسوء الحظ - أن يتجه إلى ما هو أسوأ • إلا أن تفكير هيجل يسير على نحو آخر أكثر واقعية وأكثر رغبة في أن ما • وهو يكتب معنعا **تشتت فكرة** ما بالقرية إلى حد أنها لا يمكن أن توجد • فليس هناك من سبب سبب لذلك سوى قصور **المثل الأعلى ذاته** • لكن هذه القضية ، مع ذلك ، تتعارض أساسا مع كل طوبوية ، إذ أن تصور الدولة الطوبوية لا يستل في شهرتها الزائدة

بل في توسعها المحدود لمشكلة التغيير الاجتماعي • وفي أنها التبت بذلك أنها أقل قيمة بما لا يقاس عن ذلك الواقع التي تجه لتجريب بقدمه •

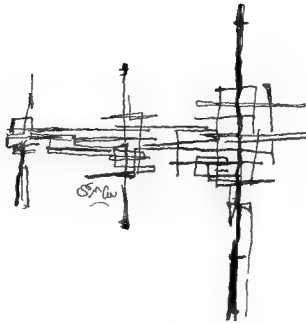
لقد طور ماركس والتجز وعقفا فكرة هيجل بشكل مباشر • وذلك بأن عارضا **الواجب المجرد والطبيعة المتناقضة للمثل الأعلى** • بالواقع • **فالواقع المتطور ذاته يؤهل المثل الطبيعي ومن لمة يتجاوزها في تطوره اللاحق** • بيد أن مؤسس الماركسية - على عكس هيجل - أدرك (وبفضل المادية التاريخية التي ابتناها) أن النزعات الطوبوية لم تكن ثمرة مجردة من الواقع لمثل متخيل ، بل هي انكسارات محددة للواقع التاريخي • **وهي أوضاع اجتماعية معينة** • وقد كان ذلك سببا في انهما وفسا حدا ميزا بين النزعات الطوبوية التقدمية والرجعية • ويتضح أن الأولى تمس - في صورة غير علمية - اتجاهات التطور الواقعي للمجتمع ، بينما تضي الأخرى في الواقع صورة مثالية مسورة إياه كما لو كان فردوسا مفقودا يصنع علينا استرجاعه •

ولقد برهن ماركس • وذلك عنسلفا تعرض بالند تصور النزعة الطوبوية المتصدة - مقبلا برهن هيجل - على أن **المثل الأعلى** « المقبول » والذي ينشأ من خلال الواقع ذاته ليس سوى **التعبير الروحاني عن اتجاه العملية التاريخية الواقعية** • فإذا بدأ أن هناك مثلا أعلى لا يقبل التحقق فربح ذلك هو أن الاتجاهات التي يعبر عنها ما تزال في مرحلة جنينية • وقد كتب ماركس :

« وعلى ذلك ، فالبرشيرة لا تطرح أمام نفسها إلا تلك المهام التي تتوفر لديها إمكانيات حلها • طالما أننا • وبالنظر إلى المسألة من قرب • نجد دائما أن المهمة نفسها لا تخرج إلى حين الوجود إلا عندما تتوفر فعلا الشروط المادية لحلها أو أن تكون على الأقل في دور التفكير »

وعلى هذا ، تعد قضية هيجل « كل ما هو واقعي مقبول » وكل ما هو مقبول واقعي » رؤية عبقرية لجهر العملية التاريخية للعلم • لكن الفلسفة الغربية المعاصرة وكذلك علم الاجتماع • يغفلان عادة - لسوء الحظ - من شأن هذا الاكتشاف العظيم • فبعد عددا كبيرا من المكريين المعاصرين يجهلون ليسوا في مواجهة هذه القضية المجدبة بالاعجاب قضية مناقضة تماما : « كل ما هو واقعي غير مقبول » وكل ما هو مقبول وغير واقعي » • وائني لأشير هنا إلى **التفسير اللاعقلاني للتاريخ** • الذي أصبح يبدأ سائلا في فلسفة التاريخ وفلسفة الحضارة المعاصرين •

فلفلسفة التاريخ اللاعقلانية تعود إلى الأفكار الأسطورية عن « **الخطيئة** » **الجامع ذي القدرة المطلقة** والذي ينشئ منه وتختل إليه الأشياء جميعا • دون أن تترك أثرا • وخلف ستار النضال ضد الغالية ، تنكر فلسفة التاريخ اللاعقلانية الاتجاه الحق - للعلم بالتجربة - للعملية التاريخية في كل مرحلة معينة من مراحل تطور المجتمع • (رغم كونه بطبيعة الحال لا يتبع خطا معتقيا) • فيتحول تاريخ البشرية



الحركة الفلسفية - يعتبرون النزعة التأويلية التاريخية عند كل من هيجل وماركس نزعة تكلمية استغاثية euphoric أي حالة من حالات الاخلال العقلي لمدينة لونها السيفيلس، ومن الواضح أن هؤلاء المفكرين « المتزئذ » لم يدركوا غير مظهر واحد من مظاهر التطور التقني، ألا وهو الشغل التدريجي، لكن النزعة الشكافية ليست مجرد صفة فلسفية تبرز بنجاح « حركة » شوبنهاور « أن هذه النزعة - التي عبرت تقريباً الاغتراب الذاتي للفرد في المجتمع البرجوازي - هي صورة من صور المصالحة مع علاقات اجتماعية بالغة من وجهة نظر التاريخ » أنها دفاع غير مباشر عن الشر الاجتماعي الذي يؤدي إلى مزاج عقلي يسوده التشاؤم » أن نظري النزعة الشكافية يستخرجون الأسس « الثابتة » لهذا الشر ، ثم يحثون هؤلاء الذين يرفضون العلاقات البرجوازية على أن ينظروا إلى تلك الأسس من قمة مرتفع فهم مأساوي للعالم ، ويطالبونهم بأن يفسحوا في كل شيء (أي ليس في النظام الرأسمالي وحده) هذا الشر المنحصر دائماً « الشر الذي لا يتقهر »

ومن الواضح أن الفلسفة الشكافية تتمتع باستقلال خاص من الوجهة الفكرية ، فهي لا تعارض الماركسية فحسب ، بل تمارس كذلك تلك المفاهيم الارتقائية المسماة التي نادى بها بعض ايدولوجيين البرجوازية - وعلى سبيل المثال ، أولئك المتزئذين بنفورم « الرأسمالية الخاصة » التي يستتحوّل رأسمالية اليوم « المولدة » تبعاً له (تدويرياً) إلى مجتمع رأسمالي يحقّ يصبح الجميع فيه رأسماليين . لكن ما الذي يستطيع أي انسان جاد أن يفهم في أقوال عالم الاجتماع الأمريكي الذي يحذر الناس إلا يبدحوا الآلة التي تضع الجيوش الدخيل ، قاصداً بذلك أن الرأسمالية هي تلك الآلة الاستطورية ؟

إلى تلك المسألة التي لا مغزى ورائها ، مسألة كتمان النمل التي ستسمح في المستقبل (في وقت ما) الحركة الانتفاكية لذلك الوحش الذي يدعى اللامعقول .

وعندما يلجأ منظرو اللامعقلية إلى الجبال ، فمرجع ذلك هو أن أنكارهم لا يمكن أن يعبر عنها في صورة مفاهيم ، وتضع هذه النزعة الشكافية - بطابعها الديني أحياناً ، واللاديني غالباً - تطبع الشيطان موضع الله ثم تشر بالجيل إبليس لترويض البشر على قبول ما يفضونه ، على قبول عالم تسوده علاقات انسانية مفترية خلقتها ألوف السنين من استغلال واضهاد الانسان للانسان .

« كل ما هو واقعي مقسول » ، وكل ما هو معقول واقعي » ، إنها ليست صيغة ليتينز عن « العدل الإلهي » ، التي سخر منها فولتير ، وإنما هي صيغة للنزعة التأويلية التأويلية وقد تحقق فيها الإدراك الكامل بأن ما هو مأساوي ليس شيئاً من قبيل « أوهام المسرح » ، وبأن للمسألة وجوداً واقعياً ، ليس في الحياة الشخصية بحسب بل وفي الحياة الاجتماعية أيضاً ، « ليس هناك ما يثبت على الاستمرار مثل تلك التأويلية المفرطة » ، قبلت هذه العبارة من جانب ليتين الذي أثار إعجابه - قبل كل شيء - هي هيجل إيمانه الديالكتيكي الراسخ بأن للتضال ضد الشر التام جاذبه التي تمتد في القانون الأبدى للتغير والتطور .

وفي عصرنا ، أصبحت السخرية من النزعة التأويلية التاريخية الواقعية موضحة سائدة بين عديد من الفلاسفة الغربيين . صحيح أن هيجل قال بأن التضال ضد التاريخ هو مدل صيباني ولكنه من الواضح أنه لم يكن ليخطر ببال هيجل تلك « الحركة » في الفلسفة - وهي الهمزة العقلية التي تبلغ جذعها وأصبعها بالنسبة للبشرية حدا يفوق كل محاولة سطحية لمحاكاتها . لكن البصير - تحت تأثير

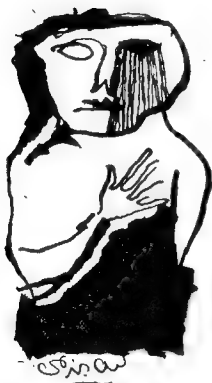
يتحول هو نفسه الى نقيضه بأن يقسم على ذاته متحولاً الى المفهوم الآخر . وقد اشار لينين في هذا الصدد ، الى بدور المادية التاريخية عند هيغل في كتاب « فلسفة التاريخ » . وبطبيعة الحال ، لا يمكن لهذه البذور أن تنبت داخل حدود المذهب المثالي النظري الذي يعتبر الافراد والطبقات الاجتماعية وسيلة يحقق الروح المطلق . ان اى عقل العالم - من خلالا هدفه العالمى التاريخى - ان الروح الهيجلى المطلق (وكما أوضح فندليند بحث) ليس فى الواقع سوى الروح الانسانى . غير أن التسمية المثالية لنشاط الانسانية التاريخى ، يحيل تاريخ العالم حتما الى عملية غالية محددة مسلفا ، أى الى لاهوت للتاريخ . وقد كتب لينين فى هذا الصدد عن فلسفة التاريخ عند هيغل ، كتب يقول : « ان فلسفة التاريخ - بوجه عام - لم تغل غير التقليل ، والتقليل جدا - لكن هذا لا يبدو عسيرا على الفهم ، ذلك لأنه فى هذا المجال على وجه التحديد ، وفى هذا العلم ، كان

وعلى ذلك ، فكل من لا تروقه هذه النزعة التفاضلية الموقية ، سوف تمنحه النزعة التفاضلية الفلسفية تلك الصيغة الوحيدة للفلسف التى تستطيع أن تهون على من فقدوا الايمان بكل شيء وأصبحوا على استعداد للايمان بأى شيء » . لا أن هذا لا يكفى - فى النهاية - كتبرير للنزعة التفاضلية الفلسفية . وقد كان هيغل على حق عندما كتب : « أن التأمل الذى هو الشعور ببطان كل شيء ، هو تأمل لا يبقى منه غير بطلاننا نحن » . وقد يكون فى الوعى بكل شيء على أنه لا شيء ، قدرا من العمق ، لكنه ليس مسوى عمق الفراغ » .

« كل ما هو واقى مقول ، وكل ما هو مقول واقى » . من هذا الموقف الفلسفى رحب هيغل بالحماس البطولى للثورة الفرنسية الكبرى . ولقد كانت فلسفته هى النظرية الألمانية لتلك الثورة . ومن أجل هذا حاول هيغل أن يقارنها بحركة الإصلاح اللوثرية وأن يبرهن بذلك على أن ألمانيا - بالرجوع الى أوائل القرن السادس عشر - كانت هى التى بدأت الانتفاضات التحررية الكبرى ، التى لم تقع فى فرنسا الا فى نهاية القرن الثامن عشر . لكنه فى أواخر أيامه تناول الثورة الفرنسية فى كتابه « فلسفة التاريخ » على أنها شروق رابع أدخل الحماسة والالهام على كل ما هو حى .

ان أعظم ما فى تقييم هيغل للثورة الفرنسية - التى رأى فيها أيديولوجيا الاسترقاقية الرجعية عقابا لهايا خطيئة الانسانية - هو فهمه لطورتها التاريخية ولطابعها الشعبى وأصبيتها الكبرى فى التمسيل بالتطور التاريخى الاجتماعى بأسره . كتب هيغل عام ١٨١٦ : « اننى لوأتق تماما بأن الروح العالمية لفصرنا قد أصدرت الأمر بالتحرك أماما » . وبأن ذلك الأمر قد قوبل بالرفض ، وأن هذا الوجود يسير رغم ذلك ، قدما كليلق مدبجج بالسلاح ، ولأن حركة هذا الوجود لا تقادم ، ولأنها - فى الوقت ذاته - كحركة الشمس يصعب اللحاق بها ، فسوف تميز أية عقبة عن الوقوف أمامه » .

تحوى هذه الكلمات اعترافا بالقانون الموضوعى للتفسير الاجتماعى البشري . كما تطمح فى نفس الوقت نهافت التفسير المثالى النظرى للتفسير الاجتماعى ، لكن أيا كان الأمر ، فقد مهد الاتجاه الهيجلى لتقييم أعظم حدث فى تاريخ تلك الحقبة ، مهد السبيل لفهم القانون الموضوعى للممارسة التاريخية الاجتماعية . كان هذا الاتجاه هو الاتجاه الذى سلكه دياككتيك هيغل الذى تكمن قوته فى تعبيره الفكرى عن القوة التاريخية لهذه الانتفاضات الثورية . ذلك ان الديالكتيك يقتضى دراسة الأحداث التاريخية فى اتصالها المتبادل وفى حركتها وتطورها المتاصلين بطبيعتها المتناقضة . والواقع ان فكرة تلقائية العملية الديالكتيكية (وحتى فى تفسيرها المثالى النظرى أى بوصفها عملية فكرية) هى ما يشير الى الاتجاه المباشر لادراك موضوعية هذه العملية . فالمفهوم لا يحوله الانسان ببساطة الى مفهوم آخر ، بل



س. م. م. م.

ماركس وانجلز هما اللذان أنجزا الخطوة الكبرى ، وهنا ، وأكثر من أي موضع آخر ، يبدو هيجل شيئا مهجورا ، مقل عليه الدهر .

إن اكتشاف الفهم المادي للتاريخ يشكل ثورة حقيقية في تاريخ الفكر الاجتماعي . وإن ما قام به ماركس وانجلز لم يكن البرهنة على أن الإنتاج المادي هو شرط ضروري موضوعي للحياة الاجتماعية . فذلك ما كان معروفًا قبلهما . بل إن البتات أن الإنتاج المادي لا يغير الطبيعة الخارجية فحسب وإنما يحول الطبيعة الإنسانية كذلك ، كان هيجل قد سبق إليه وذلك في فهمه للفهم . ولقد أشار ماركس إلى ذلك في « المخطوطات الفلسفية والاقتصادية لعام ١٨٤٤ » . بيد أن الشيء الأساسي الذي أثبتته ماركس والذي انبثقت عنه كل اكتشافاته التالية هو أن البشرية ذاتها هي التي تخلق الظروف الموضوعية التي تتحدد تطورها . لا البيئة الجغرافية ولا المناخ أو أي عوامل طبيعية أخرى يمكن اعتبارها قوى محددة للعملية التاريخية الاجتماعية . فليصت مثل تلك القوى في نهاية الأمر سوى القوى المنتجة . إن مستوى تطورها الحال هو ما يحدد النشاط الانتاجي للجيل الحاضر بالظروف الموروثة من الماضي . فالشخص يصنعون تاريخهم بأنفسهم . ومع ذلك ، فالمعملية التاريخية الاجتماعية هي عملية محددة تتحدد موضوعيا وهي على ذلك مستقلة عن عقل وإرادة الإنسان الذي يسهم فيها إسهاما إيجابيا . ذلك لأن التاريخ لا يمكن أن يكون نتاجا لنشاط جيل واحد . الجيل الحاضر ، فضلا عن ذلك ، فإن نشاط الجيل الحاضر لا يتوقف عند نشاط الأجيال السابقة ، مثلاً لا يتوقف الحاضر عند الماضي . فالظروف تصنع البشر بالقدر الذي يصنع به البشر هذه الظروف نفسها . لكن البشر يمشون في أجيال متعاقبة .

والواقع أن تطور القوى المنتجة هو عملية صيرورة موضوعية . وتختلف هذه الصيرورة اختلافا نوعيا عن الصيرورة التي يتسم بها تاريخ الأفكار في أنه لا وجود هنا لحرية الاختيار ، فالشخص لا يملكون حرية اختيار قوامهم المنتجة . إلا أن البشر ، وليس الروح المطلق ، هم الذين يخلقون القوى المنتجة ويطورونها ؛ فالضرورة التاريخية – المنطلقة من هذا الأساس – تمثل وحدة النشاط الإنساني الحي والنشاط المتجسد ماديا . فضلا عن ذلك ، فتطور القوى المنتجة وبالتالي تطور الامكانيات الأساسية للإنسان نفسه ، يؤدي بالضرورة إلى تفرع العلاقة بين العمل المتجسد ماديا والعمل الحي لحساب الاخير . فالشخص يحدد ظروف حياتهم بنفس القدر الذي يخلق به جيل ما هذه الظروف نفسها .

ففي غضون مائة عام ، خلقت البرجوازية – كما كتب ماركس وانجلز – قوى إنتاجية أعظم من كل ما خلقتها الأجيال السابقة مجتمعة ، مما أدى إلى التصجيل الهائل بالعملية التاريخية الاجتماعية ، والذي كان سببه تأسيس

أسلوب الإنتاج الرأسمالي . وهو ما أدى أيضا إلى الاستغلال النسبي المتزايد لكل جيل جديد عن « وصاية » القوى المنتجة التي خلقتها الأجيال السابقة . وفي عصرنا ، تؤدي الثورة العلمية والتكنولوجية إلى دفع الدور القيادي للعمل الحي بالنسبة للعمل المتجسد ماديا ، إذ غدا وقت العمل ، كما تنبأ ماركس ، مميزات أخذها في التصانص للثورة الاجتماعية .

وفي الاتحاد السوفيتي ، خلق المجتمع الاشتراكي في غضون خمسة وثلاثين عاما من تطوره – مع عدم احتساب سنوات الحرب والنقمة الاقتصادية – قوى منتجة تجاوزت (بالإضعاف) كل ما خلق من قوى منتجة في تاريخ روسيا السابق بأسره . ويوضح هذا أن إدراك الدور الحاسم للقوى المنتجة لا يلزم عنه ذلك الاستنتاج ذو الطابع الجبري الذي يفترض أن تطور المجتمع يحده سلفا جماع التطور السابق لتلك القوى .

لقد تجاوز ماركس المفهوم الجبري للتاريخ الذي ظل هيجل أسير له . فقد فند بصورة أساسية الرأي الذاتي الزعرة القائل بأن التاريخ هو نتاج العمل الإنساني المشاوي . كما أنه في ضوء هذا الفهم المادي للتاريخ أصبح واضحا تماما أن عوامل سيطرة القوى التلقائية للطبيعة على البشر عبر التاريخ (وكما يمكن استعراضها في بعض مناسبات الحياة البشرية حتى اليوم) ليست عوامل طبيعية – كما أنه في بعض الأحيان تاريخية . ولقد عبر جان بول سارتر عن حسنة الفكرة بعبارة وعق حين قال أن الزلازل ليست مصفولة عن تمهيد الخن يقتدر ما يسأل الناس أنفسهم عن هذا ، إذ يقسمون مثالا ليست من الناعة بما يكفى لقائمة الزلازل .

وفضلا عن ذلك ، فإن ماركس لم يتجاوز الجبرية والذاتية فحسب ، بل تجاوز أيضا التفسير الطبيعي للتاريخ ، على أنه يجب أن لا تخضع حقيقة أنه في مخطوطاته الفلسفية والاقتصادية لعام ١٨٤٤ قد أطلق على فهمه للتاريخ تمير « النزعة الطبيعية الشاملة » . فالقصد هنا هو أن قوى الطبيعة – لا ما وراء الطبيعة – هي التي تدفع تطور المجتمع . ولهذا قال ماركس أن ما أسماه بالنزعة الطبيعية الشاملة ليس سوى نزعة المسالية ، أي أن الفرد التي تصنع التاريخ هي قوى المسالية ، هل الرغم من أنها مسيطرة الحال – ليست قوى جيل واحد بعينه . فحين يمكننا القول بأن الطبيعة لا حدود لقدراتها ، كما لا يمكننا القول بأن الجنس البشري لا حدود لقدراته . ولكن يمكننا القول بأن الجنس البشري – من ناحية الإمكان لا من ناحية التحقق الفعلي – لا حدود لقدراته . بنفس القدر الذي تعد به الطبيعة غير محدودة القدرات (من ناحية الإمكان أيضا) . تلك السمكات لا متناهية ، وليس من الممكن إطلاقا تحقيقها (بالفضل) بشكل كامل . ومعنى ذلك هو أن تلك المبادئ الشاملة للانتباهية الخاصة لنشاطنا الأخلاق مستقل مفتوحة إمامنا ، بل مستقل مفتوحة أيضا أمام أجدادنا الذين فصلنا

أماننا ، بل مستطيل مفتوحة أيضا أمام إحدانا الذين تصلنا عنهم أحقاب لا متناهية . وسيظل هناك دائما أشياء لم تنجز بعد ، لم تكتمل بعد ، لم تعرف بعد ، لم تكتشف بعد : ترجيح دائما تلك التي أنجزت واكملت واكتشفت بالفعل . ومن هذه الناحية تختلف الماركسية الهيغلية بشكل جلي عن الفلسفة الهيغلية التي يفترض بتألقها سلفا ، وعلى نحو لا يمكن نقاديه - ليس فقط بداية التطور ، بل وكذلك نهاية كل تطور .

وترتبط الفلسفة الغربية الحديثة - على نحو متزايد - تناقضات التقدم التكنولوجي والعلمي بمشكلة الاغتراب ، التي تحتل موقعا أساسيا في فلسفة هيجل . ومن الطبيعي أن تجعل هذه الحقيقة من نظرية هيجل في الاغتراب شيئا عاما في الوقت الحاضر . ويجدر بنا ، هل أي حال ، أن نشير إلى أن مفهوم هيجل للاغتراب كان ذا طابع شامل كما كان متسقا في جوهره مع مفهوم المصلحة الديالكتيكية (انقسام الواحد على ذاته ، انتقال إلى نقيضه ، وهكذا) . لذلك فسر الديالكتيك المثال النظري الاغتراب على أنه تطاير مستمر وتوحد لما هو دوهي . ولم يكن هناك ملق من أن تحول الحاجات النوعية للمذهب الميتافيزيقي مفهوم الاغتراب إلى أداة لبناءات النظرية ، بل هو ما كان ذلك ضروريا لتفسير الوحدة بين الطبيعة وبين الفكر للطفلة (على الرغم مما بينهما من تناقض) ، ولتفسير الوحدة بين الروح والطاقة وبين الموضوعية المادية ، بين التحديد السابق - الذي يتجاوز كل زمان - للمصلحة التاريخية الاجتماعية وبين الشكل العيني لتعلقها بالتاريخي ، أي الشكل الأخير الكافي للروح المطلق . وقد أدى هذا كله إلى تجرييد مفهوم الاغتراب من تحدده ، بينما أطلقت البعثات الالطولوجية - من ناحية أخرى - بمضونه الحقيقي الوحيد ، أي مضونه الاجتماعي . وهذا ما يفسر بوضوح كيف أن معظم دارس الفلسفة الهيغلية ، شأنهم في ذلك شأن الكثيرين من أتباع هيجل - ولادة قرن من الزمان - لم ينظروا إلى الاغتراب في فلسفة هيجل على أنه مشكلة ذات طابع خاص لا تقتضي مطلقا مع مشكلة الحركة الديالكتيكية لما هو دوهي ، وعلاقتها بشكل وجوده الآخر ، أي طأ هو مادي . صحيح أن الشباب الهيغلي - وفيما بعد فورييخ - إلى حد أبعد بكثير - قد استخدموا مفهوم الاغتراب في نقد الدين . إلا أن ماركس وحده هو الذي اكتشف الغزى الاجتماعي الرئيسي لهذه المشكلة أي العلاقات الاجتماعية المقترنة ، سواء المادية أو الروحية . ولم يمكنه ذلك من تقييم أهمية هذه المشكلة في فلسفة هيجل فحسب ، بل ساعده أيضا على تأسيس مضونتها الأيديولوجي والسياسي والاقتصادي ، لا على أنه شيء أبدي غير انتقال ، بل - على العكس من ذلك - بوصفه شيء عيني تاريخيا ، وبالتالي ، شيء انتقال .

إن التحليل الماركسي للاغتراب السلس ، ونتائج السلس ، واغتراب الطبيعة ، والعلاقات الاجتماعية المقترنة ، هو نقطة من نقط انطلاق الفهم المادي للتاريخ . فهو

لا يقتصر على مفهوم عام يلتزم إلى التحديد للاغتراب ، وإنما يصوغ نسقا من المفاهيم السوسيولوجية والاقتصادية المعنية ، كالانقسام الاجتماعي للعمل ، وأشكال الملكية ، والبناء الاقتصادي ، والقوى المنتجة ، والطبقات ، والاستغلال ، ومواصلة قاطع الإنتاج ، والصراع الطبقي ، والفسورة الاجتماعية ، والدولة ، ... إلخ . وعلى ذلك ، فلم يتم ماركس بتعميم الاغتراب ، بل على النقيض من ذلك ، حددته (بالمعنى الضيق للكلمة) فاصلا إياه عن بقية مفاهيم الفهم المادي للتاريخ والتي مع ارتباطها - التي لا ريب فيه - به ، تطوّر رغم ذلك على مضون نوعي محدد من الوجهة التاريخية .

لكن الفلسفة الغربية المعاصرة تطوّر مفهوم الاغتراب في اتجاه مخالف مضاد تماما ، فترد هذا للتعدد في العلاقات الواقعية بين الإنسان والإنسان ، وبين الإنسان والعالم الخارجي إلى نفس الشيء دائما ، إلى مفهوم الاغتراب . فيتطلب المفهوم - نتيجة لذلك - عددا كبيرا ومتزايدا من المعاني ، ويأخذ المفهوم - من ناحية - على أنه غير قابل للتحريف ، بينما يتحول من الناحية الأخرى - إلى مدخل أساسي لكل القسما ، وتبلغ هذه المصلحة دورها في الوجودية ، التي تسر الوجود الإنساني وكذلك كل موضوع للنشاط الإنساني في أنه اغتراب . ويستخدم هذا المفهوم - بعد أن فقد نوعيته الاجتماعية ، كأداة لتحليل تألم ماركس ، التي ترد إلى نظرية الاغتراب ، والاغتراب ، وحده . غير أن ماركس وانجز ، ومنذ كتابها العائلة المقدسة وجهها النقد إلى محاولة السحاب الهيغلي تحويل كل التبريرات والمظاهر المتعلقة بالإنسان - وذلك من طريق النقد - إلى كائنات وعينية مستقلة ، إلى الاغتراب الذاتي للجورح الإنساني . إلا أن كثيرا من منظري الاغتراب المعاصرين يعقون في نفس الخطأ - فعادة ما تنسب عملية اخفاء الطابع المطلق على الاغتراب إلى الماركسية .

إن الاتجاه الموضوعي لمثل هذا التفسير للماركسية يمثل في النهاية في محاولة اخفاء مضونها العيني المتنوع ، وفي تجاهل المفاهيم السوسيولوجية التي ابتدعها ماركس ، وتحويل الماركسية إلى نسق نظري ، مزيج ، بذلك التناقض الأساسي بين الماركسية والهيغلية . ومع تسليمهم بأن ماركس قد وجه نقدا لاجا لبناءات هيجل النظرية (منذ 1845 - 44) إلا أن ما يستنتج هو أن ماركس لم يخلق في الإبقاء على المستوى الرفيع الذي تحقق في تحليله النقدي لهيجل .

ولقد أصبح من قبيل الموضة السائدة في الأدب الفلسفي المعاصر ، ذلك الحديث عن الإنسان المغتراب الذي يوجد في عالم مقترب . إلا أن أحدا لا يذكر أبدا أن الاغتراب أمر يختلف عبر الطبقات الثمانية في المجتمع البرجوازي المعاصر . ويجدر بنا ، في هذا الصدد ، أن نعيد إلى الذهن عبارة ماركس وانجز في العائلة المقدسة : « تعاني الطبقة المالكة كما تعاني طبقة البروليتاريا نفس

« الأيديولوجية الألمانية » * حتى نرى يوشوع أن ماركس يستنكر « من ناحية » كل تفسير للواقع يتحول الى دفاع عنه ، ويطالب « من ناحية أخرى » بتفسير على الواقع ، يشتمل على الأساس النظري لتغييره . وبعد كتاب ماركس « رأس المال » نموذجاً خالداً لمثل هذا التفسير العلمي للواقع الاجتماعي .

ان المحاولة التي تلصق بالماركسية تلك الدعوة لهمم الفلسفة هي محاولة طائشة وسطحية ، والواقع ان تسلسلا معيناً للافتراضات يخلع مظهر الحقيقة على تلك المحاولة . ومع ذلك ، فالفلسفة - كما يتوقع - يعرفون جيداً انه لا وجود « في تاريخ الفلسفة » لمثل ذلك المفهوم ذي المعنى الواحد ، بل ان مفهوم الفلسفة ذاته لا يستثنى من هذه القاعدة . ولقد أكد فويرباخ « ان فلسفتي ليست بفلسفة على الإطلاق » ، لكن أحداً لا يستطيع أن يفهم - بناء على هذا - بالقول بأن فويرباخ ليس فيلسوفاً . ان ما اعتبره ماركس وانجزه ضرورياً ، هو هذه الفلسفة بالعلمي القديم للكلمة ، أي الفلسفة التي تتوقع في مقابل العلوم الوضعية من ناحية « وفي مقابل العلوم الاجتماعية السياسية من الناحية الأخرى » . فالفلسفة عند ماركس هي مصحلة متكاملة ، وهي السلاح الروحي للحركة التحررية الكبرى التي تؤدي الى القضاء على الاضطهاد واستغلال الانسان للانسان .

على انه من نافلة القول ان القضايا العلمية لا يمكن أن تلهم الا عن طريق شرط نظرية أساسية محددة . فلو افترضنا - على سبيل المثال - ان الفلسفة « من حيث المبدأ » لا يمكن أن تصبح علمية ، وأنها تفنك للموضوعة عندما تمارس الاستغلال والظلم الاجتماعي ، ولو افترضنا ان العملية التاريخية لا تصلح ، بوجه عام ، موضوعاً للبحث النظري - فمن الطبيعي في مثل هذه الحالة « ان يصبح فهم الماركسية أمراً مستحيلاً » . الا انه من الطبيعي أيضاً ان يثور السؤال التالي : ألا تعد مثل تلك الشروط النظرية الأساسية « في حد ذاتها » معادية للمعرفة والعلم ؟

لقد كتب لينين أن ماركس قد أجاب على الأسئلة التي أثارها أسلافه البرزدون . واليوم يتعين على الفلاسفة وعلماء الاجتماع غير الماركسيين أن يجيبوا على الاسئلة التي أثارها ماركس . الا أنهم عادة ما يجيبون على تلك الأسئلة برفض النظرية الماركسية ، ويقولون بأن هذه الأسئلة هي قضايا زائفة أو بتأكيد انها قد أجبت بالفعل باستقلال عن الماركسية « بل ورفضها عنها » . ومع ذلك ، فالأسئلة التي أثارها ماركس وانجزه ولينين ، وكذلك الأسئلة التي يتبناها عصرنا بالخراد ، هي أسئلة لا يمكن التهرب منها . وفي هذا ما يثبت « في تصوري » أن الماركسية هي نظرة العصر العلمية للعالم .

الاغتراب البشري الانساني ، الا ان الطبقة الاولى تجد في هذا الاغتراب ما يميز وجودها ، مثلاً تجد فيه خيرها ، وسلطانها الخاص : انها تجد فيه هذا المظهر الخارجي الذي يتبدى فيه الوجود الانساني . اما طريقة البروليتاريا فتشعر بذاتها مدممة في اغترابها الذاتي ، انها ترى فيه عجزها الخاص ، كما ترى فيه واقع وجود لا انساني . وليس من العسير أن نرى أن مثل تلك الصياغة لمشكلة الاغتراب تختلف بصورة أساسية عن تلك الجادلات الميمومية - والضلعة غالباً - حول اغتراب الوجود الانساني ، لتلك الصياغة تفرز مقدماً تسلسلاً محدداً من المفاهيم السوسيولوجية العلمية حيث لا يحتل مفهوم الاغتراب فيها - بأية حال - مكانة رئيسية .

من تلك الملتفات النظرية - يعني - في تصوري - أن نتائج تناقضات التقدم التكنولوجي العلمي ونتائجها الاجتماعية - والواقع اننا سوف نلجأ بالحكمة أو اننا انكرنا قابلية مفهوم الاغتراب للتطبيق على هذه الظواهر ، لكنه يبدو واضحاً أن ظاهرة الاغتراب لا ينبغي أن تلتجأ كما لو كانت مصدراً لتلك التطورات المستعومة ، تلك التطورات التي - لو شئنا الدقة - نتيجها . ان دراسة التشكالات الميمية تاريخياً والشروط الاجتماعية للتقدم التكنولوجي والعلمي في النظم الاقتصادية والاجتماعية المختلفة ، هي ما يصحح أمراً ضرورياً ؛ بدلاً من المسالبة (القائمة على أسس خاطئة) للتكنولوجيا بوصفها قوة شيطانية . فالقدوم التكنولوجي والعلمي - ويعني التأكيد على ذلك - لا ينتج مثل تلك التناقضات المتألمة لتطبيقات اجتماعية مختلفة .

ان هذه التعمية للاغتراب ، والتي تلى نظرياً نتيجة تجاهل جلوره التاريخي ، تسفر لا محالة عن ذلك الرأي الذي يمتنقه بعض الفلاسفة والذي مؤاده ان خطر الحرب الحاررية النووية هو نتيجة حتمية لتطور العلم والتكنولوجيا ، لكن العلم والتكنولوجيا ليسا هما السبب في مثل ذلك الخطر . ولا أمكننا القول بأن سبب التفرقة العنصرية ضد الزنوج في الولايات المتحدة هو اللون الأسود بشرتهم !

كان سقراط يقول ان ما فهمه من هيرقليطس كان والما ، الا ان ما أخفق في فهمه كان يبدو أكثر روعة . لكن بعض دارسى الماركسية المعاصرين ، على عكس سقراط ، يتصرفون بطريقة مخالفة تماماً : فهم يلويون الماركسية من أجل اخفاهاهم مع في فهمها . وهذا « على سبيل المثال ، هو اصل الرأي القائل بأن ماركس قد انكر أن الفلسفة قد قدمت أي تفسير للعالم وأنه رأى فيها مجرد أداة لتغييره ، أي أن ماركس كتب ببساطة عن بطل أية محاولة لتفسير العالم » . لكن يكفي أن نضاهي تلك القضية الشهيرة لماركس حول هذه المسألة (النظر ماركس) لفهمنا حول فويرباخ . القصصية (11) بالتفسيرات التي وودت في

قاموس المصطلحات الالهية

اعلام : امام عبد الفتاح امام

على الرغم من أن هيجل كان يرى أن الفلسفة ينبغي أن تكون واضحة للناس جميعاً - عكس شلنج - ويمارس الفكرة القديمة التي تقول أنها علم مفنون به على غير أهله - فإن مؤلفاته قد اُسِّمت بالجفاف الشديد ، والتنظيم المحكم الدقيق ، وبوفرة المصطلحات الغامضة المعقدة في كثير من الأحيان ، مما جعلها من أعقد مآلات الفكر البشري .

والطريف أنه كان يرجع جانباً - على الأقل - من هذا الغموض إلى الناس أنفسهم ، فهم من ناحية - يلتصقون اتصافاً شديداً بالأشياء المحسوسة ، مع أن الفلسفة هي الارتفاع من المحسوس إلى العقول . وهم - من ناحية أخرى - يريدون فهمها دون بذل أي جهد حقيقي متعللين بحجة واهية وهي أنهم يملكون عقولاً قادرة على فهمها ، مع أن لكل علم مفاتيحه الخاصة ، وهذه المفاتيح في حالة الفلسفة هي المصطلحات الفنية الخاصة التي تحتاج إلى دربة ودراية . يقول : «إن الناس يشكون من غموض الفلسفة دون أن يحاولوا بذل الجهد في فهم مصطلحاتها الخاصة ، مع أنهم يسلمون بأنهم لكي تتعلم صناعة الإحذية ، فلا بد لك أن تتدرب على هذه المهنة ، على الرغم من أنك تعلم في يديك القدرات الخاصة ، وفي فحميك المقاس الخاص . » !

على أن غموض الفلسفة الهيجلية بصفة عامة ومصطلحاتها بصفة خاصة يرجع إلى أسباب أخرى غير تلك ذكرها هيلسون ، منها - مثلاً - أن هيجل كانت تعوزه في الحقيقة حساسية الأسلوب فاسلوبيه - حتى في نقل الألمان أنفسهم على جانب كبير من الجفاف والتعقيد وهو يرجع كما يقول بعض الباحثين إلى تأثره الشديد باللغة اللاتينية ومافيها من جمل مطولة ، ومنها ميله الشديد الواضح إلى الاشتقاقات اللغوية والتلاب بالانطاف ، وهي اشتقاقات كان يعتمد عليها في كثير من الأحيان لشرح فكرته وتبريرها ، ومنها أنه بدل في المصطلحات القديمة وأعاد تشكيلها من جديد وأعطاها معان خاصة دون أن يهتم كثيراً بشرح هذه المصطلحات ، ومنها أخيراً الشديدي إلى أن تكون له مصطلحات خاصة به فلجأ إلى نحت مصطلحات جديدة . . الخ . ويخلص «ج . روبس» هذه الأسباب - في المقال القيم الذي كتبه عن المصطلحات الهيجلية - فيقول : «يحتل هيجل مكاناً مرموقاً بين الفلاسفة الذين أدخلوا على عالمهم أن يشتقوا لأنفسهم مصطلحات مستقلة خاصة بهم . ولقد اختار هيجل مصطلحاته في الأعم الأغلب بدقة بالغة حتى تتلائم مع أفكاره الأساسية ، وهي مصطلحات جديدة في أغلبها ، وحتى إذا ما وجدنا بينها مصطلحات شائعة فلا بد أن نعرف أنه بدل في معناها حتى تأخذ طابع المذهب ، فالمصطلحات الشائعة في الاستخدامات اليومية المألوفة قد أصبح لها معنى خاصاً في هذه الفلسفة . » «فان قاموس بولدنون - ص ٥٤» .

الاشتقاقات اللغوية . . والاستخدامات المألوفة

كثيراً ما يشير هيجل إلى الاشتقاقات اللغوية تأييداً للفكرة التي يسوقها ، فهو مثلاً حين يتحدث عن العلاقة بين الـ *Wesen* والوجود *Sein* يشير إلى اسم المفعول من هذا الفعل الآخر وهو *Gewesen* مدلاً بذلك على أن الوجود في الـ *Wesen* هو الوجود في حكم الزمان الماضي أي ما قد كان . «فان الموسوعة فترة ١١٢» . كما يشير إلى الاستخدامات الشائعة لكلمة الـ *Wesen* في الحياة اليومية المألوفة ويلاحظ أنها تعني عملية تجميع أو تركيب فهي تستخدم في الحديث عن أشياء لا تؤخذ فرادى أي في مباشرتها (كما أن الـ *Wesen* لتصل إليها مباشرة وإنما من خلال الوجود) وإنما تؤخذ على أنها معقدة أو مركبة وذلك مثل كلمة *Zeitungswesen* ومعناها الصحافة ، وكلمة *Postwesen* ومعناها البريد . . الخ . ثم يضيف «وهذا الاستخدام

الشائع للكلمة في الحياة المألوفة لا يختلف كثيرا عن المعنى الذي نقصده ..» ! (موسوعة فترة ١١٢ -
وقارن كتابنا المنهج الجدلي عند هيجل حاشية ص ٢٠٥ .

كما يشير هيجل كذلك الى الارتباط اللغوي بين كلمة الشيء Ding وكلمة الفكر Denken
(ونفس هذا الارتباط موجود ايضا في اللغة الإنجليزية من كلمتي think كما يشير الى كلمة الحكم
الإلانية urteil ، وهي كلمة مكونة من مقطعين ur بمعنى الاصل أو الاصل و Teil بمعنى قسم أو
جزء. ومنه الفعل يتقسم أو يفصل - وبذلك يكون معنى الحكم - في رأيه - هو الانقسام الاصيل للفكرة
و «..» هو الانقسام الذي يظهر واضحا في الحكم ، والذي يعبر عنه صراحة الحكم نفسه» على حد
تعبيره .

فروق دليقة بين المصطلحات ..

هناك مصدر آخر لمفوض المصطلحات الهيجلية هو آراء تجد مصطلحات كثيرة متشابهة استخدمت
لتؤدى بعضى الفروق الدليقة بين الأفكار فهو مثلا يعبر تحت فكرة الوجود ليستخلص منها معان
كثيرة ، ثم يضع لكل منها مصطلحا خاصا ، خذ مثلا المصطلحات الآتية ، وهي كلها تعمل على الوجود
بمعنى أو بأخر : Existenz --- sein --- Andersein --- ansichsein --- Dasein
--- Dasein überhaupt --- Dasein als solches --- wirklichkeit...

تسعة مصطلحات يمكن - على الاقل - أن نذكرها تحت فكرة الوجود ، (وهي تترجم على
النحو التالي : الوجود - الوجود للأخر - الوجود في ذاته - الوجود لذاته - الوجود المتعين -
الوجود المتعين بما هو كذلك - الوجود المتعين بصفة عامة - الوجود المفلى - الوجود بالفعل ..» !

كما انك لستطيع ان تقول ان هناك مصطلحات خاصة بالوجود ، ومصطلحات اخرى خاصة
بالعرفة ، فعلى الرغم من أن بعض المصطلحات ينقلب عليها التعبير عن الوجود (أو الواقع ، أو الموضوع)
أكثر من التعبير عن المعرفة (أو الذات) مثل «الوجود» والوجود المتعين ، والشيء ، والقوة ومظاهر
تفلقها ، والخواص ، والشيئية .. الخ - ومصطلحات اخرى تعبر صراحة عن عملية المعرفة مثل :
الحكم ، القياس .. الخ . فان علينا أن نلاحظ أن جميع المصطلحات عنده - كما يقول دويس -
تستخدم هنا وهناك طوال المنهج بالمعنيين مع الذات والموضوع . مثلا كلمة الفكر تجد انها توحي
للنق القاريء في الحال بعمليات التفكير الذاتية ، مع أن هيجل يؤكد مرارا معناه الموضوعي . وعلى
هذا النحو نجد أنه يتحدث من الحكم والقياس على أنهما عمليات موضوعية توجد في الطبيعة والتاريخ.
وكثيرا ما يستخدم كلمة الحكم ليطبقها على عمليات التمييز والانقسام بصفة عامة ، وكذلك كثيرا
ما يستخدم كلمة الحكم ليطبقها على عمليات إعادة التكوين أو التوفيق بين الجوانب المنقسمة . وهذا
الاستخدام لمصطلحات هيجل في الوقت الذي له ما يبرره في ذهن المؤلف - نراه يمثل إحدى المعقبات
الرئيسية أمام القاريء الذي يطالع هيجل لأول مرة .

مصطلحات خاصة ..

على الرغم من صعوبة المصطلحات الهيجلية بصفة عامة ، فان هناك عددا من المصطلحات الخاصة
تميز بهذه الصعوبة حتى اختلفت ترجمته في كل لغة باختلاف المترجمين . فكلمة Geist الإلانية تترجم
بالأرواح أحيانا ، وبالعقل أحيانا أخرى وهي تشمل المعنيين معا لكثرة ، ان تستطيع ترجمتها ترجمة واحدة
طوال مؤلفات هيجل كلها . لكنك ستجدها في سياق يصعب فهمها اذا مترجمت بالعقل ولي سياق آخر
تجد أنه لابد أن تترجم على هذا النحو !

ومعنى ذلك أن المصطلح الهيجلي لابد أن يفهم من خلال النص نفسه . وليست هذه الصعوبة
قاصرة على اللغة العربية لكثك تعادلفها في الترجمتين الإنجليزية والفرنسية ، فخذ مثلا كلمة

Begriff تجد أن هناك من يترجمها بالفكرة ، وآخرون يترجمونها بالتصور وفريق ثالث يترجمها بالفكرة والتصور معا حسب سياق النص ، ولهذا يفضل المترجمون عادة وضع المصطلح الاتالي بجوار الترجمة .

واللمجة التي أثرت حول عبارة هيجل المشهورة : «كل موجود بالفعل على .. الخ» انمسا ترجع في النهاية الى أحد المصطلحات الهيجلية وهو .. wirklichkeit الذي يترجم أحيانا بالواقعي وأحيانا أخرى بالموجود بالفعل - وهو بصفة عامة يعارض ما هو بالقوة - وبالتالي فإن الموجود بالفعل عند هيجل ليس هو الموجود وكفى لكنه الموجود الذي يحقق طبيعته العقلية تحقيقا كاملا : فالشاعر الرقيق ، والجسم المريض ، والنوثة الفاسدة .. الخ هي كلها موجودات لكنها ليست wirklich بالمعنى الهيجلي لأنها لم تحقق فكرتها العقلية . وبهذا المعنى يزول اليبس الذي يرتبط عادة بعبارة هيجل .

مصادر المصطلحات الهيجلية ..

أما عن مصادر المصطلح الهيجلي فيمكن أن نقول أنها ترتد - بصفة عامة - الى مايلي :

١ - نسبة كبيرة من هذه المصطلحات أرسطية أو مدرسية الاصل ، رغم أنه تأثر بالاستخدام الكلاسي لها .

٢ - جانب من هذه المصطلحات يرجع الى كانت نفسه .

٣ - قسم مستقل تماما وهو يعتمد على الاشتقاقات من اللغة الألمانية .

ويسيف «كاوفمان» في كتابه من هيجل (ص ٥١ - ٥٢) مصدرا آخر هو الشاعر الألماني شلر (فقد امتد أثر شلر الى مصطلحات هيجل نفسها ، إذ أننا نجد محاولات قام بها شلر لاستخدام مصطلحات ألمانية مثل «الوجود خارج ذاته» والدخول الى الذات أو الذهاب الى الذات) .. الخ ولقد كانت تلك محاولات أولى سبقت وضع هيجل لمصطلحاته الفلسفية مثل «الذاته» و «لذاته» - كما أن شلر قد ذكر أيضا المصطلح الاتالي المعروف aufheben (يرفع) والكلمة شائعة بالطبع وهي تعني يثني ويحتفظ وهيجل يستخدمها بالمعنى مصمما .. بل ن. «كاوفمان» يرى (أن هيجل كان يفتري في قرائه العلم ببعض هذه المصطلحات مقدما ، ربما من قراءة شلر وكانت ، حتى وإن لم يدرسونه فشتة أو شلنج ومن هنا فإنه لم يرهق نفسه كثيرا في تحديد معناها حين قدمها لأول مرة .

أود أخيرا أن أحذر القاريء من خطاين شائعين : أولهما هو محاولة قراءة هيجل من طريق المصطلحات الفلسفية التقليدية ، والقارئ في هذه الحالة سوف يجد الطريق ملحق تماما ولن يصل الى نتيجة تذكر ، فهيجل كما ذكرنا يثني في معاني المصطلحات الفلسفية الشائعة ويعلى أن نذكر مثلا واحدا على ذلك : فكلية «التجريد» عند هيجل لا تعني - كما هو الحال عادة - الفكر الذي يعد عن المعطيات الحسية ، لكنها تعني الفكرة وقد عزلت من سياقها ، فالفصل والتحليل هو في رايه عملية تجريد ، وبهذا المعنى يكون العالم (الذي يحل الاشياء ويفصلها) كذلك رجل الشارع من انصار الفكر المجرد !

أما الخطأ الثاني فهو محاولة فهم فلسفة هيجل من طريق المصطلحات الهيجلية معزولة عن النص الأصلي . فهناك سوف يجد القارئ نفسه وقد يعد تماما عن المضمون الهيجلي النص لهذه «المصطلحات» ففي مؤلفات الشباب - مثلا - تعني هذه المصطلحات أفكارا أخرى غير ما تعنيه في المذهب النهائي بل قد تعارضها عاما ! المطلق في المنطق وإن كان هو نفسه في فلسفة الدين إلا أنه يتخلف مضمونا جديدا أكثر عينية وبالتالي أكثر حقيقة .. وهكذا في بقية المذهب .

بني أن أقول أنني لا أستطيع أن أزم أن ترجمتي للمصطلحات الهيجلية ترجمة نهائية ، لكنها محاولة متواضعة لتقديم هذه الحجارة - كما وصفها هيجل - الى اللغة العربية أرجو أن تسهم في الوصول الى ترجمات مستقرة لأفكار هذا الفيلسوف العظيم .



المصطلح الألماني	الترجمة الانجليزية	الترجمة العربية والشرح
Absicht	intention	نية = قصد = ويشمل جميع النتائج التي ترتبط ارتباطاً ضرورياً بفعل من الأفعال (وهو يؤلف القسم الثاني من الأخلاق الذاتية في فلسفة الحق) .
Absolute	Absolute	المطلق = وهو يرادف الروح والعقل الخالص - وهو يفنى نفسه في تاريخ العالم - والمقولات التي تمثل المذاهب الفلسفية ليست إلا تعريفات ذاتية للمطلق (التعريف الأول : المطلق هو الوجود وهو يمثل مذهب الايليين ، وهو أيضا مجموع الخبرة البشرية .
Absolute Methode	Absolute Method	المنهج المطلق = وهو المنهج الفلسفي وهو أيضا المنهج الجدلي - وهو مطلق لأنه يخلو من الفروض من بدايته حتى نهايته . وهو مركب المنهج التحليلي (الاستقرائي) والمنهج التاليفي (الاستنباطي) وهما منهجان نسبيان ولهذا لا يصلحان لدراسة الفلسفة .
Abstrakte Einseitige Unendlichkeit	Spurious Infinite	اللامتناهي الفاسد أو الزائف = وهو يعتمد على السير في خط مستقيم ، ولهذا يسمى باللامتناهي ذي الاتجاه الواحد ويتكون عن طريق رفع الحد باستمرار . وأوضح مثل له هو المكان فأى نقطة فيه تعتبر حداً . لكن بمجرد انتقالنا إلى ما وراء الحد نجد أن النقطة الأبعد حداً جديداً وهكذا إلى ما لا نهاية . أما اللامتناهي الحقيقي فهو مركب المتناهي واللامتناهي .
Aesthetik	Aesthetics	علم الجمال أو فلسفة الفن = القسم الأول من الروح المطلق .
Allgemeine	Universal	الكلي = أحد العوامل الثلاثة التي تتكون منها الفكرة الشاملة بما هي كذلك والعاملان الآخران هما الجزئي والفردى ، وهى ثلاث عوامل أو لحظات في فكرة واحدة .

المصطلح الألماني	الترجمة الانجليزية	الترجمة العربية والشرح
Analytisch Methode	Analytical Method	المنهج التحليلي - وهو المنهج الاستقرائي الذي تأخذ به العلوم التجريبية وهو يتضمن تقبضتين الأولى : أنه لا يهتم بالارتباط الضروري بين القانون وجزيئاته والثانية أنه يبدأ من فروض ومعطيات دون أن يفسرها .
Anderssein	Otherness Being for other	الأخرية - الوجود للآخر - الشيء في جوانبه السلبية أو الوجود الذي له علاقة بأشياء أخرى أو ينفي أشياء أخرى وهو مقولة فرعية يقابلها الوجود في ذاته . (وقد لعبت هاتان المقولتان دوراً بارزاً في فلسفة سارتر فيما بعد)
An sich	In itself	في ذاته أو بذاته ، ضمناً - وكل شيء يكون في « ذاته » في بداية تطوره ثم يظهر إلى العلن الصريح - وهذا المصطلح قريب من فكرة ما هو بالقوة عند أرسطو .
Anschauung	Intuition	الحدس أو العيان المباشر - طريقة يأخذ بها الصوفيون وأشياء المثاليين في المعرفة - وهو يطلق كذلك على اليقين الحسي بوصفه حدساً مباشراً لموضوعات المعرفة الحسية .
Ansichsein	Being in itself	الوجود في ذاته ، أو الوجود بالذات (مقولة فرعية تقابل الوجود للآخر)
Aufheben	Transcend, Cancel	يرفع - يتجاوز - مصطلح من أهم المصطلحات الهيكلية وأكثرها شيوعاً ويرى هيجل أنه من أكثر المصطلحات أهمية في الفلسفة . وهو يعني (١) - يلغي أو ينفي (به) - يحفظ ويبقى وهو يستخدمه بالمتنيين معاً . فالحد الأول في كل ثلاث يلغيه النقيض (كما هي الحال مثلاً حين تلغي مقولة العدم مقولة الوجود) لكن الحد الثالث يحتفظ بالآخرين معاً : فالضرورة هي اتحاد الوجود والعدم .
Auffassen	Apprehension	ادراك مباشر خاص باليقين الحسي ، وهو أدنى مرتبة من مراتب الإدراك حيث يخلو من كل تصور .
Begehren	Desire	رغبة - شهوة - (القسم الأول من الوعي الذاتي في ظاهريات الروح) أو صورة من صور الوعي الذاتي حين يحاول إلغاء الوجود المستقل للموضوع بحيث يصبح جزءاً من الذات . فالرغبة في الطعام والتهامة تعني إلغاء وجوده المستقل في العالم وجعله جزءاً من الذات ، ويرى هيجل أن كل ألوان الرغبة أو الشهوة لها مثل هذه الطبيعة الداخلية .
Begriff	Notion, Concept	الفكرة الشاملة (وترجم أحياناً بالفكرة فقط ، وأحياناً بالتصور) وهيكل يستخدمها في مؤلفات الشباب ليعني بها الفكر المجرد ، أما في مذهبه النهائي فالفكرة الشاملة هي الفكرة العينية (أي

المصطلح الالمانى	الترجمة الانجليزية	الترجمة العربية والشرح
Besitzergreifung	Act of Seizure	التي تشمل في جوفها مقولات أخرى ، ومن هنا كانت مقولة الصيرورة هي اول فكرة شاملة - والفكرة الشاملة للشئ بصفة عامة هي طبيعته العقلية الحقيقية . وضع اليد - فعل الحيازة - اللحظة الأولى من لحظات الملكية الثلاث (الحيازة - والاستخدام - والاغتراب) وهي التي تمكنني من أن أقول ان هذا الشئ ملكي وليس ملك الآخرين لأنني قد وضعت يدي عليه .
Bestimmung	Determination	التعين (وكلمة تعين سلب كما قال اسبينوزا) وهو يرادف الكيف ويتحدد مع وجود الشئ في حوبة واحدة وهو تحديد صفات ايجابية للشئ وحذف صفات أخرى .
Besonder	Particular	الجزئي (مقولة) العامل الثاني من العوامل الثلاثة التي تتكون منها الفكرة الشاملة .
Bewusstsein	Consciousness	الوعي - يدرسه علم الظاهريات وهو القسم الثاني من الروح الذاتي (الانثروبولوجيا - والظاهريات - علم النفس) - وينقسم الوعي لثلاثة مراحل هي (١) الوعي المباشر (ويشمل الاحساس والادراك الحسى والفهم) (٢) - الوعي الذاتي (ويشمل الشهوة أو الرغبة والوعي الذاتي المعرفي والوعي الذاتي الكلي) (٣) - العقل . العلاقة الذاتية أو الانتمساق إلى الذات - وهي دائما « علاقة سلبية » .
Beziehung auf sich Bürger	Self-relation Burgher	مواطن في مدينة (ق) مقابل المواطن في الدولة - ينصب اهتمامه على المنافع والمصالح الاقتصادية كما يعبر عنها المجتمع المدني ، في حين أن المواطن في الدولة يهتم بالحياة السياسية كما تعبر عنها الدولة .
Bürgerliche Gesellschaft	Civil Society	المجتمع المدني - المرحلة الثانية من مراحل الاخلاق الاجتماعية الثلاث (الأسرة - المجتمع المدني - الدولة) - فهو الجانب التجريدي من الدولة ، الذي ينظر فيه الى المجتمع على أنه مجموعة من الاشخاص المستقلين الذين يبحثون عن غاياتهم الخاصة بأن يتخذ كل منهم من غيره وسيلة له . وجميع النظريات التي ترى أن الدولة تقوم على المصلحة الشخصية والحركة الاقتصادية .. الخ تعبر عن وجهة نظر المجتمع المدني .
Chemismus	Chemism	الكيميائية (مقولة) وجهة النظر التي تعبر عن الطبقة الداخلية للموضوعات وميل كل منها الى الأخرى في مقابل الآلية .
Citoyen	Citizen	مواطن في الدولة (في مقابل المواطن في المدينة أو المجتمع المدني) .
Dasein	Determinate Being	الوجود الثمين - الوجود هنا أو هناك

المصطلح الألماني	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية والشرح
Denken	Thinking	هنا أو هناك وهو يتضمن السلب فهو وجود كذا وليس وجود شيء آخر . التفكير - وقد يكون مجردا كتفكير الفهم أو عينا كتفكير العقل - وهو يرتبط باللغة فهي مستودع التفكير . وهو يشير الى الارتباط اللغوي بين الشيء والفكر فجوهر الأشياء هو الفكر . تحددات الفكر أو المقولات - والمقولات عند هيكل كليات عقلية خالصة تحمل على جميع الموجودات ، وهي موضوعية كما أنها تعبر عن ماهية للأشياء ، فهي على حد تعبير هيكل وقلب الأشياء ومركزها .
Denkbestimmungen	Determinations of thought	الجدل - للجدل معنيان عند هيكل . معنى ضيق وهو يرادف السلب أو الحد الثاني في كل مثلث ومعنى واسع وهو يطلق على سلسلة المثلثات التي يتألف منها العقل الخالص .
Dialektik	Dialectic	يوم القسب الأبدى - يوم الديثونة - انتصار الدولة في الحرب هو اذانة للمبدأ الذي تمثله الدولة للنهضة . انه اذانة من الله ، والتاريخ على هذا النحو هو سلسلة من الاذانات موجهة ضد كل ما هو متناه ، وحيد الجانب ناقص ولن يفك من حكمه شيء على ظهر الارض .
Dies irae	Day of judgement	هذا - والمقصود بها في ظاهريات الروح الاشارة الى الشيء في حالتي وجوده في الزمان والمكان أعني « هنا » و « الآن » - وهي أبسط مرحلة من الادراك وأكثرها عمومية وتجريدا .
Diese	This	الشيء (مقولة) - وهو يتألف من عاملين هما : الانعكاس في الذات والانعكاس في الآخر أعني كما هو في ذاته ، ومن حيث علاقته بالأشياء الأخرى .
Ding	Thing	الشيء في ذاته - ومصدره التركيز على جانب واحد من جوانب تكوين الشيء أعني عامل الانعكاس في الذات ومن هذا التركيز ظهرت هذه الفكرة الأساسية في فلسفة كانت .
Ding an sich	Thing in itself	التشبيئية - الكل الخالص أو الوسط الذي يجمع خواص الشيء ويحفظها ويطرده في نفس الوقت الخواص الأخرى .
Dingheit	Thingness	الخيال أو التخيل - أو تكوين التصويرات الجزئية التي تصبح دلالات ورموزا وهي في طورها الكامل تصبح لغة . وهي اللحظة الثانية التي يتكون منها التمثيل (مرحلة في علم النفس هيكل) الذي ينقسم الى أ - الاسترجاع ب - التخيل ج - الذاكرة .
Einbildungskraft	Imagination	

المصطلح الالمانى	الترجمة الانجليزية	الترجمة العربية والشرح
Einheit Einzeln	Unity Individual	وحدة - اتحاد الفردى (مقولة) المعامل الثالث من عوامل الفكرة الشاملة (الفردى - الجزئى - الكل) وكل موجود يتألف من هذه العوامل الثلاثة : فهو فرد لكنه جزء من كل * (وهى من المقولات الهامة فى الماركسية)
Endliche	The Finite	المتناهى - والمتناهى يلقى نفسه باستمرار * ولا يأتى ذلك من الخارج بل ان طبيعته نفسها هى التى تتسبب فى الغائه * كما يقول هيجل فى الموسوعة فقرة ٨١ اضافة *
Entfremdung Entäusserung	Alienation Externalization	الاغتراب - الاستلاب - التخارج - الانسلاخ (وهو مصطلح يصعب ترجمته ؟ وهو يعنى به تحول الشيء الى شيء آخر غير نفسه - وفى فلسفة الحق يعنى نقل الملكية الى الغير ، وهو اللحظة الثالثة من لحظات الملكية الثلاث (فعل الميلازة - استخدام الشيء - الاغتراب أو نقل الملكية الى الغير) *
Erfahrung Erinnerung	Experience Recollection	التجربة - الخبرة الاسترجاع - اللحظة الاولى فى التمثل - وهو يعنى الاستعادة الذهنية لصورة شيء ما *
Erkennen	Cognition	معرفة (مقولة) - وهى تكون فى بدايتها معرفة متناهية فحسب أو هى معرفة الفهم وهى هنا تقابل الادارة تجميعها الفكرة المطلقة ، فهى وحدة الجانب النظرى والجانب العملى *
Erscheinung	Appearance	المظاهر - وهو مرتبط بالماهية فما يظهر هو الماهية *
Erschaffen Existenz	Creation Existence	خلق العالم * الوجود الفعلى - وهو الوجود المفهوم الاساس اعنى الوجود الذى يمثل عالما من الاعتماد المتبادل بين الاشياء ، وهى مقولة اغنى من الوجود الحالى الفارغ لأنها تتضمن فكرة العلاقات *
Familie	Family	الأسرة - المرحلة الاولى فى الاخلاق الاجتماعية (الأسرة - المجتمع المدنى - الدولة)
Form und Inhalt	Form and Content.	الشكل والمضمون - الشكل هو الجانب الظاهرى من الشيء والمضمون هو الجانب الداخلى منه لكنهما يتحدان فى هوية واحدة * (مقولة عامة فى الماركسية) *
Für sich	For itself	ما هو لذاته - مصطلح شائع عند هيجل وهو يرادف العلى أو الصريح أو ما هو بالفعل عند أرسطو *
Gedächtniss Gefühl	Memory Feeling	الذاكرة - (اللحظة الثالثة من التمثل) الوجدان أو الشعور - اللحظة الاولى من لحظات

المصطلح الالمانى	الترجمة الانجليزية	الترجمة العربية والشرح
Geist	Spirit-Mind	الارادة الثلاث (الوجدان - الدوافع - السعادة) الروح - العقل - والكلمة فى الالمانية تتضمن المعنيين : (وماذهب هيجل كله يدرس الروح كما فى ذاتها (المنطق) ثم فى خروجهيا الى الآخر (فلسفة الطبيعة) ثم فى عودتها الى ذاتها (فلسفة الروح) .
Geschichte	History	التاريخ - والتاريخ عند هيجل لا تحكمه الصدفة او القدر بل العقل .
Gewissen	Conscience	ضمير - وهو قانون الاخلاق الذاتية او الفردية وهى لهذا تسمى اخلاق الضمير .
Gewissheit	Certitude	اليقين - (فى مقابل الحقيقة) . كما هى الحال فى اليقين الحسى .
Gleichheit und ungleichheit Grenze	Likeness and unlikeness Limit	المشابهة والمخالفة - وهما اساس عملية المقارنة بين الاشياء التى تعتمد عليها العلوم التجريبية اعتمادا كبيرا .
Grund Gute und Schlechte	The Ground Good and Evil	حد - هناك لوان من الحد : الحد الكمى كان تقول هذه القطعة من الارض مساحتها ثلاثة أفدنة، والحد الكيفى كان تقول انها ارض زراعية وليست غابة ولا صحراء ، وهذا النوع الاخير يتحد مع وجود الشيء فى هوية واحدة ، ويستحيل معرفة الشيء ما لم يكن له حد ، فالنور المطلق وكما يقول هيجل ظلام مطلق (موسوعة فقرة ٣٦٦) .
Herrschaft und Knechtschaft	Lordship and Bondage	الاساس (مقولة) - وهى مركب الهوية والاختلاف الخير والشر - القسم الاخير من الاخلاق الذاتية او الفردية او اخلاق الضمير (فى فلسفة الحق) .
Idealismus	Idealism	السيادة والعبودية - حين يحاول الوعى الذاتى تخظيم استقلال الموضوع (وهو ذات اخرى) وجعله معتمدا عليه اعتمادا تاما يظهر نظام الرق او العبودية حيث نجد أن السيد هو وحده صاحب الوجود المستقل بينما يهبط العبد الى مستوى « الشيء » .
Idee	Idea	الثالية - وكل فلسفة عند هيجل مثالية بالضرورة .
Identität	Identity	الفكرة - الفكرة الشاملة مع مضمونها او مدركة بطريقة عينية هى الفكرة .
Indifferenz	Indifference	الهوية - والهوية عند هيجل لا تنفصل عن الاختلاف اما الهوية الصورية المجردة كما توجد فى المطلق الصورى فهى هوية الفهم .
Innere und Aeußere	internal and external	الحيادية - علم التائر - السوية . الجوانى والبرانى - او الخارجى والداخلى وهما متحدان بمعنى أن ما هو داخل لا بد أن يظهر

المصطلح الألماني	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية والشرح
Kategorie Konkret	Category Concrete	في الخارج ، والانسان في خارجه هو نفسه في أفعاله هو هو الانسان في باطنه . مقولة - (انظر تحديدات الفكر ؟) يعني - ضد الجرد ، والمعنى عند هيغل هو الشامل لعناصر الموضوع .
Krieg	War	الحرب - السلام الدائم في نظر هيغل ليس الا حلما ولهذا فان الخلافات بين الدول يمكن ان تحل عن طريق الحرب . والحرب الضرورية هي الحرب من اجل الاخطار ، الحرب في خدمة العقل اعني انها معركة من اجل المبدأ والدولة المنتصرة تبرهن على اداة المبدأ الذي تمثله الدولة المنتهزمة حياة (مقولة) - وهي تتألف من عنصرين هما النفس (مبدأ الوحدة) والجسم (مبدأ التعدد) المنطق - القسم الاول من مذهب هيغل ، وهو يدرس العقل الخالص أو ملكوت الفكر الخالص ، وهو ومضمون المنطق يعرض لنا الله في ماهيته الازلية قبل أن يخلق الطبيعة والروح المتناهي - والمنطق عند هيغل هو نفسه الميتافيزيقا (موسسوعة فقرة ٢٤) .
Mann und Weib	Man and Woman	الرجل والمرأة - أو الزوج والزوجة وهما عن طريق الزواج يلغيان شخصيتهما المستقلة ويتحولان إلى شخص واحد في الاسرة ولهذا يجب تقييد الطلاق بقدر المستطاع .
Mass	Measure	القياس - (مقولة) - وهو اتحاد الكم والكيف في هوية واحدة ، وهو يعني أيضا التناسب بينهما ، فكل شيء له قدر معين من الكم يقابله قدر معين من الكيف ومنها مما يتكون الموجود . (وهذه المقولة من المقولات الهامة في الفلسفة الماركسية ؟)
Metaphysics	Mechanism	الآلية - وجهة النظر التي تنظر إلى الأشياء على أنها لا تؤثر بعضها في بعض ولا يتأثر بعضها ببعض ، وإنما يتجمع بعضها جانب بعض بطريقة خارجة فحسب (في مقابل الكيميائية - أنظر هذه المقولة فيما سبق ؟)
Metaphysik	Mechanismus	الميتافيزيقا - يحرص هيغل على إبراز أهمية الميتافيزيقا ويرى أن الشعب الذي فقد ميتافيزيقاه هو أشبه ما يكون بالمعبد الذي فقد قدس أقداسه رغم كل ما فيه من زينات .
Möglichkeit	Possibility	الامكان - (مقولة) ترتبط بالواقع ، فلامكان هو شيء لم يتحقق بعد ، والواقع هو إمكان قد تحقق .
Monarch	Monarch	الملك أو الحاكم - لا بد أن يكون على رأس الدولة فرد واحد ينسق جميع وظائف الدولة وتلتقي

المصطلح الالماني	الترجمة الانجليزية	الترجمة العربية والشرح
Monarchie	Monarchy	عنده جميع ألوان النشاط ، ويضع النقط فوق الحروف كما يقول هيجل .
Moralität	Morality	الملكية - والنظام الملكي هو أفضل النظم السياسية عند هيجل وبصفة خاصة الملكية الدستورية . الأخلاق الفردية أو الذاتية أو أخلاق الضمير القسم الثاني من الروح الموضوعي (أو فلسفة الحق) الذي ينقسم الى ثلاثة أقسام هي (١) - الحق المجرد أو الصوري (٢) - الأخلاق الفردية أو الذاتية (٣) - الأخلاق الاجتماعية .
Natur	Nature	الطبيعة - القسم الثاني من مذهب هيجل ، والروح في الطبيعة تضيق نفسها في تخارج ، وتسلخ نفسها من وجودها المناسب ، كما يقول في الموسوعة فقرة ١٨
Neigung	Inclination	ميل
Negativität	Negation	السلب - يقول عنه بولنديون في قاموسه « انه مصطلح من اصعب المصطلحات التي استخدمها هيجل ، فهو يوحى - في كلمة واحدة - بالمذهب كله » (المجلد الأول ص ٢٥٨) وذلك لانه الخاصية التي يتميز بها التطور كله - تطور الفكر وتطور الاشياء في آن معا . وهو يرادف التوسط ، وهو حزمة الوصل بين الحد الاول ، والثالث في كل مثلث . والسلب يرتبط بالايجاب ، فكل سلب تعين .
Nichts	Nothing	العدم (مقولة) الحد الثاني في أول مثلث يبدأ به المنطق (الوجود - العدم - الصيرورة) ولا تظهر حقيقة العدم الا في اتجاه مع الوجود وهذه الوحدة هي الصيرورة .
Notwendig Person	Necessary Person	ضروري شخص - أول فكرة في فلسفة الحق ، وهو الفرد الذي لا يعي العالم الخارجي فحسب لكنه يعي ذاته ايضاً ومن هنا كانت له حقوق على جميع الاشياء الاخرى .
Persönlichkeit	Personality	الشخصية - الشخصية كما يقول هيجل هي أساس الحق المجرد وقاعدته هي : كن شخصاً واحترام الآخرين بوصفهم أشخاصاً « (فلسفة الحق فقرة ٣٦) .
Pflanze	Plant	النباتات - القسم الثاني من الكائنات العضوية في فلسفة الطبيعة .
Pflicht	Duty	الواجب - والواجب هو جوهر الضمير الأخلاقي (انظر فيما سبق الضمير - الأخلاق الفردية) .
Postulat	Postulate	مساعدة - مصادر
Qualität	Quality	الكيف - يتحد الكيف مع وجود الشيء في هوية

المصطلح الألماني	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية والشرح
Quantität	Quantity	واحدة بحيث إذا تغير تغير وجوده معه . الكم - خاصية خارجية للوجود ، بمعنى أن تغير الكم - في حدود معينة - لا يفقد الشيء وجوده أما إذا زاد التغير الكمي فإنه يؤدي إلى تغير في الكيف أعني في وجود الشيء (قارن القانون الأول في الجدول الماركسي) .
Recht	Right Law	حق - قانون - عدالة . وهيكل يدرس تحت هذا الاسم : حقوق الفرد وواجباته والعرف والعادات والأسرة والزواج ، والإخلاق والمجتمع والدولة . قانوني - شرعي
Rechtlich Rechtsphilosophie	Rightful Philosophy of Right	فلسفة الحق - القسم الثاني من فلسفة الروح ويسمى أيضا بالروح الموضوعي ، وهو يقع وسطاً بين الروح الذاتي (علم الإنسان - الظاهريات - علم النفس ، وبين الروح المطلق (الفن - الدين - الفلسفة) .
Reflexion	Reflection	الانعكاس والتفكير - وهيكل يربط دائماً بين التفكير والانعكاس على اعتبار أن التفكير هو معرفة الشيء لا في مباشرته بل على أنه متوسط .
Relativität	Relativity	النسبية - وهي الفكرة السائدة في القسم الثاني من المنطق .
Religion	Religion	الدين - القسم الثاني من الروح المطلق - والدين بصفة عامة هو تجل للباطن ، لكن إذا كان الفن هو تجل المطلق في موضوع حسي ، فالدين هو تجل له في تصوير مجازي ، أما الفلسفة فهي المطلق بوصفه فكراً خالصاً .
Schluss	Syllogism	القياس - (القياسي الكيفي - قياس الانعكاس - قياس الضرورة)
Seele	Soul	النفس - وهي عنصر الوحدة أو الاتحاد ، في مقابل الجسم الذي هو عنصر التعدد ومنهما معا تتألف مقولة الحياة .
Sein	Being	الوجود - وهي تطلق بثلاثة مصاد (الدائرة الأولى من المنطق (٢) - القسم الأول من هذه الدائرة (٣) - أول مقولة في هذا القسم . والوجود هو المقولة الأولى التي يبدأ بها المنطق وهو يمثل المباشرة والاستقلال الظاهري .
Selbstbewusstsein	Self-consciousness	الوعي الذاتي - الوعي بالذات (انظر الوعي فيما سبق)
Selbstbestimmung	Self-determination	التحديد الذاتي - أو التعبير الذاتي وتلك هي الحرية الحقيقية عند هيجل : بالشيء . يحدد نفسه بنفسه ولا يحدده شيء آخر . ومن هنا كلن تقدم الوعي وتحديد نفسه هو تقدم للحرية .
Sittlichkeit	Ethical life	الحياة الأخلاقية - أو الأخلاق الاجتماعية (القسم

المصطلح الالمانى	الترجمة الانجليزية	الترجمة العربية والشرح
Spekulativ	Speculative	الثانى من فلسفة الحق ' وهو يتألف من ثلاثة مراحل هي الاسرة - المجتمع المدني - الدولة .
Sprache	Language	نظرى - تطلق على الحد الثالث أو المركب في كل مثلث والفكر النظري يعارض الفكر المجرد .
Staat	State	اللغة - ويعلم هيجل أهمية كبيرة على اللغة فهي « وسيلة التفكير » وهي « المستودع الرئيسى لأنماط الفكر » .
Substanz	Substance	الدولة - والدولة عند هيجل هي أعلى تطور للروح الموضوعى . وهي ليست وسيلة لتحقيق رفاهية الفرد لكنها غاية في ذاتها ولهذا فهي قد تتطلب تضحية الفرد في سبيل الغايات الحقيقية الكلية العاقلة للدولة .
Synthetisch Methode	Synthetic Method	جوهر (مقولة) - وهو يرتبط ارتباطا ضروريا بأعراضه ، فالجوهر يظهر في العرض .
System	System	المنهج التركيبى أو التالىفى - وهو المنهج الرياضى وهو منهج متناه ولهذا لا يصلح لدراسة الفلسفة (راجع المنهج المطلق) .
Triebe	impulses	نسق - (مذهب) لا بد أن يتم عرض الحقيقة في نسق متكامل بحيث لا تفهم الحقائق متعزلة بعضها عن بعض .
Tod	Death	الخواص - القسم الثانى من الإرادة كما يدرسها علم النفس الهيجل .
Uebergang	Transition	موت - وهو لا ينفصل عن الحياة ، فكل حياة تحبل في جوفها جرثومة الموت .
Unmittelbar	Immediate	انتقال - عبور
Unmittelbarkeit	Immediacy	مباشر - من أكثر المصطلحات شيوعا في المذهب وهو يرتبط بالتوسط . ومصطلح المباشر يشير في آن معا إلى الحضور والخلو الظاهرى من العلاقات وهي السمة التى يبدو أنها تطبع بطابعها جميع الموضوعات فى البداية (انظر بولدوين فى قاموسه - المجلد الأول ص ٤٥٨) .
Urteil	Judgement	المباشر - وهي نفس الفكرة الواردة فى المصطلح السابق .
		الحكم - وهو يعنى حرفيا الانقسام الاصيل والمقصود هو انقسام الفكرة الشاملة بحيث تكون عواملها الثلاثة الانواع المختلفة من الحكم . وهو ينقسم

المصطلح الألماني	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية والشرح
Verbrechen	Crime	أربعة أنواع هي (١) - الحكم الكيفي أو حكم الملازمة (٢) - حكم الانكاس (٣) - حكم الضرورة (٤) - حكم الفكرة . الجريمة - ينقسم الخطأ إلى ١ - الخطأ غير المتعمد ٢ - النصب ٣ - الجريمة • فالجريمة هي ذروة الخطأ ، وهي سلب للحق عن طريق فاعل عاقل • والمجرم بانكاره للحق ينكر حقه الخاص والجريمة بهذا الشكل لون خاص من ألوان التناقض .
Vernunft	Reason	العقل - العقل هو المبدأ الذي يسلم بالتمييز والاختلاف ولكنه يرى في الوقت نفسه الهوية الكامنة وراء هذا الاختلاف ولهذا فإنه يأخذ بمبدأ هوية الأعداد - والعقل هو الصورة العليا لنشاط الروح ولحركة الوعي .
Vermittlung	Mediation	التوسط : (راجع السلب فيما سبق)
Verstand	Understanding	الفهم - قوانين الفهم هي قوانين المنطق الصوري الهوية المجردة وقانون التناقض والثالث المرفوع - ويسمى الفهم وراء الدقة والتحديد والتجريد ووضع الفواصل بين الأشياء - وطريقة الفهم في التفكير هي التجريد وهو منهج الميتافيزيقيا القديمة .
Vorstellung	Presentation	التمثيل - أو الفكرة العامة أو التصوير المجازي وهي تدل غالباً على التمثلات الحسية في أذهان الناس .
Wahrnehmung	Perception	الإدراك الحسي - القسم الثاني من الوعي المباشر في ظاهريات الروح ، وهي مرحلة في الإدراك أعلى من الإحساس أو ما يسميه هيغل باليقين الحسي
Wahrheit	Truth	الحقيقة - وهي ت رابط النسب كلة - ويرى « ولاس » أن كلمة الحقيقة عن هيغل ترادف من ناحية لفكرة « العيني » ومن ناحية أخرى « الفكرة الشاملة » (مقدمة لفلسفة هيغل لا سيما منطقته ص ٣٢٤) .
Werden	Becoming	الصوروة (مقولة) المركب من الوجود والمعدم وهي أول فكرة عينية وثالث تعريف للمطلق كما يعبر عنه في الفلسفة مذهب هيراقليطس .
Wesen	Essence	الماهية - الماهية هي حقيقة الوجود أو هي الجوانب الحقيقية الداخلي لكنها حد نسبي بمعنى أنها تعتمد في وجودها على الظاهر لأنه يعبر عن الماهية (لاحظ أهمية هذه الفكرة في الفلسفة الماركسية في قولها أن ما يظهر من تناقضات في النظام الرأسمالي هو ماهية هذا النظام نفسه) .

المصطلح الألماني	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية والشرح
Wesentlich und unwesentlich	Essential and unessential	الماهوي وغير الماهوي - حدان يرتبطان ارتباطاً ضرورياً ولا يوجد أحدهما بدون الآخر ، وعلى الرغم من أن الماهوي هو مصدر وجود غير الماهوي كما أن الآبوة هي مصدر البنوة ، إلا أنه ما لم تكن هناك بنوة انعدم وجود الآبوة ، وكذلك إذا لم يكن هناك غير الماهوي (أو العرضي أو الحادث) فلا يمكن للماهية أن توجد .
Widerspruch	Contradiction	التناقض - لا يلحق التناقض بالتفكير الذاتي فحسب لكن التجربة اليومية تعلن عن وجود عدد كبير من الأشياء والتنظيمات المتناقضة والحركة الخارجية التي تدركها الحواس ليست الوجود الفعل المباشر للتناقض ، والتناقض عند هيجل أعمق من الهرية وأكثر منها جوهرية .
Widerstreit Wirklich	Conflict Actual	صراع - نزاع الحقيقي الواقعي أو الموجود بالفعل - وهو اتفاق ماهية الشيء ووجوده الفعل وهو بذلك يعبر عن طبيعته العقلية ، ومن هنا قال هيجل : كل حقيقة واقعية عقلية ، وكل عقل حقيقة واقعية ، ولكن ذلك لا يعني أن كل موجود عقلي فالموجود لا يكون عقلياً إلا إذا اتفق وجوده مع ماهيته .
Wirklichkeit	Actuality	الحقيقة الواقعية أو الوجود بالفعل - القسم الثالث والأخير من دائرة الماهية وهو لهذا مركب الماهية والوجود وفيه تصل الماهية إلى تمامها .
Wissen	Knowledge	علم - معرفة - وهيجل يستخدم كلمة العلم بالمعنى الواسع الذي يكاد يرادف المعرفة ، والمعرفة الفلسفية بوجه خاص ، وعلى ذلك فالمنهج العلمي هو المنهج الفلسفي ، والنسق العلمي هو النسق الفلسفي .
Wohl	Well-being	الرفاهية أو السعادة الأخلاقية - الفرد له أهدافه الخاصة التي تحقق له سعادته وذلك حق مشروع له - وهو جانب تدرسه الأخلاق الذاتية أو أخلاق الضمير (القسم الثاني من الروح الموضوعي) .
Wollen	Volltion	الإرادة - القسم الثاني من الأقسام الثلاثة التي يدرسها علم النفس الهيجلي (المخرقة - الإرادة - الروح الحر) .
Zeit	Time	الزمان - المطلق يفضي نفسه في الزمان في أوجه أو مراحل مختلفة وهذا ما يتشكل دور العالم . أما المنطق فهو يخلو من الزمان لأنه يعرض المطلق في ماهيته الأزلية .
Zufällig	Contingent	العرضي أو الحادث - وهو رغم ذلك عنصر أساسي في تكوين الماهية .
Zweck	End	غاية (مقولة) .

المجلات الثقافية

تصدرها المؤسسة المصرية العامة للكتاب والنشر

المجلة

مجلد الثقافة الرفيعة
رئيس التحرير

يحيى عفت

تصدر يوم ٥ من كل شهر

العدد ١٠ قرش

الفكر المعاصر

فكر مفتوح لكل القاري

رئيس التحرير د. فؤاد زكريا

تصدر يوم ٣ من كل شهر

العدد ١٠ قرش

الكتاب

رئيس التحرير
أحمد عيسى صالح

تصدر أول كل شهر

العدد ١٠ قرش

المسرح

كل جديد في فنون المسرح

رئيس التحرير صلاح عبد الصبور

تصدر يوم ١٥ من كل شهر

العدد ١٠ قرش

الكتاب العربي

أول مجلة بايوجرافية
في العالم العربي

رئيس التحرير

أحمد عيسى

تصدر كل ٣ شهور

العدد ١٠ قرش

السينما

كل جديد في فنون السينما

رئيس التحرير

محمد الدين وهبة

العدد ١٠ قرش

الفنون الشعبية

دراسات عن الفنون الشعبية

رئيس التحرير د. عبد الحميد فؤاد

تصدر كل ٣ شهور

العدد ١٠ قرش

اشتراكات مخفضة لطلبة الجامعات والمعاهد العليا ومنظمات الشباب
الاشتراكات والإعلانات: إدارة المجلات: ٥ شارع ٢٦ بوليكو - القاهرة.

المطبعة الثقافية

رقم الإيداع بدار الكتب ١٤٠/١٩٧٠



الفكر المعاصر

العدد ٦٨ أكتوبر ١٩٧٠





مجلة الفكر المعاصر

مبني التحرير
د. فتواد زكريا

مستشار التحرير
د. أسامة الخولي
أنيس منصور
د. زكريا إبراهيم
د. عبد الغفار مكاوي
د. فوزي منصور

مكثيرة التحرير
جلال العشري
المشرف الفني
السيد عزمي

تصدر شهريا عن:
الهيئة المصرية العامة
للتأليف والنشر
٥ شارع ٢٦ يوليو القاهرة
ت ٩٠١٦٤٨ / ٩٠١٢٩٩ / ٩٠١١٩٧٠

صفحة

٤	د . لؤد زكريا
١٣	قدري حفي
٢٣	أمير أسكندر
٣٢	عبد الستار إبراهيم محمد
٤٠	ترجمة : سمار جبران
٤٦	أمام عبد الفتاح أمام
٥٦	مجاهد عبد المنعم مجاهد
٦٤	د . عبد الفقار مكاوي
٧٤	جلال العشري
٨٦	حسن فؤاد
٩٦	ترجمة : زكريا فهمي
١٠٣	محمد جبريل
١١٠	د . رمزي مصطفى
١١٧	إهداء : عبد السلام رضوان

اشتراكية العالم الثالث .. نظرة نقدية
علم النفس بين الطبقية والوضعية
لوسيان جوليمان .. الفكر، المنهج
التنوع الفني والنشاط الإبداعي
مشكلة الإبداع الفني
كتب جديدة :
ثورة السلب ..
ميثافيزيقا العودة الى نبع الوجود
أربعة شعراء معاصرون
من الشعر الحر الى النقد الحديث
سفر تكوين الفكرة الصهيونية
العلم والمستقبل
ثقافة الفكر :

مع المستشرق النمساوي أرنست بانيرث
فننا التشكيلي في الخارج
نبوة القراء

كان الكل في واحد والواحد في الكل ..

المسوح التي انهضت قديما من عيني الأم العظيمة الى بحر من الأيدي الملهوفة والنفوس المفجوعة
والتناجر الصارخة ..

النعش الذي سجي فيه الأخ والأب والراعي . تحول الى راية ترفرف على الموكب وتدعوه لمواصلة
الزحف على الطريق ..

الملايين التي احاطت به ومدت الأيدي اليه ، كانت تعلم انها تحيط بجزء غال منها وتحاول ان
تلمس قطعة من روحها، وابنا خرج من احشائها صنعتها بدمها وعرقها وامالها التي انتظرتة على
مر السنين ..

كانت تعرف انها تودع المصباح الباهر الذي استمد ضوؤه من شمسها ..

والنسر الشجاع الذي تربى في وكورها ..

والنهر الثائر الذي ينبع من بحرها ..

لم يكن الجنسان الملفوف في علم الوطن الا الفناء الفاني لروح لا تموت ، والرماد الباقي من
نار لا تنطفئ ..

ولم تكن مناحة يلق فيها الشعب احزانه الأزلية ، بل موكبا يفيض بوفائه وعرقانه، ويجدد
العهد على التقدم والاصرار «تكملة السوار» ..

من كل مكان جاءت الألوف المؤلفة من الفقراء والمساكين لتقول : هكذا احب من يحبني . هكذا
اعطى من اعطاني ..

من الكفور البعيدة والأكواخ البائسة والاحياء المنسية قبل الملايين من البسطاء ليقولوا للعالم :
ها نحن اولاء نمزق الثوب الوحيد في وداعه ، ونُدفع القرش الأخير لشهده على جنا له واعترافنا
بجميله ..

الأطفال والشباب والعجائز والمعصبون والصابرون اندفعوا للتعبير عما استقر في
ضمايرهم : هذا رجل حمل همنا وعاش من .. لم يصل الى أغلبننا شي . من خبرات
الثورة التي فجرها .. لكن وصل اليها صوته فأحسننا صدقه .. لازلنا نعانى الفقر والقمص
والجهل والحرمان .. لكننا نعلم انه لم ينسنا أبدا .. تعودنا من آلاف السنين على اللقمة المسرة
والعيشة المرة .. لكن ما ندر من اعطانا حبه واحترامه ..

لا تقولوا ان العالم انهار بعد رحيله .. فالعالم الذي اعطاه « جمال » كل هذا العطاء لا يمكن ان
ينهار او يسقط في الوحشة والضياع ..

لا تقولوا ان نهر الأمل قد غاص بوفاته .. فالنبع الأزلي الذي تلجج منه نهره الهادر لا يزال
قادرا على تفجير أنهار وأنهار ..

ولا تقولوا كان يفكر لنا .. بل اذكروا دائما كلمته الصادقة الخالدة : الشعب هو المعلم ..
فهو الذي علمه بقد ما تعلم منه .. وهو الذي يبقى والأفراد يزولون ..

اذا كان البستاني قد غاب فان البستان لا يزال يشهد على جهده وتعبه ، وينتظر منا ان نتمسده
بالتزود والجهد والعناء ..



واذا كان الرائد قد ودع الركب فلا بد ان يواصل الركب سيره ويتشبت باعلامه ..
واذا كان القائد قد تركنا ونحن لانزال نعيش في كابوس الهزيمة ، والعدو الشرس القادر
يدنس ترابنا ، فقد ترك لنا ارادة الصمود والاصرار على الانتصار ...

اذكروا ايها العاملون انه عاش ليعمل ويعمل ويعمل ..

واذكروا ايها الفلاحون انه سلمكم الارض امانة ..

وانتم ايها العلماء والمفكرون والباحثون ..

لا تنسوا ان يكون فكركم وعلمكم من اجل الفقراء والبؤساء والخفاة والناheimين على الارصفة
وفي الاكواخ المظلمة واصحاب النفوس والعقول التي تنتظر النور .

وانتم يا من ستاتون بعده وتمسكون الدفة والمجداف .. وحدوا صفوفكم فالذئاب لا تستطيع
ان تهاجم الصف الواحد ولا الاسرة الواحدة .. اجعلوا الحرية والعلم والاشتراكية والمعادلة حقائق
حية تدخل كل بيت وتغمر كل قلب ..

احبونا واشركونا في تدبير مصيرنا .. فاحب هو الطريق الوحيد الذي يمكن ان تخطو عليه
الحرية والوحدة والعلم والاشتراكية ..

لقد رايتم كيف نجزي الحب باعظم منه .. وكيف نعطي المخلص فلا نضن ولا نبخل ..
وهل هناك عطاء اغنى أو اكبر من حب الملايين المذمة الوفية الصابرة ؟

اشتراكية العالم الثالث نظرة نقدية

د. فنوؤد زكريا

الى مستقبل المجتمع على المدى البعيد : ان يمر المجتمع بجميع المراحل التي تجعل الانتقال الى الاشتراكية أمرا طبيعيا ، أم أن يختصر هذه المراحل وينتقل مباشرة الى الاشتراكية ، مستمينا على هذا الانتقال بالافادة من تجارب المجتمعات الأخرى التي سبقت في هذا المضمار ؟

والأمر الذي لا شك فيه أن تصميم مجتمع متخلف على أن يأخذ بالنظام الاشتراكي ، يعني أنه قد أخذ بالخل الثاني ، وقرر أن يسلك الى الاشتراكية طريقا مختصرا . والواقع أن المسألة ، بالنسبة الى المجتمعات المتخلفة ، ليست مسألة اختصار بين طريق الممارسة والتجربة المباشرة وطريق الافادة من تجربة الغير ، إذ أن التخلف لا يترك لهذه المجتمعات مجالا للاختيار . ومع ذلك فإن من واجب أي مجتمع يتخذ هذا القرار ان يدرك عن وعي طبيعة التحول الذي سيطرأ عليه حين يأخذ بالنظام الاشتراكي ، والفرق بين هذا النظام حين يطبق في مجتمع متخلف ، وبينه حين يطبق في مجتمع صناعي متقدم ، والالتزامات التي تترتب على وجود هذا الفرق بالنسبة الى طبيعة التطبيق الاشتراكي في البلد المتخلف .

ان النظرة الكلاسيكية الى الاشتراكية ، كما كانت سائدة في القرن التاسع عشر ، أعني في عصر التفكير النظري ، متميزا عن عصر التطبيق والتجارب العملية المتعددة في القرن العشرين -

في كثير من المواقف الحاصمة في حياة الفرد يتساءل المرء ان كانت التجربة المباشرة ، التي قد تقترن بالعذاب والمعاناة ، تستحق كل ما يبذل فيها من عناء ، ويتمنى لو أتاحت له فرصة يتجنب فيها معاناة التجربة بنفسه ، ويفيد من تجارب الآخرين على نحو يؤدي به الى بلوغ الهدف المنشود مباشرة ، دون حاجة الى ممارسة كل تجربة بنفسه . ومع ذلك فإنه حين يعمق الفكر سوف يتبين له ، على الأرجح ، الوجه الآخر من المشكلة ، وهو أن المعاناة والممارسة يمكن أن تكون هدفا في ذاته ، وأن تحقيق المرء لهدفه بعد أن يمر بتجربة زاهرة غنية ، يختلف اختلافا كبيرا عن بلوغه هذا الهدف بأقصر الطرق ، وعن طريق الافادة من تجارب الآخرين . صحيح أن طريقه في الحالة الأولى سيكون أبداً وأشق ، ولكن ثراء التجربة ، وسلوكها مجراها الطبيعي ، وعمق الدروس التي يتعلمها المرء منها ، لا بد أن يعوضه خير تعويض عن كل ما عاناه في سبيل اكتساب تجربته الخاصة من مشقة .

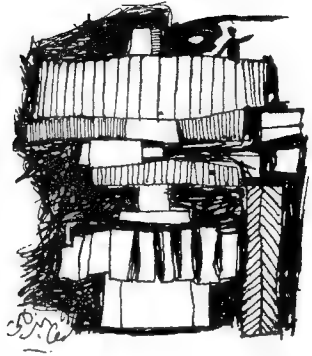
وفي اعتقادي أن انتقال مجتمعات العالم الثالث الى الاشتراكية يثير هذه المشكلة ذاتها ، ولكن على الصعيد الاجتماعي ، لا الفردي . ففي اللحظة التي تقرر فيها هذه المجتمعات أن تأخذ بالنظام الاشتراكي ، يتعين عليها أن توجه الى أنفسها هذا السؤال الحاسم : أيهما أختي بالنسبة

● إن الاشتراكية في أساسها نظرة
عامة إلى الأمور ، وهي تقضي انتشاراً
على أوسع نطاق ممكن للتعليم ،
وارتفاعاً دائماً بمستواه .

● الاشتراكية هي وسيلة البلاد
المتخلفة للتحرر الرطوح الحقيقي ،
ولتحقيق استقلال لاشتبوك روابط
ظاهرة أو غفية بالمصالح الاستعمارية القديمة

حتى المرحلة التي لا يعود من الممكن فيها التوفيق
بين متناقضاته ، بل هي تلجأ اليه منذ بداية وعيها
بأهمية التصنيع ، وتحاول أن تضي على تطورها ،
حتى في أول مراحلها ، طابعاً اشتراكياً .
ومن المؤكد أن الاشتراكيين لم يكونوا على خطأ ،
من الوجهة النظرية ، عندما تصوروا الاشتراكية
على أنها رد الفعل على الرأسمالية بعد أن تصل
هذه الأخيرة إلى قمة التناقض والتمزق الداخلي ،
أي عندما أكدوا أنه لا قيام للاشتراكية بدون
مرحلة رأسمالية مكتملة العناصر ، تسبقها وتمهد
لها الطريق . ذلك لأن الاشتراكية تستطيع أن
تتعلم من الرأسمالية الكثير : ففي الرأسمالية
يتحول الانتاج إلى مرحلة التوزيع الدقيق ،
وتكتسب عادات الثقة والنظام والانضباط والأمانة
الكاملة من كل الطاقات . وإذا تركنا جانباً نواحي
الاستغلال في المجتمع الرأسمالي ، فمن المؤكد أن
هذا المجتمع يعجز تقدماً لا تستطيع الاشتراكية
أن تتجاهله ، بل أن عليها أن تستوعبه في داخلها
استيعاباً كاملاً ، وتعمل بعد ذلك على تجاوزه
بتصفية العلاقات الانتاجية من كل آثار الاستغلال .
وبعبارة أخرى فإن الصورة النموذجية للشورة
الاشتراكية ، في علاقتها بالنظام الرأسمالي ، هي
في صميمها صورة جدلية ، لا يعمل الجديدي فيها
على استبعاد القديم والحلول محله ، بل يمتص في
داخله ذلك القديم ويستخلص منه كل عناصره
الإيجابية ، ثم يعقل على دفعته إلى الأمام في صورة

نجد غريبة ، وربما استحالته ، في الانتقال من
التخلف إلى الاشتراكية قفزة واحدة . ذلك لأن
الاشتراكية ، في وجهها الكلاسيكي ، هو رد فعل
على الرأسمالية . صحيح أن الرأسمالية تعد مرحلة
ممهدة لظهور الاشتراكية ، ولكنها مع كونها
ممهدة لها ، هي مرحلة لا غناء عنها من أجل قيام
الاشتراكية ، بل من أجل مجرد تصورهما .
إن النموذج التقليدي للشورة الاجتماعية هو
ذلك الذي تنتج فيه الاشتراكية من قلب النظام
الرأسمالي . فالاشتراكية ، تبعاً لهذا النموذج
التقليدي ، ليست بديلاً عن الرأسمالية فحسب ،
بل هي مرحلة أعلى في تطور اجتماعي متصل ،
تضم في داخلها الصفات الإيجابية للنصم
الرأسمالي ، وتتجاوز هذا النظام مع كونها منطوية
على أفضل ما فيه . أما اشتراكية العالم الثالث
فلا تتجاوز الرأسمالية ، لأن كثيراً من بلاد العالم
الثالث تختار الطريق الاشتراكي دون أن تكون
قد مرت بمرحلة توافرت فيها أهم عناصر النظام
الرأسمالي ، ولا سيما وجود تصنيع متقدم وطبقة
عاملة واعية بذاتها وبوضعها الاجتماعي . ومعنى
ذلك أن اشتراكية العالم الثالث ليست تتجاوزاً
للرأسمالية ، بل هي بديل عنها ، أو بعبارة
أخرى ، فإن مجتمعات العالم الثالث تقف في
مفترق طريقين : أحدهما طريق الرأسمالية والآخر
طريق الاشتراكية ، وهي لا تلجأ إلى الطريق الثاني
بعد أن تكون قد جربت الطريق الأول وسأرت فيه



جديدة كل الجدة ، وفي ظل علاقات مفارقة تماما للعلاقات القديمة .

ولقد كان أقطاب التفكير الاشتراكي في القرن التاسع عشر على وعي تام بهذه الحقيقة ، وتجلى ذلك الوعي واضحا في موقفهم المزدوج من الرأسمالية : فالرأسمالية كانت في نظرهم ، من جهة ، مرحلة تقدمية اذا قيسست بالمراسل السابقة لها ، ومرحلة رجعية اذا قيسست بالتطور المنتظر للمجتمع في ظل الاشتراكية . وكانت القوى الرأسمالية والبورجوازية تمثل في نظرهم قوى الثورة والتقدم في مرحلة الصراع بينها وبين النظام الاقطاعي ، كما كانت العقلية الرأسمالية هي التي تدفع المجتمع الى الامام في الفترة التي كان فيها النبلاء والاقطاعيون يحرضون على التمسك بعاداتهم وتقاليدهم وامتيازاتهم العتيقة البالية . ولا تتحول الرأسمالية في نظرهم الى عامل من عوامل التخلف الا حين يستتب لها الامر ، وحين تصبح مقاليد الحكم في ايدي البورجوازيين ، ويسيطرون على نظم المجتمع وقوانينه ، ويتحكمون في الرأي العام ويوجهون افكاره لصالحهم ، فيبدلون طاقاتهم من اجل المحافظة على الاوضاع الراعية ، والابقاء على استغلالهم للطبقات العاملة . ومعنى ذلك ان الرأسمالية مرحلة ضرورية في الطريق الذي يوصل آخر الامر الى الاشتراكية ،

وان الاشتراكية لا يمكنها ان تتحقق الا في مجتمع مر بالتجربة الرأسمالية ، وسار فيها حتى ابعده مراحلها ، اعنى حتى المرحلة التي استنفذت فيها الرأسمالية ، من حيث هي نظام متقدم ، اغراضها ، واحالتها متناقضاتها الصارخة الى نظام رجعي لابد من تجاوزه .

على ان تجربة العالم الثالث قد اثبتت ان هذا النمط الكلاسيكي للتحويل الى الاشتراكية ليس هو النمط الوحيد ، وان الاشتراكية يمكن ان تظهر ، لا بوصفها رد فعل على الرأسمالية ، بل بوصفها بديلا عنها في مجتمعات لم تعرف النظم الرأسمالية بمعناها الدقيق ، اعنى في بلاد متخلفة لم تمر الا بالمراسل الاولى للتصنيع ، ولم تتحدد فيها العلاقات بين اصحاب العمل والطبقة العاملة وفقا للنماذج الرأسمالية المألوفة . بل اننا لو اخذنا في اعتبارنا ذلك التخلف الذي كانت تتسم به المجتمعات التي ظهرت فيها الثورات الاشتراكية الكبرى في القرن العشرين ، وعلى رأسها روسيا القيصرية والصين ، لأمكننا القول ان جميع التجارب الفعلية للتحويل الى الاشتراكية لم تكن منتمية الى النمط الكلاسيكي انتماء كاملا . والاستثناء الوحيد من هذا الحكم هو حالة تشيكوسلوفاكيا ، ومع ذلك فان هذا الاستثناء يؤيد ويثبت الفاضلة التي تقول ان التحقق الفعلي

ان النمط الكلاسيكي للتحويل الى الاشتراكية يكتسب ، كما قلنا من قبل ، مزايا كثيرة ، اذ أنه يستفيد من جميع الخبرات التي تكتسبها الرأسمالية في مرحلة تقدمها الظاهر ، بحيث يبدأ المجتمع الاشتراكي مسيرته مسلحا بتصنيع متقدم ، وبأساليب انتاجية راقية ، وبقدرات ادارية وتنظيمية فعالة ، فضلا عن افادته من التقدم العلمي والتكنولوجي الكبير الذي كان ملازما للعصر الرأسمالي منذ بدايته ، ولا يزال سمة من سماته حتى اليوم . وهكذا فان الاشتراكية حين تصبح هي النظام السائد في مجتمع كهذا ، تستطيع أن تبني نفسها على قاعدة صلبة من التقدم الاجتماعي ، تضيف اليها علاقات انسانية خالية من أي استغلال ، وبذلك يمكنها أن تطلق اعظم الطاقات الخلاقة للانسان من أجل بلوغ حياة أفضل ماديا وروحيا .

أما المجتمع الذي ينتقل من التخلف الى الاشتراكية مباشرة فان من المتوقع - نظريا - أن تكون مشكلاته أكثر تعقيدا : ذلك لأن المهام التي يتعين على الاشتراكية تحقيقها في مجتمع كهذا لا تنحصر في نطاق العلاقات الانتاجية أو الانسانية ، بل أن أولى هذه المهام هي إيجاد قاعدة انتاجية مبتنة عن طريق التصنيع بوجه خاص ، وعن طريق التقدم الاقتصادي بوجه عام . وبعبارة أخرى ،

للتحول الى الاشتراكية لم يحدث بنجاح الا في بلاد لم تمر بالمرحلة الرأسمالية في صورتها المتقدمة : اذ أن الكثيرون يعزون المتاعب التي واجهتها التجربة الاشتراكية في تشيكوسلوفاكيا الى هذه الحقيقة بالذات ، أعني الى أن تشيكوسلوفاكيا هي البلد الوحيد الذي بدأت فيه الاشتراكية على قاعدة رأسمالية قوية في مجتمع صناعي متقدم . ولكن ، حتى لو كان من الصحيح أن التجارب الناجحة في التحول الى الاشتراكية قد حدثت في بلاد تنقسم كلها بالتخلف ، ولا يمكن أن توصف بأنها بلاد صناعية بالمعنى المتقدم لهذه الكلمة ، فان هذا التخلف متفاوت في الدرجة الى حد يسمح لنا بتمييز بلاد العالم الثالث على أساس أنها فئة قائمة بذاتها ، لأنها أولا تنقسم بقدر كبير من التخلف ، ولأنها ثانيا كانت الى حد قريب خاضعة لنفوذ استعماري ، أي أنها لم تنل استقلالها الا حديثا - وكما هو واضح فان هاتين الصفتين ، أعني التخلف الشديد والخضوع طويلا للاستعمار ، مرتبطتان ارتباطا وثيقا .

والسؤال الذي يتعين على هذه البلاد أن تطرحه بأمانة وتبحث عن اجابة صادقة عنه ، هو : ما السمات المميزة لهذا التحول من التخلف الى الاشتراكية مباشرة ؟ وكيف يمكن تجنب المشكلات التي ينشأها هذا التحول المباشر ؟



«منى تشتغل من اراسمالية المتقدمة الى الاشتراكية»
 في هذه الحانه الاحيره قد يؤدى تطبيق المبادئ
 الاسترالية الى حرمان الطبقات العليا ، وثبات من
 الطبقه المتوسطة ، من امتيازاتها العديده ، فيؤدى
 ذلك الى تحول قاعده من السخوط ربما انتقلت
 عدواها الى بعض عناصر الطبقة العمالية ذاتها ،
 اعنى الى العناصر المتطلعه الى نرف الحياه ، وانتي
 تتخذ من الطبقات الاعلى منها نموذجا تهفو الى
 تحقيقه . أما في الحاله الاولى - أعنى حانه
 المجتمعات المتخلفه - فان القاعده التي ننتفع من
 مكاسب الاشتراكية تكون اوسع بكثير ، ومن
 السهل أن تنضم الجماهير الفقيرة الى النظام الجديد
 قلبا وقالباً ، بمجرد أن تقارن بين حياتها الجديدة
 وحياتها السابقة . ولا ينطبق ذلك على العمال
 وحدهم ، بل انه ينطبق أيضا على الفلاحين ،
 الذين يجدون في الاشتراكية منقذا لهم من
 الاستغلال البشع الذي كانوا يتعرضون له في
 ظل النظم الإقطاعية .

● ثانيا : يمكن أن يكون التخلف ذاته وصيدا
 يزيد من ثراء التجربة الاشتراكية في بلاد العالم
 الثالث . ذلك لأن هذه البلاد ، التي تفتقر الى
 التجارب السابقة في ميدان تنظيم الانتاج
 الاقتصادي . يمكن أن تكون أكثر تفتحا لإب
 تجربة جديدة من البلاد التي استقرت فيها تقاليد

فان العالم الثالث حين يجرب الاشتراكية فانه
 يجربها بوصفها وسيلة لبلوغ انتظم الاقتصادى ،
 ولتغلب على التخلف وتجاوزة ، لا بوصفها وسيلة
 للقضاء على الاستغلال الطبقي في مجتمع متقدم
 أصلا . وبعبارة موجزة ، فان الاشتراكية يتعين
 عليها ، في العالم الثالث أن تحقق هدفى التقدم
 والعدالة الاجتماعية ، على حين أن مهمتها - في
 العالم الذى مر بالمرحلة الرأسمالية - تقتصر
 أساسا على تحقيق هدف العدالة الاجتماعية .

مثل هذا الانتقال المباشر للمجتمع المتخلف
 الى الاشتراكية يثرى التجربة الاشتراكية ذاتها
 بعناصر ايجابية لا يمكن أن تظهر بنفس القدر من
 الوضوح في المجتمعات التي تمر أولا بالمرحلة
 الرأسمالية المتقدمة . ولكن هذا الانتقال يتضمن
 في الوقت نفسه عناصر سلبية ينبغي أن تنبيه
 لها المجتمعات المتخلفة اذا شامت أن تواجه
 مشكلاتها بصدق وأمانة ، حتى لا تتحمل الفكرة
 الاشتراكية ذاتها وزر التطبيق الفاسد . ولنبدأ
 بالاعاصر الإيجابية .

● أولا : حين ينتقل مجتمع من حالة التخلف
 - التي قد تكون نظاما إقطاعيا أو قريبا أو
 استعماري - الى الاشتراكية مباشرة ، فان
 المكاسب التي يحققها هذا التحول للجماهير
 الشعبية تكون أوضح بكثير منها في المجتمعات



العامل الذي يترد إليه ، في نهاية الأمر ، كل نزوع استعماري . وهنا تقوم الاشتراكية بدور نذير ، الى جانب الدورين الدين أشرنا اليهما من قبل ، وهما تحقيق التقدم الاقتصادي والعادلة الاجتماعية . فالاشتراكية هي ، بالإضافة الى ما سبق ، وسيلة البلاد المتخلفة للتحرر الوطني الحقيقي ، ولتحقيق استقلال لا تشوبه روابط ظاهرة او خفية بالمصالح الاستعمارية القديمة .

على أن العناصر السلبية في تجربة التحول المباشر من التخلف الى الاشتراكية ربما كانت هي الاحق باهتمامنا وعنايتنا ، إذ أن عدم مواجهتها بصراحة وأمانة يمكن أن يلقي ظلالا من الشك ، لا على التطبيق الاشتراكي في هذه المجتمعات نحسب ، بل على الفكرة الاشتراكية ذاتها من حيث المبدأ . فإذا كانت هناك مزايا تكتسبها المجتمعات المتخلفة من انتقالها الى الاشتراكية مباشرة ، فهناك أخطار ينبغي أن تتنبه اليها هذه المجتمعات اذا شامت ألا تولد تجربتها الاشتراكية شوهاء ، وألا تصاب بنكسة تقضي على إيمان الجماهير صاحبة الصلحة الأولى في الاشتراكية ، بمبدأ التحول الاشتراكي ذاته .

أول هذه الأخطار ناجم عن اطار التخلف ذاته ، الذي تطبق في ظله الاشتراكية . ذلك لأن المرحلة الرأسمالية تتسارع على الرغم من كل سلبياتها .

معينة نتيجة لطول عهدهما بأساليب الانتساج الرأسمالية . وهنا نجد أن نفس العامل الذي ساعد بلادا معينة على المضي بأسرع في طريق انتساج الرأسمالي ، في أول عهد الثورة الصناعية ، هو الذي يمكنه ان يجعل طريق العالم الثالث الى التجديد في أساليب الانتاج أيسر . فمن المعروف أن من الاسباب انهامة لظهور الثورة الصناعية في انجلترا ، عدم وجود تقاليد راسخة تفرضها الطوائف الحرفية على أساليب الانتاج ، في الوقت الذي كانت فيه بلاد كثيرة في العارة الأوروبية تتمسك بشدة بالأساليب التقليدية التي ظلت تلك الطوائف تفرسها طوال أجيال عديدة متلاحقة . كذلك فإن وجود مصالح رأسمالية معينة ، مرتبطة بأساليب خاصة في الانتساج ، يمكن أن يكون حائلا دون اتباع أساليب أخرى أو تقبل أفكار جديدة . ولكن هذه العوائق تزول كلها حين يبدأ المجتمع تجربته الاشتراكية دون أن تكبله أغلال تاريخ رأسمالي طويل .

● ثالثا : لما كانت معظم بلاد العالم الثالث قد خرجت حديثا من قبضة الاستعمار ، فسان سعيها الى التخلص من كل ارتباط بالاستعمار يجعلها أكثر حرصا على تطبيق الاشتراكية ، لأن هذا التطبيق سيزيد من وثوق اوتباطها بالعسكر المهادي للاستعمار . ولأن النظام الرأسمالي هو

ذات العلاقات الشخصية تظل تقوم بدور أساسي حتى في مصمم المسائل المتعلقة بالعمل والانتاج ، بحيث تختلط النظرة الذاتية والنظرة الموضوعية الى الأمور حتى على المستويات العليا للتنظيم الاجتماعي . ويتحول بطء الانتاج ، الذي تنسم به الحياة الزراعية ، الى تكاسل في المجتمع الصناعي ، والى عدم احترام لقيمة الوقت وأهميته القصوى في الانتاج . ويؤدي عدم وجود تراث يقدس العمل الى اشاعة عدم الاهتمام بفصائل النشاط والمتابعة ، حتى ليتساوى المنتج والحامل في نظر المجتمع ، بل ربما ارتفعت قيمة الحامل اذا استطاع أن يوطد علاقاته الشخصية بأولى الأمر .

وعلى حين أن التقدم العلمي والعقلي الذي عرفته المجتمعات الغربية في المرحلة الرأسمالية قد أعان هذه المجتمعات على التخلص الى حد بعيد من تأثير الأسطورة والخرافة ، بحيث تستطيع أن تضمن تطوراً لا تعوقه الجهالة ولا تكبله الغيبيات، سواء واصلت السير في طريقها الرأسمالي أم تحولت منه الى الاشتراكية، فإن النظم الاشتراكية التي تطبق في مجتمعات العالم الثالث كثيراً ما تجد نفسها مضطرة الى مواجهة العقلية الأسطورية قبل أن تضي في طريقها خطوات واحدة . وتتخذ هذه المواجهة صوراً متعددة : فهي أحياناً تتخذ شكل تعاضل سلمى بين الاشتراكية والتفكير الخرافي ، بحيث تترك الاشتراكية هذا التفكير على ما هو عليه ، ولا تحاول التصدي له وكشف إخطاره ، أمله أن تتمكن بذلك من كسب أكبر عدد ممكن من الجماهير الى صفها . ولكن خطورة هذا المسلك تنضج في أن تحقيق التعايش بين نمطين ، أحدهما عقل والآخر لا عقل ، من أنماط التفكير لا يمكن إلا أن يكون انتهازي أو نفاقاً خريفاً من جانب السلطة الحاكمة ، فضلاً عن أنه يساعد على إبقاء الجماهير في حالة تخلف ممنون لا يرغب معها أى نهوض حقيقي للمجتمع . وفي مثل هذا الجو العقلي المتناقض يستحيل أن تحقق الاشتراكية إمكاناتها وتقدم الى المجتمع أفضل ما لديها ، بل إن مثل هذه الاشتراكية لابد أن تكون جوفاء مبتورة . أما اذا اتخذت مواجهة الاشتراكية للخرافة شكل التحدي والزراع السافر ، فإن مثل هذه المواجهة الحاسمة يمكن أن تؤدي - في حالة التخلص الاجتماعي الشديد - الى استفزاز مفرد للجماهير يبعد بها عن طريق التعاطف مع الأيديولوجية الاشتراكية التي هي أروع ما تكون إليها . وهكذا تجد الاشتراكية نفسها في مأزق اذا

على دفع عجلة المجتمع الى الامام . أما المجتمع الذي لم يمر بهذه المرحلة ، فلا مفر له من أن يعاني آثار التخلف فترة طويلة ، ويكون كفساح من أجل الاشتراكية مردوجاً : أعنى أنه كفاح يستهدف إرساء قاعدة متينة من التقدم الاقتصادي - والصناعي في المحل الأول - كما يستهدف في الوقت ذاته تحقيق مبادئ العدالة الاجتماعية . وحسبنا أن ننظر الى المشكلة من زاوية واحدة ، هي زاوية العلم ، لكي ندرك الصعوبات التي يثيرها بنسب الاشتراكية في مجتمع متخلف . ذلك لأن الاشتراكية في أساسها نظرة علمية الى الأمور ، وهي تقتضي انتشاراً على أوسع نطاق ممكن للتعليم ، وارتقاء دائماً في مستواه . ومهما كانت النوايا طيبة ، فإن التراث الطويل من التخلف العمل كلفه بأن يقف عقبة كاداه في وجه التحول السليم الى الاشتراكية . وهكذا تعاني مجتمعات العالم الثالث في هذا الصدد توتراً خطيراً بين عاملين يؤثر كل منهما في اتجاه مضاد للآخر : التخلف الطويل الأمد يؤدي الى إبطاء معدل النمو الاقتصادي والاجتماعي بالقياس الى المجتمعات التي تبدأ مسيرتها من نقطة متقدمة نسبياً ، ومع ذلك فهي في حاجة ملحة الى الاسراع بمعدل تقدمها ، لأن هذا التقدم مسألة حياة أو موت بالنسبة إليها ، وهو وحده الذي يضمن لها ملاقة ركب العالم السريع التطور . وبين الحاجة الى التطور ، والعوائق الأساسية التي تبطئ من معدل هذا التطور ، تقف الدول المتخلفة حائرة ، وتقف التجربة الاشتراكية ذاتها مهددة بالمخاطر في بلاد العالم الثالث .

ولعل أخطار التخلف العقلي والمعنوي أفدح، بالنسبة الى العالم الثالث ، من أخطار التخلف المادي والانتاجي . ذلك لأن بلاد العالم الثالث لم تتح لها فرصة اكتساب ذلك الحد الأدنى من المعدات العقلية المرتبطة بالتقدم الصناعي ، كالنظرة الموضوعية والعقلانية الى الأمور . فهذه البلاد ، حين تبدأ في خوض تجربة التحول الاشتراكي، تنتقل مباشرة من حالة عقلية ومعنوية تسيطر عليها الخرافة ، الى نظام اجتماعي يستحيل أن يطبق بنجاح الا في مجتمع يؤمن إيماناً كاملاً بقيمة العقل ، وبأهمية التفكير الموضوعي ، في تسيير دفة الأمور .

إن العقلية الرقيقة ، وخاصة في مجتمع ظل خاضعاً لسيطرة الانقطاع ردحاً طويلاً من الزمان ، لا تستطيع أن تتخلص بسهولة من صفات وقيم تتعارض بشدة مع أى اتجاه الى التنظيم الرشيد للمجتمع ، في ظل انتاج ذى طابع صناعي .

العقلية الخرافية المنتشرة في المجتمعات المتخلفة ،
 مسوؤا اكتفت بالتعايش معها سلميا أم شنت
 حربا صريحة عليها • ومثل هذا المآزق يقتضى من
 التنظيم الاشتراكى جهدا هائلا من أجل الارتفاع
 بالجماهيم فوق مستوى النظرة الخرافية الى الامور ،
 دون استفزاز لمشاعرها أو استعداد لها بلا مبرر •

والواقع أن من الخطأ المبالغة نى تصوير
 خطوة التعاضى بين النظرة الخرافية وبين الدفاع
 المتحمس عن الاشتراكية • صحيح أن طرق التفكير
 البالية ، والانسياق الأعمى وراء الجهالات ، يمكن
 أن يكون عقبة لا يستهان بها فى وجه كل محاولة
 لتنظيم المجتمع على أسس عقلية رشيدة ، ولجعل
 عالم الانسان جنة أرضية • ومع ذلك فإن الحد
 الفاصل بين انحياز الجماهيم الى نظام اجتماعى
 معين أو نفورها منه هو ، فى نهاية الامر ، ما يقدمه
 اليها هذا النظام من مكاسب • وليس فى هذا
 المعيار ما يستوجب الحجل ، إذ أن النظام الاجتماعى
 الذى يعطى جماهيره مكاسب أكبر لا يقدم اليها
 رشوة ، وإنما يحقق لها هدف الحياة على نحو
 أفضل ولندكر أن الرشوة على نطاق الجماهيم
 العريضة مستحيلة ، فضلا عن أنها تفقد معناها
 حين تصبح شاملة ومستمرة ، أى أنه - مع
 تحوير بسيط للكلمة الماثورة المعروفة - فانت
 تستطيع أن ترشو بعض الناس كل الوقت ، أو
 كل الناس بعض الوقت ، ولكنك لا تستطيع أن
 ترشو كل الناس كل الوقت • فإذا استطاع نظام
 اجتماعى أن يثبت للناس أنه يقدم اليهم مكاسب
 حقيقية لها طابع الدوام ، وأن يرفع مستوى
 حياتهم ماديا ومعنويا بصورة لا يملك أحد
 انكارها ، فأغلب الظن أن التفكير اللا عقل ، مهما
 بلغ من تاصله فى نفوسهم ، أو القيم العتيقة ،
 مهما بلغ من رسوخها ، لن يستطيع أن يقف عقبة
 فى وجه المسيرة الاشتراكية الطافرة • أما إذا
 كانت الاشتراكية مترددة خائرة ، وإذا كانت
 مكاسبها أمرا مشكوكا فيه على الدوام ، فعندئذ
 تستطيع الخرافة أن تطل برأسها فى شمانية ،
 وتستطيع الجهالة أن تجد لنفسها - فى المجتمع
 المتخلف أصلا - أنصارا يتزايدون باطراد •

على أن التخلف العقلى والمنعوى ليس هو
 العقبة الوحيدة التى تحول بين جماهير المجتمعات
 المتخلفة وبين السسمى التحمس الى تحقيق
 الاشتراكية ، بل إن هذه الجماهير كثيرا ما تكون
 مفتقرة الى الوعي الاجتماعى الذى يسمح لها
 بادراك ضرورة الثورة على التخلف ، على الرغم من
 أن هذه الثورة هى التى يكمن فيها أملها الوحيد



الاشتراكية التي ننبع من القمه ، لا من القاعدة ، هي التي تعتمد على صلابه الحاديين ، لا المحلومين . ومن الانحراف هي الطبقات الحاديه امر مألوف ، حيث يبدل اعراء اسسلطه ، والافتقار الى التقاليد الثوريه الاصيله ، عاملا مشجعاً على تكوين « طبقه جديده » ربما استخدمت الاشتراكية ذاتها أداة لدعم مركزها وصرف أنظار الجماهير عن انحرافاتنا . ومن هنا كانت بلاد العالم الثالث أحوج ما تكون الى إعادة بناء نظمها الاشتراكية بحيث تركز على القاعدة لا على القمه ، وكلما سارعت بذلك ضمنت لاشتراكيته البقيه والازدهار .

ان بلاد العالم الثالث أحوج ما تكون الى مواجهه نفسها بمواجهه صريحه ، وخاصة اذا كانت تنادي بالاشتراكية مبدأ لحياتها . وفي هذه المواجهه ينبغي عليها أن تعترف دون مواربة انها متخلفه ، لأنها بالفعل كذلك ، ولن يفيدنا أن تتلاعب بالألفاظ فتسمى نفسها « ناميه » في الوقت الذي يكون فيه نموها متوقفا بالمعنى الصحيح . وحين تعترف بهذا التخلف ، ستدرك أنه يمكن أن يكون كذلك رصييدا لها وحافزا في تجربتها الاشتراكية ، ولكنه في الوقت ذاته يمكن أن يكون عائقا مخفيا في وجه نجاح هذه التجربة . وحين تتضح لها المشكلات التي يثيرها تخلفها هذا ، والصعوبات التي تمرقل مسيرتها نحو الاشتراكية ، فعندئذ ستدرك أن التغلب على هذه المشكلات والصعوبات لن يكون بالالتجاء الى أنصاف الحلول ، بل بيزيد من الاصرار على السير في الطريق الاشتراكي والتمسك به . وإذا كان من الشاق أن يقال أن الاشتراكية الوحيدة التي تصلح لبلاد العالم الثالث هي الاشتراكية « المعتدله » ، فإن حالة التخلف التي تعانيها هذه البلاد تدعونا الى التفكير مليا قبل اصدار حكم كهذا ، إذ ان « الاعتدال » اذا كان صفة مستحبه في أمور كثيرة ، فإنه ليس بالشيء المرغوب فيه عندما يكون الأمر متعلقا بمسيرة المجتمع نحو التقدم ونحو اللحاق بركب الحضارة العاليه .

ان على بلاد العالم الثالث أن تحدد المجالات التي يكون فيها الاعتدال مستحبا ، وتلك التي لا يكون فيها مفر من الصلابه والاصرار والسعي الدائم الى الهدف المرسوم . وفي اعتقادي ان كل ما توصف من اجله هذه البلاد بأنها « متخلفه » ينبغي أن يدخل في هذه الفئة الأخيرة .

فؤاد زكريا

في المستقبل . ذلك لأن الطبقة العاملة ، التي تعتمد عليها الاشتراكية التقليدية ، لا تكون فئه عريضة في مثل هذه المجتمعات ، فضلا عن أن هذه الطبقة لم تتح لها فرصة اكتساب الروح الثورية العميقة التي تغلغلت في نفوس عمال المجتمعات الرأسمالية بفضل تجاربهم الطويله وتراثيمهم البعيد الأمد . فمن الصعب أن تتوقع من طبقة عاملة قليلة العدد ، محدودة التجارب ، خرج معظم أفرادها حديثا من بيئات ريفية غير ثورية ، أن تحقق كل الآمال التي تعقدوها الاشتراكية الكلاسيكية على « البروليتاريا » في العالم الرأسمالي . ومن هنا فإن التجارب الاشتراكية الناجحة في بلاد العالم الثالث تجد لزاما عليها أن تعتمد على طبقات أخرى . فطبقة الفلاحين قد تمكنت من أن تكون العمود الفقري لثورات اشتراكية متعددة في شرق آسيا وجنوبها الشرقي ، ولكن نجاح هذه الثورات كان يقتضى تنظيمها عميقا يزيل من الفلاح رواسب التوأنل والاستسلام التي خلفها في نفسه نظام إقطاعي ظل يتحكم في مقدراته المعنوية والمادية ألوف السنين . بدت فإن الطبقة الوسطى ، ولا سيما المصانع المتفعه منها ، يجب أن يعطى لها دور أهم بكثير من الدور الذي يعزى اليها في المذاهب الاشتراكية الكلاسيكية ، بل أن الطليعه بالذات يمنهمن أن يقوموا ، في بلاد العالم الثالث ، بدور لا يقل أهميه عن دور البروليتاريا في البلاد الرأسماليه بصرفه . بل ان من ضمن الاهتمام الى أوجه تشابه غير قليل بين هاتين الفئتين ، من حيث أن كلا منهما تمثل الضمير الواعي لمجتمعها ، ولا ترتبط بأجهزة الحكم القائمة أو بكون جزاء منها ، وليس لديها - حسب التعبير المشهور - ما تخسره إلا الإغلال . وإذا كانت يواجهون الإيجابيه للطلاب قد بدأت تظهر في بعض بلاد أمريكا اللاتينية ، فمن المؤكد أن دورهم سيزداد ظهورا وأهميه في مناطق أخرى من العالم الثالث في المستقبل القريب .

وأخيرا ، فربما كان أبرز النواحي السلبية في اشتراكية العالم الثالث هو أنها ، في أحيان قليلة ، اشتراكية مفروضة من أعلى ، وليست اشتراكية نابعة عن ثورة شعبية بالمعنى الصحيح . وربما بدا أن الفارق بين النوعين ليست له أهمية كبيرة ، مادامت النتيجة واحدة . ولكن الواقع أن تجربة الثورة الشعبية تختص بميزة كبرى ، هي أنها تؤدي الى صهر القيادات - فضلا عن القواعد بطبيعة الحال - في تجربة الممارسة الاشتراكية الحقيقية . والمشكلة الكبرى في

علم النفس بين الطبقة والموضوعية

فردى حنفي

العلم بين الذاتية والموضوعية :

يستهل عالم النفس البريطاني هانز إيزنك مقدمة كتابه الصادر عام ١٩٥٣ بعنوان « مفاهيم علم النفس ومفاهيمه » Uses and abuses of psychology عبارة للسياسي الفرنسي الشهير كليمنصو مؤداه أن البت في قضية الحرب أخطر من أن يترك للجنرالات وحدهم . ويعقب إيزنك على تلك العبارة قائلا أنه في السنوات الأخيرة قد تعاطف الاحساس بأن البت في قضايا السلم أيضا أخطر من أن يترك للعلماء وحدهم .

والحقيقة - فيما ترى - أن قضايا المسلم لم تعرف ، ولم يكن ممكنا لها أن تعرف انفصاما عن قضايا المجتمع وبالتالي فإن البت فيها سواء في عصرنا هذا أو في عصور خلت لم يكن مطلقا بالأمر الخالص للعلماء وحدهم القادر عليهم دون سواهم . وكما أن ذلك لا يعني اهتدارا لقضية التخصص العلمي من الناحية العملية ، فإنه لا يعني كذلك بأي حال أن العلم كان ملتزما دائما وفي كل عصر ومكان بقضية تقدم المجتمع .

إن ما نعنيه بالدقة هو أن المجتمع بما يعتمل فيه من تناقضات وصراعات تتغير بتغير مراحل التطور الاجتماعي ، كان دائما وما زال يسم بميسمة طبيعة العلم بل ويكاد يحدد مساره كذلك . فالعلم نتاج من نتائج المجتمع ، وبالتالي فليس ثمة مجال للتساؤل عن تاريخ ارتباط العلم

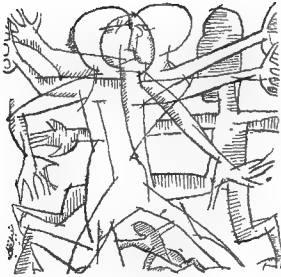
بالمجتمع ولا عما إذا كان واجبا اقامة مثل ذلك الارتباط وتدعيمه أم فصمه والوقوف في وجهه . ليس ممكنا - فيما نرى - أن نتصور مجرد تصور أن مجتمعا انشأيا قام في أي من مراحل التاريخ الحديث أو القديم خلوا من قدر يزيد أو يقل من الإنجاز العلمي . وليس في استطاعتنا كذلك أن نتصور انجازا علميا وجده المجتمع الإنساني هكذا دون أن يصنعه . ويستحيل علينا فضلا عن ذلك كله أن نتصور علما يمشي متخلدا مساره إلى الأمام أو حتى متراجعا إلى الخلف دون أن يتأثر ذلك المسار بظروف الصراع الاجتماعي الدائر أبدا في المجتمع الإنساني .

بل أننا لو أعملنا الفكر في عملية تطور المجتمع الإنساني من مرحلة إلى أخرى وجدنا أن القوانين التي تحكم تلك العملية قد وسع تأثيرها كل ما في المجتمع من ظواهر ومنها العلم وكل من فيه من بشر ومنهم العلماء ، وأن كان قدر ذلك التأثير متفاوتا من ظاهرة إلى أخرى ، ومن إنسان إلى آخر .

وقد يواجهنا هنا تساؤل حاسم . اليس ثمة حقائق « موضوعية » « ثابتة » في العلم ؟ صحيح أن المجتمعات الإنسانية تتغير ، وأننا لا نستطيع تصور مجتمع إنساني لا يتغير ، ولكن ترى هل علينا إذن أن نسلم بأن الحقائق « الموضوعية » التي يوصل إليها العلم تفسير

بنفس القدر ؟ هل توصل العلماء في مرحلة معينة من التطور الاجتماعي الى حقيقة مؤداها ان مرض الفصام يؤثر على قدرة المريض على التفكير المجرد او أن الأجسام الصلبة تتمدد بالحرارة يعني حتما ضرورة تفسير مثل تلك الحقائق بعبور المجتمع الى مرحلة جديدة في تطوره الاجتماعي ؟ ان التسرع في البحث عن اجابة قاطمة بنعم او بلا على مثل تلك التساؤلات قد يدفعنا - كما دفع الكثيرين بالفصل - الى موقف اختيار اجباري زائف بين الاندفاع نحو تجريد العلم تماما من طابعه « الموضوعي » وتجريد حقائقه من اتصافها بالثبات او الانزلاق الى تجريد العلم تماما من طابعه الطبقي وقسم العلاقة بين حقائقه وقضايا المجتمع فصما قاطما . صحيح ان ثبات حقائق العلم ليس بالثبات المطلق والا لما كان هناك مجال لاي تطور علمي ، ولكن من الخطورة بمكان ان تجرد تلك الحقائق من ذلك القدر المعقول من الثبات الذي يتيح لها - او لنا اذا شئنا الدقة - قدرة على التنبؤ هي في النهاية جوهر الانجاز العلمي في مختلف صوره وشتى تخصصاته . ان مثل ذلك التجريد يحيلها الى مجرد افكار ذاتية ليست من العلم ولا الموضوعية في شيء . وصحيح ايضا ان ما تتصف به حقائق العلم من موضوعية ليس بالامر النسبي تماما ، بمعنى ان تلك الحقائق ليست بالشيء الذي يتغير بلا ضابط ولا رابط من شخص الى آخر ، ومن وقت الى آخر . ولكنه من الخطورة بمكان ايضا ان نمضي في تثبيت تلك الحقائق والفصل بينها وبين ما يحيط بها من احداث العصر الى الحد الذي يحيلها الى قضايا جامدة قد تكون ممتدة الفروع ولكنها منبثقة الجذور .

تري كيف لنا اذن ان تكشف زيف تلك العقيدة بين طبقة العلم وموضوعيته ؟ يبدو ان لا يمكن لذلك ان ينفذ الا اذا أبرزنا تماما حقيقة ان طبقة العلم وموضوعيته ليستا سوى وجهين لعملة واحدة . وينبغي أولا ان نشير الى مسلمة بدئية وهي ان عالم الموجودات المسادية ليس بالعالم الطبقي بمعنى أنه ليس ثمة صراع طبقي يحكم أو يؤثر في تمدد الأجسام الصلبة أو في قوانين الوراثة البيولوجية أو في قوانين عمل الجهاز العصبي الفسيولوجية . ان مسافة الصراع الطبقي اذن ليست بالصفة العامة التي تنسحب على الكون جميعا بما فيه ومن فيه ، بل انها قانون يحكم العلاقات الاجتماعية في عالم البشر فحسب دون ان يتجاوز تأثيره تلك الحدود.



ليس اذن ثمة قوانين اقطاعية للكيمياء ولا قوانين
رأسمالية للطبيعة ولا قوانين اشتراكية
لرياضيات . ليس هناك سوى قوانين خاطئة
وأخرى صحيحة أو بعبارة أدق هناك قوانين
موضوعية ، وأخرى تعتمد عن الموضوعية بدرجة
تزيد أو تقل . وهنا نجد أنفسنا من جديد في
مواجهة قضيتنا الأولى ، أين إذن يبرز الطابع
الطبيعي للعلم ؟ أو بعبارة أخرى ما هي حدود
دور المجتمع في تطور العلم ؟ ولذلك اندور فيما
نرى مجالات أربعة هي :

أولا : أن مرحلة التطور التي يمر بها مجتمع
معين تحدد نوع المشكلات التي تطرح أمام عاماته
في ذلك العصر ، وبالتالي فإنها تحدد المجال
الذي يتجه غالبية العلماء آنذاك إلى محاولة
كشف قوانينه الموضوعية . وأقرب أمثلة ذلك
إلى موضوعنا وأكثرها دلالة عليه ذلك السيل
النهم من البحوث المتخصصة وتلك الاعتمادات
الخرافية لتمويل البحوث في مجال متخصص
محدد هو مجال « الدعاية » . ولم يكن ممكنا
لمثل ذلك السيل أن ينهمر وبمثل تلك المضخامة
في مجتمع اقطاعي مثلا ، ولم يكن له أيضا أن
يرجع أنهماه إلى أن يتحول المجتمع إلى
الاشتراكية ، لماذا ؟ لأن المجتمع اقطاعي شأنه
شأن المجتمع الاشتراكي تنعدم فيه الاحتكارات
الصناعية الضخمة التي تتميز علاقاتها ببعضها
بتنافس ضار على سوق المستهلكين ، والتي يمتلك
القدرة على التمويل أنسخي لمثل تلك البحوث .
بعبارة أخرى فإن بحوث الدعاية لم يكن ممكنا لها
أن تبدأ وأن تبلغ ذروتها إلا في مجتمع رأسمالي
تبرز فيه الحاجة الملحة إلى اجتذاب المستهلكين
و يمتلك في نفس الوقت القدرة على تمويل
البحوث . ولا يمكن لنصف أن ينكر على تلك
البحوث أساسها الموضوعي ولا ما تتضمنه من
حقائق موضوعية عديدة ، ولكن ترى هل يمكن
لذلك النصف أن ينكر عليها أساسها الطبقي
أيضا ؟

ثانيا : تعرض مرحلة التطور التي يجتازها
المجتمع نوعا من الحظر على البحث العلمي في
مجالات محددة ، ولأسباب اجتماعية - أو تقل
طبيعية - شتى لتلقى جميعها حول محور واحد
محدد هو أن تكشف الحقائق العلمية الموضوعية
في ذلك المجال المحظور إنما يمثل تهديدا للبناء
الأيديولوجي الذي يحمي البناء الاقتصادي
الأساسي للمجتمع المعين في المرحلة المعينة . البناء
الداخلي لجسم الإنسان البدائي مثلا لا يختلف
موضوعيا عن نظيره لدى الإنسان الاشتراكي

الحاضر . ولكن التوصل إلى معسرة القوانين
الموضوعية التي تحكم عمل هذا الجسم ، وما
بتطليه ذلك من تشريع له ، أمر قد تأخر حقيقة
طويلة بل أنه قد ووجه عندما أوشك أن يتحقق
بهجوم بلغ من منته حد أن أول تشريع للجسم
الإنساني تم في سرية كما لو كان عملا لا يمكن أن
يقدم عليه أن يواجه به مجتمع ذلك العصر . ولم
يكن ذلك التأخير وكل تلك الإعاقة إلا بسبب
ما يفرضه المجتمع من حظر على الاقتراب من
محاولة الفهم الموضوعي لمجال محدد من مجالات
المعرفة .

ثالثا : يتدخل البناء الأيديولوجي لرجل العلم
- وبصورة مباشرة - في اختياره للمشكلات التي
تصدي لبحثها ولنهج في البحث كما أن ذلك
البناء يتدخل بصورة أوضح في تفسير رجل العلم
لنتائج بحثه وملاحظاته . إن دوران الأرض
حقيقة لا جدال اليوم في موضوعيتها ولكنها
ليست بحقيقة الجديدة لدوران الأرض لصيق
بوجودها . ومنذ أن وجد الإنسان فوق تلك
الأرض التي تدور وهو محاط بالمسدد من
الظواهر التي تدل بشكل قاطع على دورانها ،
والتي أصبحت من الشروع بحيث لم تعد اليوم
في حاجة إلى تكرارها كثيرا . ورغم أن تلك
الظواهر لم تنفرد منذ أن وجدت الأرض حتى
الآن ، ورغم أنها - أي تلك الظواهر - كانت
تحت سمع وبصر الإنسان منذ وجوده - بل
ورغم أنه - وهذا هو الأغرب - قد أدركها
وتعامل معها وربب حياته عليها إلا أنه ظل لحقب
طويلة عاجزا عن تفسيرها تفسيراً موضوعياً .
وقد يبدو للبعض أن ذلك إنما يرجع إلى قصور
تتميز به العقلية البدائية وميل يحدو بها إلى
التفكير الخرافي . ولكن كيف يمكننا أن نفسر إذن
تلك المقاومة الضارية التي لقيها التفسير الأقرب
إلى الموضوعية لتلك الظواهر ؟ لماذا اتفق العلماء
جميعاً على رصد مثل تلك الظواهر ، ثم إذا بهم
يختلفون اختلافا شديداً في تفسيرها لها ، ثم إذا
بهم مرة أخرى وفي ظروف جديدة يتفقون اتفاقاً
- يكاد أن يكون كاملاً - على التفسير الصحيح
لتلك الظواهر ؟ ألا يمكننا أن نستخلص من ذلك
دليلاً على صحة ما ذهبنا إليه من أن البناء
الأيديولوجي لرجل العلم يتدخل في تفسيره لنتائج
مشاهداته « الموضوعية » ؟ والبناء الأيديولوجي
لمجتمع معين في عصر معين ليس سوى نتاج أو
تعبيراً عن العلاقات الانتاجية السائدة في ذلك
المجتمع آنذاك أي بعبارة أخرى نتاجاً أو محصلة
لصراع الطبقي الحاد في المجتمع آنذاك .



استطاعتنا حدود كل من طبقة العلم وموضوعيته ، أن تصدى للأجابة عن سؤال طال تردده والباحه . ما سر ذلك القدر الكبير من التشابه في مجال علم النفس بين البحوث التي تجرى في دول ما يعرف بالمعسكر الرأسمالي وتلك التي تجرى في دول المعسكر الاشتراكي على بعد الشقة بين المعسكرين وخاصة من حيث الطبيعة الطبقة لكل منهما ؟ فبعد أن انقشع — أو على وجه الدقة بدأ في الانقشاع — أخيراً وبعد طول دوام ذلك الستار الكثيف الذي كان يحجب عنا — ضمن ما يحجب — ما يجري في مجال علم النفس داخل ذلك المعسكر وإذا بقدر من التشابه يبعث على الدهشة بين ما وجد — يجري في مجال علم النفس هناك ، وما يجري في ذلك المجال داخل دول المعسكر الرأسمالي . وسرعان ما تحولت الدهشة إلى اعتراض موجة إلى فكرة طبقة العلم واحتجاج يكاد أن يأتي عليها . وقيل أن نشرع في التصدي للأجابة عن ذلك التساؤل ينبغي أن نشير إشارة عابرة إلى حقيقتين :

الحقيقة الأولى : أن ذلك التشابه مهما كان قدره لم يرق إلى حد التطابق بين ما يجري هنا وما يجري هناك ، بل أننا ما زلنا نستطيع أن نضع أيدينا على خصائص وسمات عامة تميز اتجاهات علم النفس السوفيتي مثلا عن علم النفس الأمريكي ، وذلك بقدر قد يفوق كثير ما يميز علم النفس الأمريكي عن نظيره في بريطانيا أو فرنسا مثلا كما أنه يفوق كثيرا بالفعل ما يميز علم النفس السوفيتي عن علم النفس في المجر مثلا أو في تشيكوسلوفاكيا . ولكن كل ذلك لا يعني بحال انكاراً لقدرة من التشابه قائم بالفعل وفي حاجة إلى تفسير .

والحقيقة الثانية : أن ذلك التشابه ليس بالأمر القاصر على علم النفس بل أنه يكاد يكون سمة عامة بارزة لا يخطئها من يحاول المقارنة بين الاتجاه العلمي هنا وهناك ، وليس ما يتردد من التسابيح العلمي سوى تعبير عن وجهه من

رابعا : ينفرد المجتمع انفرادا يكاد يكون مطافاً بتحديد مجالات التطبيق لمختلف حقائق العلم الموضوعية . فوجود فروق فردية بين البشر في مجال القدرات العقلية والبدنية مثلا حقيقة موضوعية قد يتفق عليها علماء من مجتمعات وعصور شتى . ولكن أوجه الاستفادة من معرفة مثل تلك الحقيقة والأحاطة بالقوانين الموضوعية التي تحكمها أمر تحدده في النهاية طبيعة المرحلة التي يمر بها المجتمع المعين . ويكفي أن نذكر كيف أن النازية قد استطاعت أن تجد لفكرتها من سيادة الجنس الأري سنداً زائفاً في تلك الحقيقة الموضوعية ، وكيف أننا يمكن في نفس الوقت أن نجد في نفس تلك الحقيقة الموضوعية سنداً حقيقياً للشعار الاشتراكي الشهير — أو لنصفه الأول على الأقل — «أرضي شعرك» من كل بقدر ما يستطيع ولكل بقدر عمله » . كما أنه يمكن كذلك أن نجسد فيها تبريراً — وليس تفسيراً — علمياً لاضطهاد الزوج في الولايات المتحدة ، وكثير من التشريعات المجعفة بالعمال، كل تلك — وغيرها كثير — تطبيقات (أو استفادات) متنوعة لنفس الملاحظة أو الحقيقة الموضوعية . ولا يرجع تنوع تلك التطبيقات سوى إلى تنوع المجتمعات أو الطبقات التي تقدم على استخدام نفس الحقيقة الموضوعية .

العلم إذن يعطائنا الموضوعية ، وبطبيعته العلمية إنما ينتج ما ينتج خلال صراعه صراعاً طائفاً مع قوى تعوق ذلك الانتاج مستنداً إلى قوى أخرى تدعمه . والأمثلة على ذلك الصراع عديدة تفوق الحصر لم نشر إلا إلى فئة منها . ولعل ذلك الارتباط الحتمي الوثيق بين العلم والمجتمع هو التفسير الصحيح لما نلاحظه عند تناولنا لقضايا تطور علم معين من تأثير ذلك التطور بالعديد من الأفكار التابعة من مجالات تخرج كلية عن نطاق تخصص ذلك العلم ، ومع ذلك فإنها تصل إلى حد التأثير الفعلي في مساره بل والتنبؤ بذلك المسار أيضاً . ولايصعب علينا الآن ، وبعد أن أوضحنا قدر

أوجه تلك الحقيقة . وفيما نرى فان ذلك التشابه إنما هو محصلة لأسباب عديدة أهمها :

أولا : سبق أن أوضحنا أن ثمة حقائق موضوعية لها قدر معقول من الثبات في عالم الموجودات المادية ، وأن موضوعية تلك الحقائق في حد ذاتها أمر منفصل عن قضائيا الصراع الطبقي ، وأن ذلك الصراع الطبقي إنما يؤثر على إمكانية الوصول الى تلك الحقائق بل أنه قد يحدد تلك إمكانية تحديد حاسما ، ولكنه لا يؤثر بحال على طبيعة تلك الحقائق . والإنسان بوصفه جزءا من الموجودات المادية لا تتغير القوانين التي تحكمه بصفته تلك من مجتمع الى آخر . وبالتالي فإنه لا بد من وجود قدر من الاتفاق فيما يتم التوصل اليه من حقائق صحيحة مهما تغيرت بنية المجتمع الطبقي .

ثانيا : ليس المجتمع الاشتراكي مجرد نفي سلبي خالص للمجتمع الرأسمالي ، بل أنه الوريث الشرعي لأنصاعا في التراث الرأسمالي من منجزات . ومثل ذلك الاستمرار الديالكتيكي للمجتمع الإنساني يجعل من المحتم أن نجسد لمنجزات الرأسمالية استمرارا في المجتمع الاشتراكي بصورة أو بأخرى . وبذلك فإنه ليس من المستغرب وجود قدر من التشابه في النتائج التي يتوصل اليها علماء النفس في كلا المعسكرين . ربما ساعد هذان السببان اللذان ذكرناهما آنفا في تفسير أوجه التشابه الإيجابية أعني تشابه الحقائق الصحيحة التي يتوصل اليها علم النفس في كلا المعسكرين . أما ما قد نصادفه من تشابه في السلبيات فاعل له العديد من الأسباب الأخرى التي لا نستطيع إبتسارها في عجالة كهذه . يكفي أن نشير عابرين الى أن مجرد قيام النظام الاشتراكي لا يعني حلا فوريا لمشكلة الاغتراب الإنساني عميقة قيام ذلك النظام ، وأن كان قيامه يعني قطعا بداية السير في طريق طويل وشاق ولكنه يؤذن بحل نهائي لذلك الاغتراب .

علامات على طريق علم النفس :

لهم يخل مسار علم النفس شأنه شأن بقية

العلوم من علامات على الطريق تعبر عن الفكر نابغة من مجالات قد تخرج عن النطاق المتخصص الضيق لذلك العلم . وغالبا ما تكون الفلسفة وهي أم العلوم المنبع الرئيسي لمثل تلك العلامات التي قد تتوهم الصواب في اتجاه معين فتشير اليه وتدعو الى اتباعه أو تستشف الخطأ في اتجاه آخر فتحذر منه وتدعو الى اجتنابه . وبصرف النظر عن صحة أو خطأ ما تتضمنه تلك العلامات من اشارات ودموات فإنها تبقى في النهاية علامات على الطريق لها دلالتها باعتبارها على الأقل دليلا على تلك العلاقة الوثيقة التي اشرا اليها بين العلم المتخصص والمجتمع الرحب .

لقد وضع كارل ماركس في مخطوطاته الاقتصادية والفلسفية عام ١٨٤٤ واحدة من أبرز تلك العلامات . ونستطيع أن نجعل الأفكار التي تقدمها تلك العلامة ، والتي سبق أن عرضنا لها بشيء من التفصيل (نظرة مادية الى نفاة علم النفس ، الفكر المعاصر ، عدد يونيو ٧٠) في نقاط أربع هي :

١ - أن الصناعة من حيث هي تاريخ متطور ، ومن حيث هي واقع قائم ، تعد بمثابة التجسيد للقدرة الإنسانية .

٢ - أن الصناعة بهذا المعنى إنما هي بمثابة المنبع الذي ينبثق أن ينهل منه علم النفس .

٣ - أن اعتبار الصناعة مطلقا لعلم النفس أمر لم يكن قد تحقق آنذاك .

٤ - أن الدراسات التي كانت تحمل اسم علم النفس آنذاك مصيرها الفشل لا محالة لأنها قد عزفت عن المنبع الصحيح والبداية الصحيحة لعلم النفس .

وتعد الأعوام ، وتشعب السبل بذلك العلم الناشء ، وينتد طرقا شتى ، ويبدو للنظار العابر أنه وقد أحرز العديد من الإنجازات الملموسة لا شك قد عرف طريقه الصحيح . وإذا بنا وبعد مرور ما يقرب من الثمانين عاما على تلك العلامة التي وضعها كارل ماركس على طريق علم النفس ، والتي لم نجد أية إشارة لها على الإطلاق



واندع هذه المرة صخب فلاسفة الغرب
ومتأخذه على علم النفس ، بل ولنسند صخب
الفلاسفة جميعا ، ولكن شهودنا الثنين من أبرز
علمائنا المصريين المتخصصين في علم النفس • ان
استاذنا الدكتور مصطفى زيور رائد مدرسة
التحليل النفسي في مصر ، والعالم الاكاديمي الذي
تخرجت على يديه اجيال من علمائنا الشبان
المتخصصين في علم النفس يتسائل في مقدمته
للتريخية العربية التي اعدها الاستاذ لطفى فطيم
تكتاب بوليتزير المشار اليه ، موجها تسأوله الى
زملائه علماء النفس « لم يشغل الفلاسفة
المعاصرون أنفسهم (بالاهم) و (الفلق) ووجود
الإنسان على حافة الابد ، لم يشغلون أنفسهم
بدراما الإنسان وتراجيديته ، بما تنضج به حياة
الإنسان من عبث ولا معقول • لم يشغلون أنفسهم
بذلك كله الا لاننا نحن علماء النفس لم نقدم
لهم اجابات شافية عن استفساراتهم » وشاهدنا
الثاني هو استاذنا الدكتور مصطفى سوف وهو
حجة في المستوى الدولي لا المحلى فحسب في
مجال علم النفس بعامة وبحوث الشخصية بوجه
خاص • يقدم الدكتور سوف في كتابه « علم
النفس الحديث • معالمة نماذج من دراساته »
تقييما موضوعيا دقيقا لما أحرزه علم النفس
آخر من انجاز في مجال قياس ابعاد الشخصية
الانسانية ، وبعد أن يعرض لاهم تلك الانجازات
عرضا شاملا ودقيقا يقول عنها : « انها لا تقدم
لنا تقييلا ولا تفسيرا لهذه المظاهر • يجب أن
يكون هذا واضحا حتى لا نطالبها بما لا يتفق
وطبيعتها • انها تقدم تبويبا او تنظيميا فحسب »
تري اذا ما كان هذا هو احساس أصحاب ذلك
العلم بعد أن أوشك عمره أن يجاوز المائة عام ،
الا يحق لنا تلقي نظرة جديدة على دلالة علامة
كارل ماركس التي إشرنا اليها ، والتي يمكننا أن
نعتبر اشارة بوليتزير صدى لها • خاصة اذا
ما وضعنا في الاعتبار ما لقيته من جانب علماء
النفس من تجاهل لم يتح لأحد تناولها أو حتى
مجرد الاشارة اليها في كتب تاريخ علم النفس

في كتب علم النفس ، ولا اية محاولة لاختبار
صحتها أو تنفيدها لدى أى من علماء النفس رغم
أن ما تحمله من نبوءة بأن الدراسات التي كانت
تحمل اسم علم النفس آنذاك مصيرها القشيل
لا محالة قد تأكدت صحتها ، وبعد مرور تلك
الأعوام الثمانين نجد الفيلسوف الفرنسي الشهير
جورج بوليتزير يقول في ختام كتابه « أزمة علم
النفس المعاصر » الصادر عام ١٩٢٩ ، أى بعد أن
مرور خمسين عاما على افتتاح فونت لمصله
عام ١٨٧٩ « لا شك أنه لم يفوتكم أن السيكلوجيا
لم تتمكن بعد خمسين عام من المحاولات من تكوين
فكرة واضحة عن نفسها • فهي لم تحدد
المظاهرة السيكلوجية والنتج السيكلوجي بطريقة
يقبلها كل علماء النفس » ثم يعض بوليتزير مقروا
« أن الطريقة الوحيدة لتصفية المفاهيم المعرلة
هي استخلاص المنبع الأساسي للأبحاث
السيكلوجية التي تربط بحكم اتجاهها ارتباطا
وثيقا بالظواهر الحقيقية فضلا عن انها تدور
بطبيعتها خارج الاهتمامات والمشاكل التقليدية
للسيكلوجيا الكلاسيكية • وهذه هي حالة علم
النفس الصنمى بالذات ، والسيكوتكنيك بصفة
عامة » • الا يعنى ذلك دعوة جديدة وبأسلوب
جديد الى أن يتخذ علم النفس من الصناعة
منطقا حقيقيا له • ثم الينست تلك هي جوهر
فكرة كارل ماركس وان لم يشر بوليتزير اليه
صرحة ؟

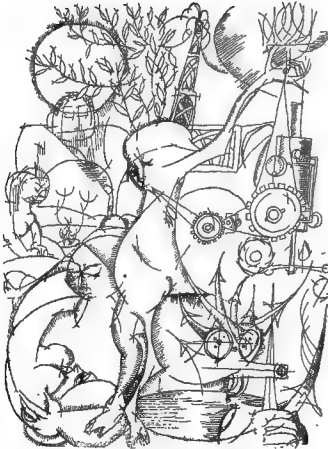
ويضع بوليتزير علامته ويضى ، وتمضى
السنوات من جديد • ويمر على بوليتزير وعلامته
أربعون عاما • وتأخذ أعوام الستينات في الغيب
ونوشك الدخول في السبعينات • ويوشك أن
ينقضى القرن الأول من حياة علمنا الناشئ • ويبدو
لناظر العابر مرة أخرى أن علم النفس قد تمكن
رغم تجاهله لاشادات كارل ماركس وجورج بوليتزير
من معرفة طريقه والاقترب من هدفه ألا وهو الفهم
الموضوعي للشعور الانساني ، فإذا ما حاولنا أن
نطل على حقيقة ذلك الانجاز وجدنا الأمر في حاجة
الى تفسير حقيقي •

على كثرة ما حوته تلك الكتب من غث ولين .

علم النفس بين العمل والمعمل

لقد كانت المهمة التي ألحها التاريخ - إبان الثورة الصناعية - على عاتق علم النفس ، وهي المهمة التي كانت - فيما نرى - بمشابة المبرر الحقيقي لنشأة ذلك العلم في تلك الحقبة بالذات، هي فهم الشعور الانساني فهما موضوعيا انطلاقا من شعور الانسان بالاعتراب في المجتمع الرأسمالي، ولم يكن بد لانجاز تلك المهمة من مواجهة مباشرة مع ذلك الانسان . مواجهة تنقب عن تاريخ الشعور الانساني عموما ، والشعور بالاعتراب على وجه الخصوص ، مواجهة تعتمد على دراسة تطور شعور الانسان بما هو خارجه ، أي شعوره بالطبيعة وبالأخرين . مواجهة تعتمد في النهاية على دراسة تاريخ العمل الانساني وحاضره باعتبار العمل الشرط الأول للوجود الانساني ، وباعتباره الخاصية التي ارتقت بفضلها الانسان عن غيره من الحيوانات . فهل حدث ثمة شيء من ذلك ؟

لم يعد ممكنا للدراسات التي تعمل اسم علم النفس أن تظل بعد قيام الثورة الصناعية واقفة عند حدود المسيرية والفرنولوجيا . ولم يعد ممكنا لها أيضا أن تقنع بتبعية موضوعها للفسيولوجيا . ولم يعد ممكنا لها كذلك الاكتفاء بالخصائص النظرية أو بما يعرف بعلم النفس المنظم . لم يعد شيء من ذلك ممكنا ، فلقد تغير الموقف ، وبرزت قضية الشعور الطاقى بالاعتراب وأصبحت تلح في طلب التفسير . كما أن العلوم الأخرى التي أنشجها عصر الثورة للصناعة وأبرزها أصبحت تمارس تأثيرا هائلا فإرضة ما جاءت به من مفاهيم منهجية جديدة كال موضوعية والقياس والحساب والتنبؤ وما إلى ذلك على كافة مجالات المعرفة ، آنذاك ، مما دعم من الاحساس الملح بعدم القناعة ، بما كانت تقدمه الدراسات التي كانت قائمة بالفعل آنذاك تحت اسم علم النفس . كان لابد أن تتحول مفاهيم «**الغناطيسية الحيوانية**»





(ج) نضج العلوم الطبيعية وما أدى إليه ذلك
النضج من سيادة لمناهج البحث المتبعة في تلك
العلوم سيادة تكاد تكون مطلقة . وكان جوهر
تلك المناهج جميعا هو النظرة الوضعية بما تستلزمه
من قياس وحساب . . الخ . وإذا كان ضغط
الحاجة الاجتماعية إلى تفسير لاغتراب الإنسان هو
الذي رسم - إلى حد كبير - حدود مجال علم
النفس ، فإن الضغط الناجم عن سيادة مناهج
البحث للعلوم الطبيعية قد حسد فيما يبدو
الأساليب التي ينبغي على علم النفس اتباعها في
دراسته للظواهر التي تقع في مجال بحثه .

لقد كان على علم النفس - كما سبق أن أشرنا -
أن يذهب إلى الإنسان ليدرس العمل الإنساني ،
ولكن شيئا من ذلك لم يحدث ولم يكن ممكنا له
أن يحدث بأسلوب فونت ومعملة . كل ما حدث
هو أنه بدلا من أن ينتقل عالم النفس إلى الإنسان
تاريخا وواقعا ، فإن فونت قد نقل إليه الإنسان
في معمله . وبدلا من أن ينهل علم النفس من
دراسة العمل الإنساني أصبح سنده الأساسي هو
المعمل التجريبي ، وشتان بين هذا وذاك . صحيح
أن دراسة الإنسان في المعمل أمر ضروري لأبد
منه ، وأنها تمثل خطوة للأمام لاشك في ذلك ،
ولكن في أي اتجاه ؟ أنها قد أدت بالفعل إلى آلاف
الحقائق الموضوعية الصغيرة ، ولكنها لم تؤد بحال
إلى فهم أو تفسير مباشر للشعور الإنساني بعمقه
أو للشعور بالافتراق على وجه الخصوص . . لقد
راغ علم النفس من مهمته الأصلية وهي دراسة
الشعور الإنساني ، وأصطنع لنفسه مهمة جديدة
هي دراسة السلوك الإنساني .

تري لماذا انتبه علم النفس عن العمل وتحسن
بأدواته وأساليبه داخل المعمل ؟ لماذا ذلك الخرس
المريب على أن يبقى الإنسان مفتربا ، أو على وجه
أدق يبقى جاهلا بسبب اغترابه ؟ يبدو أننا نحمل
علم النفس المعاصر فوق ما يطبق إذا ما طابنا .

و « ملكات العقل » إلى مفاهيم موضوعية تخضع
للقياس والحساب . ولعل خير تمييز عما حدث
آنذاك نجده عند جورج بوليتزير في قوله :
« جاء عصر العلوم الطبيعية ، وأراد علم الروح أن
يصبح علما طبيعيا ، فارتدى رجال اللاهوت
المالبس البيضاء ، وأخفوا القديس توماس في
أسطوانات التسجيل . وما دام العصر قد أصبح
عصر التصريحات الوضعية ، وأنشأ المعامل ،
وحلت تمبرات « الحساب » و « القياس » محل
عبارات « الروحانية ذات الحرية والخلود » فقد قرد
رجال اللاهوت أن يدخلوا المعركة بهذا الجزء من
قواتهم التي عرفت فيما بعد باسم السيكلوجين
التفسيريين أو الصليبيين » وبعض بوليتزير
مستخفا - وكان ذلك عام ١٩٢٩ - « أن
قانون تطور السيكلوجيا خلال الخمسين أو
الستين عاما الماضية كان : تغيير الشكل لانقضاء
المفهوم » .

وكانت الاستجابة الأولى هي استجابة فونت
التي بلغ من تقدير علماء النفس لدلالاتها حسد
اتفاقهم على اعتبار عام ١٨٧٩ وهو العام الذي
افتتح فيه فونت معمله تاريخا للبداية العلمية
الصحيحة لعلم النفس . ولقد كان افتتاح معمل
فونت - فيما نرى - استجابة منطقية وطبيعية
لضغوط ثلاثة كانت جميعها تغمض آنذاك في
المجتمع ، وكان الارتباط بينها وثيقا :

(١) كان هناك احساس جارف بعقم كل ما
كانت تظله رؤية علم النفس آنذاك من دراسات
وافكار .

(ب) بروز الحاجة الاجتماعية إلى تفسير يتيح
فهما لما يشعر به الإنسان من اغتراب ، ولعل
بروز تلك الحاجة وضغطها هو ما رسم حدود المجال
الذي أخذ علم النفس على عاتقه العمل داخله ،
وهو دراسة الشعور الإنساني .

وفى حدوده المتخصصة - أن يجيب على تلك التساؤلات ، فالقضية لم تعد قضية سيكولوجية خالصة ، وإذا ما استعرتنا تعبير كليمصو ، فانه لم يعدم ممكنا ترك البت فيها لعلم النفس وحده .

ويسلمو ان الاجابة على تلك التساؤلات تفرض علينا الاجابة اولاعل سؤال اخطر وهو من المستفيد من بقاء الانسان معتربا ؟ او بعبارة اخرى من الذى يضره ان ينهى الانسان اغترابه بان يتعرف أولا على سبب ذلك الاغتراب ؟ وهو تساؤل يحرج بنا حتما من دائرة التخصص الضيق لمعلم النفس ليمود بنا من جديد الى التاريخ ، وبالتحديد الى تلك الحقبة التى بلغ فيها الاحساس بالاغتراب بداية ذروته ، والنثى بدأت فيها أيضا بذرة الحاجة الى قيام علم النفس فى النمو اعنى حقبة الثورة الصناعية او بتعبير أدق حقبة تكون المجتمع الرأسمالى . إننا ننظره متأنية الى المنجزات العلمية الباهرة التى تحققت إبان تلك الحقبة نجد أنفسنا حيال ظاهرة غريبة تميز تلك المنجزات جميعا . انها تنقسم الى مجموعتين لا تناسب بينهما من حيث التقدم . مجموعة تضم تلك العلوم التى تبسحت فى قوانين الطبيعة ، وأخرى تضم تلك العلوم التى تبحث فى الانسان ، وشتان بين المجموعتين رغم وحدة انصر والظروف . العلوم الطبيعية آخذة بأساليب العلم الموضوعى محققة بذلك طفرة هائلة ، مستندة الى تشجيع غير محدود من قبل القسامين على أمر المجتمع آنذاك ، وعلى الجانب الآخر نجد تلك العلوم الباحة فى الانسان - ومنها علم النفس - تقاقل قتالا مريرا من أجل الوصول الى أهدافها التى تكاد تنور جميعا حول كشف اغتراب الانسان بأوجهه المختلفة الاقتصادية والسياسية والفنسية . . الى آخره . وكمن من طرق سارت فيها تلك العلوم - وخاصة علم النفس - وتكثبت المشاق ، ثم لم يسفر الأمر فى النهاية الا عن سراب خالص . وما أن يلوح

انطريق الصحيح امام أى منها حتى تحجبه عن الرؤية تلك الزوايح الماصفة من الاعتراضات ، قادمة من شتى الاتجاهات ، ومحملة بشتى الحجج والذرائع . ترى ماذا وراء حرص الفكر الرأسمالى على بقاء الانسان معتربا ؟ ماذا وراء حرصه على بقاء الانسان مكبلا باغلال التفكير الخرافى فيما يتعلق بفهمه لنفسه ؟ ترى ماذا وراء حرص ذلك الفكر على حرمان علوم الانسان من امكانيات الفهم الموضوعى لموضوع بحثها رغم قتال ذلك الفكر نفسه من أجل الأخذ بأسلوب العلم الموضوعى فيما عدا ذلك ؟ يبدو لا دلالة لذلك كله - فيما نرى - سوى فى أن تعطيم اغتراب الانسان سوف يؤدى لا محالة الى تعطيم ذلك المجتمع او تهديمه بذلك على الأقل .

ماذا عن « علم النفس الصناعى » القائم ؟

رب من يتسائل ما كل هذا الحديث عن علامات أشادت لعلم النفس الى طريق الصناعة ، وتجاهل تلك العلامات ، وتفسير لذلك التجاهل كما لو أن علم النفس قد ابتعد حقا عن الصناعة؟ ماذا إذن عن تلك الانجازات الهائلة فى الاختيار المهنى والتوجيه المهنى والأمن الصناعى وما الى ذلك ؟ ألا تدخل تلك الانجازات جميعا فى صميم الصناعة ؟

علينا أولا أن نوضح أن الانجازات العملية فى علم النفس أو فى سواء من العلوم لا تعنى بالضرورة اكتمال الوضوح النظرى فى مجال تلك الانجازات ، بل إن ما يحدث بالفعل يكاد يكون على عكس ذلك تماما من حيث الترتيب بمعنى أن التطبيق العملى عادة ما يسبق النظرية فى البداية ثم يتحقق الوضوح النظرى ، ويبدأ فى العطاء بعد ذلك دافعا بالتطبيق الى آفاق جديدة ، تكشف بدورها عن مشكلات عملية جديدة قد يسبق حلها العملى تفسيرها النظرى مرة أخرى وهكذا ، ويكفى

أو على الأقل فإن افتتاح ذلك المعمل كان شرطاً لقيام علم النفس الصناعي بصورته الراهنة، حتى أن العالم البريطاني براون يقرر بوضوح في كتابه « علم النفس الاجتماعي والصناعة » أنه « لم يتيسر لعلم النفس الصناعي أن يبعث إلا بعد ما أصبح علم النفس علماً تجريبياً ، وذلك حدث يرجع تاريخه في عام ١٨٧٩ عندما افتتح فيلهلم فونت في جامعة ليبزيغ أول معمل يكرس للدراسة العلمية لسلوك الإنسان » ويقف براون عند هذا الحد دون أن يفسر لماذا لم يتيسر ذلك لعلم النفس الصناعي . أما بوليتزير في كتابه الذي أشرنا إليه ، فإنه يعد أن يبرز فكرة أن علم النفس الصناعي الرأسمالي ما هو إلا تطبيق لمفاهيم علم النفس الكلاسيكي العام يضيء خطوة أبعد نحو التفسير مقررًا « أن المعمل لم يتحول إلى مشكلة سيكولوجية إلا عندما أصبح الإنتاج الرأسمالي في حاجة إلى استغلال رشيد للفرد فراحت السيكولوجيا تكمل في نطاق السيكوتكنيك المهمة التي اضطلعت بها دائماً : فبعد أن حولت السيكولوجيا المعتقدات التي كانت ضرورية لاستعباد الجماهير إلى طبيعة مزيفة راحت تكشف الوسائل التي تمكنها من استعباد الإنسان تماماً في الإنتاج » .

خلاصة القول إذن أن البسطة الأولى لعلم النفس الصناعي قد نشأت في أحضان معمل فونت ، وبالتالي فإن ذلك العلم لم يخرج من أسرار كونه فرعاً تطبيقياً لعلم النفس العام الذي كان بدوره وليداً لمجتمع الثورة الصناعية . ترى أليس يتطور علم النفس الصناعي منذ ذلك الحين حتى الآن ؟ ولا يمكن لذلك التطور أن يؤدي به إلى أن يكون يوماً منبعا حقيقياً لعلم النفس ؟ ليس أمامنا إلا أن نتناول المراحل التاريخية لتطور علم النفس الصناعي منذ انشائه معمل فونت حتى الآن لعل ذلك التناول أن يكشف لنا عن شيء .

فونت حفي

إن نشر في هذا الصدد إلى عبارة جورج ساروتون الواردة في مقدمة الجزء الأول من كتابه الموسوم تاريخ العلم والتي يقول فيها « صحيح من الوجهة العملية أن التطبيقات كثيراً ما سبقت قواعدها ، فالأقسام الأوائل اضطروا أن يقوموا بالتوليد والجرادة زمناً طويلاً ، قبل أن يوجهوا انتباههم لعلوم التشریح والأجنة » . وعلم النفس الصناعي بصورته الراهنة ، وبما أحرزه من إنجازات لا شك في خطورتها ، لا يمثل - فيما نرى - سوى تطبيق عملي متقدم لمفاهيم علم النفس العام الكلاسيكي . ومهما بلغت خطورة تلك الإنجازات فإنه لا يمكن لها بحال أن تخرج بعلم النفس الصناعي الرأسمالي من حدوده كفرع تطبيقي لعلم النفس العام إلى دوره المأمول كمنهج لعلم النفس العام ذاته . ولانلقاء مزيد من الضوء على طبيعة العلاقة بين علم النفس الصناعي الرأسمالي وعلم النفس الكلاسيكي العام لابد لنا من أن نتناول أولاً تاريخ بزوغ علم النفس الصناعي من داخل علم النفس العام ثم لا بد لنا ثانياً من أن نتعرض للمراحل التي مر بها علم النفس الصناعي حتى وصل إلى صورته الراهنة .

سبق أن أشرنا إلى أن علم النفس قد تحسن في معمل فونت مخضعاً الإنسان لمقاييس وتجارب العلوم الوصفية ، وأنه قد خرج من ذلك بملايين الحقائق الموضوعية الصغيرة . ولم يكن بد من أن يعطي ذلك العلم الناشئ شيئاً للمجتمع الذي أنشأه ، ونقد أعطى بالفعل ، وكان عطاءه تطبيقاً للحقائق والقوانين والمفاهيم التي تم التوصل إليها في المعمل على مجالات الحياة المختلفة في ذلك المجتمع . ولم يكن غريباً أن تستأثر أهم مجالات ذلك المجتمع - أعني الصناعة - بقدر كبير وفوري من ذلك العطاء . وعلى أي حال فإن العلاقة بين علم النفس الصناعي ومعمل فونت ليست بالعلاقة البعيدة بل أنه ليوضح دون عناء كبير أن قيام علم النفس الصناعي كان نتيجة لافتتاح فونت لمعمله ،

لوسيان جولدسمان الفكر والمنهج

أميراسكتدر

يقال دائما انه بات - بعد ثورة المواصلات - قرية صغيرة ، نرى أمريكا والاتحاد السوفيتي وأنيابان على سبيل المثال - تدخل « ما بعد التصنيع » ، في الوقت الذي نرى فيه كثيرا من بلدان آسيا وأفريقيا ، مازالت تجاهد حتى تستشرف ، ولو من بعيد ، آفاق المجتمع الصناعي !

ولا حاجة للقول ، بأننا في مصر - وفي البلدان العربية - ندخل في إطار الدول النامية أو ما اصطلح على تسميته بالعالم الثالث ، وليس ثمه شك في ان مشكلات حياتنا ، وقضايا فكرنا ، متغايرة في كثير من الوجوه من مشكلات وقضايا المجتمعات المتطورة ، ومع ذلك ، فإن حقائق العصر تشير الى أن ما يدور في تلك المجتمعات المتطورة ، يؤثر فينا تأثيرا كبيرا ، ويسهم الى حد بعيد في تحديد مصيرنا . ومن ثم لا بد لنا أن ندرك ماذا يجري في عالم الغير ، لا من زاوية تأثيره المباشر علينا فحسب ، بل ومن زاوية أن ما يجري هناك اليوم ، هو نماذج للتطور ، مطروحة أمام اختياراتنا ، لو كان لنا أن نختار ، ونفصلا عن ذلك فإن الاحاطة بتيارات الفكر في العالم ، هو المقدمة التي توشك أن تكون بديهية ، لأية حركة فكرية محلية ، تريد أن ترتفع الى مستوى العصر دون أن تفقد جنودها في باطن تربتها . ومهما قال البعض عن خصوصية فكرنا وتجربتنا ، ومهما تحدثوا طويلا عن ضرورة انبثاق كل شيء في الفكر والحياة ، من واقعنا ، فالحق أن الهراء النقي ، والفاق المفتوح ، والتأمل الذكي ، لأفكار العالم وتجاربهِ واتجاهاته ، تساعد على نمو وإزدهار النباتات التي تتفتح فوق تربتنا . وأهم من ذلك ، أن هذه الأفكار والتجارب والاتجاهات موجودة ، بشكل أو بآخر ، في واقعنا ، يتبناها

التيات صفة تتناقض مع طبيعة الحياة ، وتقف على الطرف المقابل لأهم مميزات الفكر . وقديما ، منذ آلاف السنين ، اكتشف مفكر يوناني عظيم ، في فجر تطور العقل الانساني ، هذه الحقيقة الخالدة وقال ان الحركة هي لب الوجود ، وأن التغير هو قانون الحياة ، وأن ما كان ، لا يكون أبدا ، لكل لحظة من لحظات الزمن ، تحمل معها دائما ، مضمونها وشكلها الجديد

غير أن عشرات القرون ، كان ينبغي أن تمر ، حتى يكشف العقل الانساني ، أن وحدة هذه الحركة ، ليست متساوية في كل لحظة ، وأن سرعة هذا التغير ، لا تتكافئ مع نفسها في كل عصر وأن تراكم الكم يؤدي الى تحول الكيف ، وبعدها أصبح واضحا ، لماذا استطاع الإنسان أن يعرف في العشرين سنة الأخيرة ، أكثر مما عرّف في العشرين قرنا ، التي مرت قبلها .

وإذا كنا نقول في كتاباتنا وأحاديثنا ، دائما ، أن مجموع ما حصله الإنسان من معارف ، ملك للانسانية جمعاء ، فالحق أن مثل هذه الأقوال ، لا تتمتع بدرجة عالية من الدقة . فنحن نسي أن المجتمع الانساني الذي ينقسم من الناحية الاقتصادية والاجتماعية ، الى أمم غنية وأمم فقيرة ، ينقسم أيضا من زاوية العلم والمعرفة ، الى أمم تتراوح في درجة ثرائها وفقرها الفكري . بل ربما أمكن القول - دون تمصّف - أن درجة الثراء العلمي والفكري تتناسب تناسباً طردياً ، مع درجة الثراء الاقتصادي والاجتماعي ، أو بتعبير أدق ، مع درجة التطور الاقتصادي والاجتماعي . فتراكم الثروة في جانب من جوانب العالم ، وتراكم الفقر في الجانب الآخر ، يقابله تراكم المعرفة في جانب ، وتراكم الجهل في الجانب الآخر . وفي عالم واحد ،



جارودي

أساتذة ومفكرين ، حملوا معهم ثمار الفلسفات المثالية الألمانية ، والتجريبية الأمريكية ، والوجودية الفرنسية ، واختيارات الاشتراكية المختلفة .

لسنا في وضع يسمح لنسأ بالتعالى على أفكار الآخرين (ومتى كان هناك تعال فى الفكر ، وأين ؟) ، وأولى بنا إذن أن نفتح كل نوافذنا ، لنهتج منها رياح المعرفة الطيبة ، بيد أننا لن نفيد كثيراً لو سقطنا فى الانبهار الساذج أو القبول السهل ، الذى يدفع اليه الشعور الحاطى بالنقص . . فما من شئ يساعد على النمو الفكرى ، مثل القدرة على الدراسة والتمحيص والنقد ، القدرة على القبول والرفض . فهذا القبول والرفض هما ارتفاع الشهيق والزهيق ، لآى حركة فكرية صريحة وليس غيرهما طريق لتصنع « السبعينات الذهبية » لهذا القرن .

وذات يوم قال لى الفكر الفرنسى الكبير « جاك برك » ، وكان الحديث يدور حول الإصانة والتجديد فى الشخصية الفكرية المصرية : هذه كلمتى . . لابد أن تتفتح مصر على العالم ! . . وكان المفكر الفرنسى يعنى بالتفتح على العالم ، التصرف على تياراته الفكرية ، واتجاهاته العقلية ، ودراسة نظرياته ومذاهبه الأساسية ، بطريقة نقدية . . وما هو النقد ، فى جوهره ، إن لم يكن « دراسة امكانيات » الأفكار والاتجاهات والتيارات المختلفة ؟ ومن البديهي ، أن الأفكار السائدة فى عالم اليوم تختلف كثيراً عن أفكار الثلاثينات والأربعينات والخمسينات من هذا القرن . فإذا صح القول أن

قطاع أو آخر ، من ثقافتنا ، وهم الفئة التى تملك التأثير الحاسم ، حتى الآن ، فى مسار مجتمعاتنا . ولا معنى لتجاهل كل معطيات الحضارة الإنسانية بدعوى أنها أفكار مستوردة ، ولسوف يكون موقفنا يدعو الى السخرية اذا أغلقنا فى وجهه — نوافذنا ، وهى موجودة بالفعل داخل بيوتنا !

ومن الغريب ، أن مصر ، قد عرفت فى فجر هذا القرن ، كتاباً ومفكرين كباراً ، كانت فضيلتهم الكبرى أنهم استطاعوا أن يقيموا جسراً بيننا وبين الفكر الغربى . بل لعل من الدقة أن نقول أن حركة استلهاهم الفكر الغربى لم تبدأ فى فجر هذا القرن فحسب ، بل بدأت فى فجر القرن التاسع عشر ، حيث اصطدم العقل المصرى بالفكر الفرنسى الذى حملته معها جيوش نابليون الغازية ، وحين احتك هذا للعقل المصرى أيضاً بالفكر الفرنسى نفسه على رضى ، من خلال شخصيات فكرية بارزة فى تاريخنا ، مثل دفاة رافع الطهطاوى .

وقد يحلو للبعض أن يسمى ثلاثينات هذا القرن ، بالثلاثينات الذهبية ، لأن هذه الثلاثينات شهدت أقوى حركة فكرية تطلمعت للغرب ، وحاولت أن تتعلم منه ، وجهدت فى أن تنقل إلى لغتنا بعض أنواره . وسواء اتفقنا أو اختلفنا مع هؤلاء ، فلا بد من الاعتراف بأن هذه الثلاثينات . . وما بعدها بالطبع — هى التى فتحت هيوتنا ، على الفلسفات العقلية ، والتجريبية ، فى فرنسا وإنجلترا ، وهى التى أرسدت فى حركتنا العقلية قواعد « المنهج العقلى » وفتحت الطريق بعد الحرب العالمية الثانية أمام

بعض أغصانها • فمن يدرى ، ربما استطاعت هذه الأغصان الجديدة ، أن تمد شجرتنا بشيء من الحيوية والحسب ، وأن تطرح لنا ، فى النهاية ، قليلا من الثمرات !لناضجة !

- ١ -

وليس ثمة شك مغزى خاص ، لاختيار لوسيان جولدمان ، من بين هذه القائمة • فهو على وجه الدقة ليس أبرز أسماء هذه القائمة • وهو بالتأكيد ليس أهمها • ولكنه يقينا - اذا تجنينا وصف نقاده له بأنه النسخة الفرنسية من جورج لوكاش المجرى - واحد من الذين يساهمون مساهمات جادة وعميقة ، مهما اختلفنا أو اختلفنا معه ، فى ميدان العلوم الإنسانية ، على وجه الخصوص ، فى هذه المرحلة • وفضلا عن ذلك ، فهو واحد من الذين يتسربلون بعباءة الماركسية ، ويوحون بأنهم يطورون بعض قضاياها ومقولاتها •

وعلى الرغم من أن جولدمان ، يعيش فى فرنسا ويكتب بالفرنسية ، فهو ليس فرنسيا ، ولكنه روماني الأصل • ولد فى بوخارست عام ١٩١٣ • ودرس القانون بجامعة بوخارست ، ثم سافر بعد حصوله على درجة الليسانس ، وهو فى العشرين من عمره ، الى فيينا ، حيث مكث بها عاما يدرس الفلسفة ، ثم انتقل الى باريس فى عام ١٩٣٤ ، حيث حصل على دبلومات فى الدراسات العليا من السوربون ، فى الاقتصاد السياسى ، والأدب • وبعد ذلك سافر الى جنيف ، حيث اشتغل عامين مع « جان بياجيه » ، وعاد بعدها الى باريس ليعمل

فكرنا ينمو بطريقة المتوالية الحسابية ، فافكار العالم المتطور تنمو على طريقة المتوالية الهندسية. ومن ثم كان علينا أن نلهث وراءها ، نتجددنا الرغبة المخلصة ، فى اللحاق بمستوى العصر ، وتقودنا بوصلة نقدية تشير الى ما يفيد نمونا الفكرى ، وما يضر به ، دون أن نعتصم بكبرياء التراث التليد ، الذى مضت عليه آلاف السنين ، ودون أن نسقط ، بالانهيار الساذج ، فرصة سهلة ، لكل من يحمل فى يديه ، حبات من الحرز الملون ، صنعت فى الغرب !

وما أكثر الاتجاهات فى الفكر الغربى المعاصر ، وما أشد تنوعها وتعددتها ••• وما أصعب محاولة تصنيفها ! ومع ذلك فإن اللوحة تحمل بعض العلامات البارزة ، وبعض الشخصيات المتميزة • فليس ثمة شك - على سبيل المثال - فى أن « انفلسفة البنائية » تمثل اليوم واحدة من هذه العلامات البارزة ، كما أن ليس ثمة شك أيضا ، فى أن قائمة تحمل أسماء : **روجييه جازودى ، ولوى التوسير ، وهنرى لوفيفر ، وهيربرت ماركوز ، وريمون آرون ، وجاستون باشلار ، وجيمس برنهام ، وجورج لوكاش ، ولوسيان جولدمان •** تنطوى على دلالة واضحة ، تشير الى مجموعة من أهم الشخصيات الفكرية ، التى تحرك خلايا العقل الغربى فى هذه المرحلة ، بعيدا عن مساراته التقليدية •

فلنتأمل إذن ثمار هذا العقل الغربى فى هذه المرحلة ، ولنحاول أن نتذوقها ، بل ولنجهد - كلنا وسعنا ذلك - أن نطعم شجرتنا الفكرية

تحت إشراف « د. كوبر » ، وفي نفس العام نشر بحثاً آخر تحت عنوان : « هل هناك علم اجتماع ماركسي ؟ » . في مجلة الاشتراكية الدولية عدد ٣٤ . ولقد ترجم عدد من مؤلفات جولدمان ، الى الإيطالية والألمانية والإسبانية . ومع ذلك فحتى الآن - للأسف - لم يترجم عمل واحد من أعماله الى لغتنا العربية .

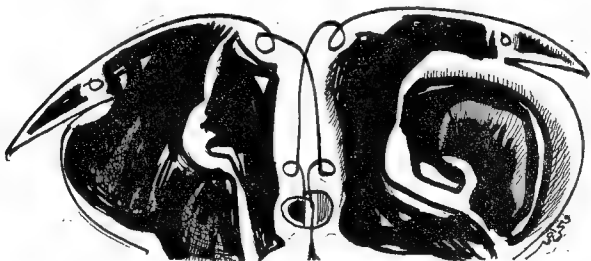
ما هي الأفكار الأساسية التي طرحها جولدمان في ميدان العلوم الانسانية ، وعلم الاجتماع بشكل خاص . . . وهل يمكن اعتباره مفكراً ماركسياً كما يقول هو عن نفسه ، أم مفكراً انسانياً كما يصفه بعض نقاده الذين يخرجونه من ساحة الماركسية ؟ والى اى مدى تأثر في منهجه وتطبيقاته بأفكار الفيلسوف المجرى جورج لوكاش ؟ وما هي تصوراتهِ الأساسية عن علم اجتماع الأدب ، وعلم اجتماع الرواية بشكل خاص ، الذي يعتبر واحداً من مؤسسيه وبناته ؟ هذه هي الأسئلة ، التي سوف نحاول هذه السطور الاجابة عليها ، مستهدة انقاء بعض الضوء على المداخل الأساسية لفكر هذه الشخصية الهامة ، في الفكر الغربي المعاصر .

- ٢ -

نقطة الانطلاق عند جولدمان ، هي المادية الجدلية . والصدق الذي تتميز به المادية الجدلية يعود في رأيه الى انها تمثل إطاراً شاملاً ، يضع في اعتباره أولاً البعد التاريخي للحياة الاجتماعية « فالاتجاه الديالكتيكي » ، هو الذي يستطيع وحده ، أن يحقق ذلك المركب الذي يتضمن بداخله « التاريخ والسوسيولوجيا » ، من خلال ادراكه للماضي كمرحلة صادقة وضرورية ، وكطريق للعمل المشترك الذي يقوم به الناس الذين ينتهون لنفس الطبقة ، في الحاضر ، كي يحققوا مجتمعاً أصيلاً

باحثاً في المركز القومي للبحث العلمي ، وفي عام ١٩٥٦ قدم رسالته لنيل درجة الدكتوراه من السوربون ، في الأدب ، وكان موضوعها « الاله المختبئ » - دراسة للرؤية المأساوية في فكر باسكال ومسرچ راسين . ومنذ عام ١٩٥٨ يحصل مشرفاً على قسم « علم اجتماع الأدب والفلسفة » ، في المدرسة التحليلية للدراسات العليا التابعة للسوربون . وفضلاً عن ذلك ، فهو يشرف منذ عام ١٩٦١ على مركز دراسات « علم اجتماع الأدب » التابع لمعهد الدراسات الاجتماعية ، بجامعة بروكسل الحرة .

ولقد وضع « لوسيان جولدمان » عدداً من المؤلفات الهامة في الفلسفة ، والعلوم الانسانية ، وانتقد . في عام ١٩٥٢ أصدر كتاب « الجماعة الانسانية والكون عند كانت » ، وفي نفس العام أصدر كتابه التالي « العلوم الانسانية والفلسفة » وآخر طبعاته صدرت عام ١٩٦٦ ، وترجمته الانجليزية صدرت عام ١٩٦٩ . ثم في عام ١٩٥٦ أصدر رسالة الدكتوراه بعنوان « الاله المختبئ » - دراسة للرؤية المأساوية في فكر باسكال ومسرچ راسين ، وقد صدرت ترجمته الانجليزية عام ١٩٦٤ . وفي نفس العام أصدر كتاباً مستقلاً عن « راسين » وفي عام ١٩٥٨ أصدر كتابه « دراسات ديالكتيكية » ، وفي عام ١٩٦٤ أصدر كتابه الشهير « من أجل علم اجتماع للرواية » ، وبعدها أصدر « ثلاث دراسات في علم اجتماع الرواية » . وفي عام ١٩٦٧ نشر بحثاً خاصاً بعنوان « الاشتراكية والانسانية » في الكتاب الذي صدر بالانجليزية بعنوان « الانسانية الاشتراكية » تحت إشراف « اريك فروم » . كما نشر في عام ١٩٦٨ بحثاً آخر هاماً بعنوان « النقد والدوجماطيقية في الأدب » في الكتاب الذي صدر بعنوان « ديالكتيك التحرر »



لوكسمبرج أيامها تنعقد على خلق أو تشكيل فئة بروليتارية واديكالية ، داخل إطار هذا الحزب ، يمكن لها أن تناضل ضد قيادته •

ولقد تقدم جولدمان من فكرته عن الجبرية الاجتماعية التي تخضع لها الأفكار في أى مجتمع إلى فكرة أكثر شمولاً عن « النظرية » بشكل عام فقال ان النظرية هي « وعى » الإنسان بوضع ما في طرف معين • فمعرفة المرء للحياة الاجتماعية والتاريخية في مجتمعه ، ليس علماً ، ولكنه وعى على الرغم من أن هذا الوعي ينبغي أن يكافح من أجل امتلاك درجة من الصرامة والإحكام والدقة ، يمكن مقارنتها بصرامة وإحكام ودقة العلوم الطبيعية • وليس غريباً ، بعد ذلك ، أن ينظر جولدمان إلى الماركسية ، على وجه الخصوص ، بوصفها فلسفة نقدية ، أكثر من كونها علماً ، كما يقول أصحابها •

ما هي جذور هذه الأفكار عند جولدمان ؟

جولدمان لا يعتبر النظرية تنويهاً للممارسة الناجحة ، ولكنه يعتبرها ثمرة مرحلة ما قبل الممارسة الثورية الفعلية للجماهير ، وتعبيراً سلبياً عن الوعي الثوري • هل يمكن أن يتوأم هذا التصور للنظرية مع التصور الماركسي لها ؟ ان العلاقة بين النظرية والتطبيق - طبقاً للتصور الماركسي - أكثر تقدماً مما يتصورها جولدمان ، ولطالما ألح لينين ، على الدوام ، على الاستقلال النسبي للنظرية • فالتنظرية تمارس بطريقة فعالة ، التطور انقائم للأوضاع ، وتضخم مكانه بدلاً ثورياً ، ولذلك فإنها لا بد وأن تنطوي ، بالضرورة على جانب ارادي له قدر من الاستقلال يسمح لها أن ترسم بوضوح الاستراتيجية الضرورية للانتقال بهذه الأوضاع من حالتها الراهنة ، إلى حالتها المتوقعة • أما تقليل جولدمان من شأن النظرية ، ودرعها الفعال ، في الممارسة الثورية ، فإنه يعود إلى فقدان ثقته في قدرة الناس على تصور عالم يتبنونه طبقاً لصورة يمتثلون أنه ينبغي أن يكون عليها ، كما يعود في الوقت نفسه إلى أنه يرد كل فاعلية سياسية ثورية للجماهير إلى النزعة العقلانية •

وليس ثمة شك ، في أن مفهوم جولدمان عن النظرية ، يتعارض على طول الخط ، مع مفهوم ماركس وإنجلز ولينين • ولكنه يتفق مع الأفكار الأولى التي قال بها جورج لوكاش في كتابه « التاريخ والوعي الطبقي » • كان لوكاش يقول حينذاك : « ان البروليتاريا بوصفها النبض الحي للمجتمع الرأسمالي ، وهدار التاريخ ، هي التي

وحقيقتياً وكلياً ، في المستقبل • » كما يضع في اعتباره ثانياً الحاجة إلى قبول مبدأ خضوع الفكر - بما في ذلك نظرياتنا عن المجتمع - لتجبريه الاجتماعية ، هذا الفكر الذي هو أقرب إلى الفلسفة منه إلى العلم الموضوعي ، « فطلبا أن كل أفكارنا الاجتماعية والتاريخية تتعرض لتأثيرات اجتماعية عميقة ، فالواجب إذن ليس هو طمس هذه التأثيرات وإنما تسليط الضوء عليها ، ومحاولة إدخالها إلى ميدان البحث العلمي ، كي نتجنب إغراؤها ، أو نقلل منها إلى أقصى حد »

وعلم الاجتماع الديالكتيكي هذا ، ينهض عند جولدمان على أساس أولية أو بديهية تفترض شخصية « كلية » للنشاط الإنساني ، كما تفترض ارتباطاً عضوياً بين الأفكار والبنية الاقتصادية للمجتمع • ومهمة هذا العلم الاجتماعي الديالكتيكي هي البحث عن العلاقات التكاملية بين الحقائق والوقائع الجزئية ، وبين « الكلية » الاجتماعية التي تنتمي إليها • وإلى جانب ذلك الكشف عن العلاقة بين الأجزاء المختلفة للبنية الاجتماعية ، وبين الأساس أو القاعدة الاقتصادية • وثمة عناصر ثلاثة ، تمثل في رأى جولدمان العناصر البنوية الأساسية للحياة الاجتماعية ، وهي : أولاً : الأسس الاقتصادية • وثانياً : الدور التاريخي للطبقات الاجتماعية ، وثالثاً : وجود وعى كامن وقابل للتحقق والتفتح لدى هذه الطبقات •

ويضرب جولدمان مثلاً لخضوع النظريات والأفكار لتجبرية الاجتماعية - بما فيها نظريات وأفكار الماركسيين - بالحالات التي نشبت بين « لينين » ، و « روزا لوكسمبرج » حول العمل السياسي ، وهو يرى أن لينين وروزا لوكسمبرج ، كليهما كانا يخطئان فيما صدر عنهما من أفكار ونظريات لطبيعة البنية الاجتماعية ، التي تعرض لها كل منهما ، كان لينين خاصماً لطرف التجربة الروسية في أفكاره واستخلاصاته النظرية ، بينما طورت روزا لوكسمبرج نظرياتها وأفكارها في ضوء التجربة الألمانية • فإذا كان لينين قد أصر ، وأنح الحاحاً شديداً على أهمية دور الحزب الثوري الطليعي في الثورة ، فإنما كان ينطلق من الوجود الفعلي لحزب ثوري منظم في روسيا في ذلك الوقت • وإذا كانت روزا لوكسمبرج قد أعلنت شكوكها في أهمية ذلك الحزب ، ووجدت العنصر الأساسي في العمل الثوري كامناً في تلقائية الجماهير ، فإنما كانت تنطلق من حقائق الأوضاع السياسية في ألمانيا ، حينذاك ، حيث كان الحزب الاشتراكي الوحيد ، حزباً إصلاحياً ، وكانت آمال روزا

يمكنها وحدها أن تصل إلى المعرفة الصحيحة والموضوعية • البروليتاريا ، تعرف ، وتشكل في الوقت نفسه وجه المجتمع » •

ويضي جولدمان ، إلى أبعاد من ذلك في خلافه مع التصورات التقليدية للماركسية • أنه يعتقد أن تحليل ماركس لبنية الاقتصادية للرأسمالية بات عتيقاً لا يصلح للظروف الراهنة التي تمر بها الرأسمالية ، هذه الرأسمالية التي تمسّر الآن مرحلة الاستهلاك العالي ، وتضمن مستويات عالية من المعيشة لغالبية السكان • ومع ذلك فإن الصراع لم ينته بين الرأسماليين والاشتراكيين • ولكنه يدور بينهما لا حول الشروط المادية للحياة ، وإنما حول السيطرة على « وعي » البروليتاريا ، سواء كان هذا الوعي صادقا أو زائفا • ولقد قادت هذه الفكرة جولدمان إلى أن يفسر ماركس ، أو يعيد تفسيره - بتعبير أدق - ، ملقياً الأضواء على أعماله أو مخطوطاته المثالية الأولى ، على حساب تحليلاته الأخيرة للرأسمالية بوصفها أسلوباً في الإنتاج ، أي بناء قابلاً للتحليل الموضوعي من خارجها •

وكان طبيعياً أن يقوده تبينه لأفكار ماركس المثالية الأولى ، إلى نتائج مثالية •

ويتفق كثير من الباحثين الماركسيين ، على أن نظرية جولدمان في المجتمع ، تنهض على أربعة أعمدة رئيسية :

- ١ - التطبيق العملي Praxis
- ٢ - النفي (أو السلب) Negation
- ٣ - الكلية Totality
- ٤ - الاغتراب Alienation

ولقد تبني جولدمان أفكار لوكاش وأفكار ماركس ، الأولى ، في اعتبار البروليتاريا هي النفي الحق للمجتمع ، وفي اعتبارها كذلك ممثلة للجوهر الانساني ، الذي يتحقق ، بتحقيق الثورة •

أما مفهومه عن « الاغتراب » فهو يستخدمه لوصف علاقة الإنسان بالعالم ، وقيمه على أساس أن ثمة طبيعة إنسانية عامة وشاملة ، تشكل جوهر الإنسان ، ويعتبره خاصية مميزة لكل فرد إنساني • وهو هنا لا يكشف عن طبيعة الاستغلال الاقتصادي الذي يقع على هذا الفرد ، ولا عن عبزه السياسي • بل أن وحدة التحليل التي يستخدمها هي « الفرد » ، الإنسان الفرد ، الإنسان بشكل عام • وليست التركيبات ، و التكوينات الاجتماعية ، كوحدة معقدة ، تتداخل وتشابك بها ، العلاقات الاجتماعية •

ونحن نفهم هذه الأفكار والتصورات لجولدمان إذا رددناها إلى أصولها في كتابات ماركس الأولى (١٨٤٢ - ١٨٤٥) عندما كان ماركس يتبنى مفهومات إنسانية متأثرة إلى حد كبير بإنسانية فيورباخ • ويعتبر التاريخ اغتراباً ، كما يقصد على الثورة كل أملة في أن يستعيد الإنسان طبيعته الحقة ، التي اغتربت بسقوطها في جبال « الأشكال الروحية الخيالية التي يقدمها المجتمع البورجوازي عن طريق النقود ، والسلع ، والسلطة » • غير أن ماركس ، قد نبذ بوضوح هذه الأفكار القائمة على نوع من « مثالية الجوهر » عندما خاض في التاريخ الواقعي ، والسياسة الواقعية ، القائمة على أساس الإنسان الواقعي • وتشير دراساته « السادسة » و « السابعة » عن فيورباخ إلى هجرانه للفلسفة القائمة على أساس الفرد ، وإلى تخليه عن العناصر المثالية في مفهومه عن الاغتراب عندما وضعه في إطاره الحقيقي من خلال تحليله لعملية الاستغلال •

ولكن الغريب أن جولدمان ، شأنه شأن عدد من المفكرين والباحثين ، في أوروبا اليوم ، مثل ديك فروم ، وألنيري ، يشيخون بوجههم بعيداً عن تطور ماركس ، ومراحله الفكرية التي صاغ فيها « ماركسيته » الحقيقية ، ويحاولون تقييده أو العودة به إلى مراحل الشباب ، حيث كان لا يزال خاضعاً لتأثيرات مثالية !

- ٣ -

فإذا انتقلنا إلى المفهومات التي يتبناها جولدمان عن العمل الأدبي ، وجدنا أن التحليل الأدبي يقوم - في رأيه - على فرضية تقول أن الأعمال الأدبية الكبرى ، هي تعبير عن التطبيقات العملية لنفثة الاجتماعية التي ينتمي إليها الكاتب • فالتطبيقات أو الممارسات العملية للجماعات ، تولد أبنية عقلية ، أو ذهنية عامة ، لا سبيل لوجودها بشكل خالص في الوعي الفردي ، ولكنها تجد التعبير عن نفسها في الإنتاج الثقافي للأفراد المتأثرين • والفرض العامل في دراسات جولدمان يمكن أن يصاغ على الوجه التالي : **إن جوهر الأعمال الأدبية والفنية يتشكل بواسطة الانتقال الوهمي للابنية العقلية أو الذهنية للمتأثرين من الأفراد ، عن طريق خلق عالم من الشخصيات الفردية ، والمواقف العملية ، ومعنى ذلك أن الأعمال الكبرى في الأدب والفن توجد « نظرة عالمية » أو « نظرة عامة كلية » ، لفئة الاجتماعية التي ينتمي إليها الكاتب ، التي غالباً ما تكون طبقة الاجتماعية • ولا سبيل إلى فهم هذه الأعمال الكبرى في الأدب والفن إلا بارجاعها إلى ما وراء**

الأعمال الأدبية الحقيقية ، وتحدد في الوقت نفسه النموذج الملائم لتحليلها . ولا حاجة إلى القول أن مبلغ صحة وسلامة علم اجتماع الأدب عند جولدمان يتوقف على مدى صحة وسلامة هذه المفاهيم .

غير أنه ينبغي أن يقال بوضوح ، أن جولدمان استقى كثيرا من مفاهيمه ، من جورج لو كاش . ويتضح هذا بجلاء ، في دراسة جولدمان « لالة المختبى » ، حيث نجد أن المفاهيم المستخدمة ، استخدمها جولدمان مباشرة من لو كاش : البطل المشكل ، البطل النمطي أو الأنومجي الذي يعبر عن كلية اجتماعية تعلق على الفردية الجزئية . الرؤية العالمية أو العامة الشاملة . . . وهي مفاهيم استخدمها لو كاش في كتابه « نظرية الرواية » ، ولكنه عاد فوجه إليها انتقادات شديدة لأنها تقوم في رأيه على أفكار علماء الاجتماع الألمان ، وأفكار دلتاي ، وماكس فيبر . (انظر مقدمة لطبعة الفرنسية لهذا الكتاب التي صدرت عام ١٩٦٣) . والمفهوم الأجمالى للأشكال الأدبية المعنية واحد عند كليهما : أن الخلق الأدبي يعبر عن الطموح إلى التعالي عند الفرد ، ويمثل البحث عن قيم كيميائية كلية ، ترتفع فوق الأفراد ، في عالم متدهور . أما الرواية الكلاسيكية فإنها تصور رد الفعل النقدي للفرد للجنم البورجوازي . ومن ثم فإن الأعمال الروائية العظيمة عند لو كاش وجولدمان كليهما ، هي التي تعبر عن الانقسام والتمزق بين الفرد والعالم . وتمثل بحثه عن القيم الصحيحة ، وهو بحث محكوم عليه بالفشل في ظل الرأسمالية .

وهذه المفاهيم القبلية لوظيفة وموضوع الرواية ، ربطت جولدمان ، كما ربطت لو كاش من قبله ، بنوع ، أو نمط ، خاص من التحليل . ذلك النمط الذي يختار من بين الأعمال الأدبية والروائية كلها ، تلك التي تحقق شروط معياره القبل عن الأعمال الأدبية « الصحيحة » . وتحليل هذه الأعمال بوصفها تعبيرات عن النظرات العالمية الكلية ، الشاملة ، أو بوصفها انعكاسا للبحث الطموح عن قيم صحيحة كلية وشاملة في عالم منهار ومتدهور . ولأشك أن إحدى النتائج الصارفة لهذا المنهج أنه ينهد من ساحته كل الأعمال التي لا ترتبط ، بشكل واضح بالوسط الاجتماعي ، ويتجاهل المشروع الفردي لدى الكاتب ، والقيم الشكلية التي ينطوي عليها عمله . وهذه النتيجة ذاتها ، تتضمن مفهوما ضيقا للغاية عن العلاقات المعقدة ، الموجودة بالفعل أو الممكنة ، بين النشاط الإبداعي الثقافي ، والبناء الاجتماعي ، ولقدحالت هذه المفاهيم كلها بين جولدمان - كما حالت بين لو كاش - وبين استهبال الأدب الحديث ، والفن

الفرد الذي تعكس هذه الأعمال رؤيته ، وليس بارجاعها إلى فردية الكاتب وحده . ومن ثم فإن جولدمان يصل إلى نتيجة محددة هي أن الأدب يتطلب منهجا اجتماعيا ، لا ميكولوجيا ، لفهمه وتحليله .

والطبيعة الخاصة للأعمال الأدبية تتطلب خصوصية في منهج تحليلها . فالرؤية العالمية ، العامة والكلية ، التي تنطوي عليها الأعمال الأدبية الكبرى لا يمكن فصلها عن العمل إلا على مستوى البناء . ولذلك يبدو غير كاف أن نؤسس تحليلنا للأعمال الأدبية والفنية على أساس من المضمون أو المحتوى الظاهر وحده . وينبغي أن نقوم بأحالة مستمرة من النص إلى الكاتب إلى اللغة الاجتماعية التي ينتسب إليها ، بهدف وضع البناء الجزئي للعمل في إطار البناء الكلي للمجتمع .

ويميز جولدمان بين مرحلتين من مراحل التحليل : الأولى هي الفهم ، والثانية هي التفسير . وتتضمن الأولى تحليلات نصية تفصيلية ، للوصول إلى البناء المركزي المستخدم كوحدة في تشكيل العمل .

ثم تكمل هذه التحليلات بتفسير نشأة وتكوين هذا البناء ، بارجاعه إلى عوامل خارجية عنه ، لاستطيع بدونها أن نفسر العمل على نحو متماسك وجولدمان يدعو هذا المنهج : « المنهج التكويني البنائي » .

« الأعمال الأدبية إذن ، تمثل الانتقال الوهمي أو الخيالي ، للنظرة العالمية ، الكلية ، للطبقات الاجتماعية . وتمضى الأنظمة الفلسفية الكبرى ، على نفس طريقها ، وتكمل عملها . وهذه الأنظمة الفلسفية هي ترجمة تستخدم المفاهيم العقلية للتعبير عن نفس الأبنية العقلية والذهنية العامة ، للثقافات والطبقات الاجتماعية . ويمكن تحليلها على نحو مماثل أيضا . ومهمة علم اجتماع الأدب هي عزل « النظرة العالمية » التي يعبر عنها خلال الأعمال الأدبية والفنية الكبرى ، وتفسيرها عن طريق إرجاعها إلى الطبقة الاجتماعية أو البناء الاجتماعي ، التي تعكس ممارساتها وتطبيقاتها العملية من خلال هذه الأعمال » .

ومعنى ذلك أن مشروع جولدمان ينسب على أساس مجموعة من المفاهيم المحددة هي : الطبقة الاجتماعية ، التطبيق أو الممارسة العملية ، الوعي الواقعي أو الممكن ، الموضوع الكلي الذي يكمن وراء الفرد الجزئي والرؤية العالمية ، العامة ، الشكلية الشاملة . وهي المفاهيم التي يطغيها جولدمان أولوية وأهمية في تحليله ، والتي تحدد ماهية

عن فقدان الحرية الفردية ، والمعنى الخاص للحياة ،
فى عالم تطعمه البيروقراطية كل يوم بطابعها ، أما
الرواية الجديدة - أو الرواية الضد - فهى انعكاس
لرأسمالية ما بعد الحرب العالمية الثانية .

ويميز جولدمان عن هذا الأساس ثلاثة مراحل
فى تطور الرواية :

١ - رواية الليبرالية الاقتصادية ، التى تقوم
على أساس البطل المشكل .

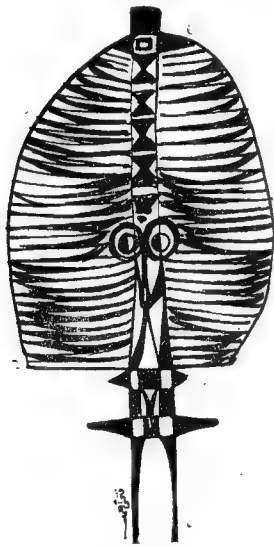
٢ - الرواية الكافكاوية التى تعكس الرأسمالية
الاحتكارية ، والرواية الجديدة ، التى تعبر عن
الرأسمالية الجديدة فيما بعد الحرب العالمية .

وليس لهذا التقسيم لمرحل تطور الرواية سوى
مغزى واحد ، هو أن تحليل جولدمان ، ينطلق من
رؤية أحادية ، تشوبها نزعة ميكانيكية واضحة .
انه التحليل ذو البعد الواحد . وهو واحد من
الاتجاهات العديدة السائدة فى فرنسنا اليوم ،

الحديث ، بطريقة طيبة . ولطالما صرح لوكاش
نفسه ، بأنه يحس بأنه أكثر اقترابا من توماس
مان ، وبلاك ، منه الى رواية القرن العشرين
التجريبية . وهذا منطقي مع فكرته عن الرواية ،
وماهيتها ، ومع نظريته التاريخية التى لا ترى
الانتاج الثقافى ، الا كانعكاس للبناء الاجتماعى .
وبناء على هذه الفكرة رفض لوكاش ، جويس ،
وبروست ، وبيكيت ، رفضهم بسبب «**حالاتهم**» ،
وذاقتهم - أو موضوعيتهم - ، وتجريبتهم ،
رفضهم لأنهم لم يكتبوا رواية «واقعية نقدية» .

وفى كتابه «معنى الواقعية المعاصرة» كتب
لوكاش يقول : لا يظهر أى أسلوب جديد ، بسبب
الديالكتيك الداخلى للأشكال الفنية ، ولكنه يظهر
الى الوجود ، لأنه الانتاج الحتمى للتطور الاجتماعى .
ويبدو أن جولدمان ، قد انطلق من هذه الفكرة ،
الى اعتبار أن الأشكال الأدبية والفنية التى تنتمى
الى «البناء القوي» ليست سوى تعبيرات ظاهرة
عن البناء الاقتصادى للمجتمع . فليس لدى
جولدمان اعتبار للاستقلال النسبى للأدب والفن
ولا للإبداع الفردى ، ولا للتراث الشكلى . وهو
لا يؤمن بصحة الفكرة القائلة ، أن ثمة تطورا
خاصا للأشكال الفنية ، ينطلق من كونها جزءا من
تراث ثقافى عريق ، وأنه ينبغي أن تفهم فى إطار
هذا التراث الشامل . وليس هذا الربط بين
الإبداعات الفردية فى ميدان الفن والأدب ، وبين
التراث الأدبى والفنى ، سقوطا فى النزعة الشكلية
كما يقول جولدمان ، ولكن له لحظة ضرورية من
لحظات التحليل الذى يستهدف فهمها وتفسيرها ،
أقرب ما يكون الفهم والتفسير الى الصواب .

ولعل كتاب جولدمان «من أجل علم اجتماع
للرواية» ، خير دليل تطبيقى على النزعة الميكانيكية
التي تطبع منهجه فى فهم وتفسير الأعمال الأدبية
والفنية . أن أحد أهداف هذا الكتاب هي بيان
التماثل والتطابق والتوازي بين تطور الموضوعات
الروائية ، وتطور البناء الاقتصادى للرأسمالية .
وهو يلج على أن اختفاء قيمة «الفردية» ، بدخول
الرأسمالية الى مرحلتها الاحتكارية ، يتطابق مع
تغير الشكل الأدبى للرواية . أن الرواية الرومانتيكية
قد تحللت ، والشخصيات الأبطال الفرديين قد
اختفوا . وبعض الكتاب يحاولون أن يضعوا
مكان البطل ، نوعا من القيم المشتقة من
الأيديولوجيات الغربية (كما يفعل مالرو بالتقسيم
التي يشتقها من الأيديولوجية المسيوعية) ،
والبعض الآخر تخلى عن كل شئ وهجر كل شئ ،
وحاول أن يكتب روايات بلا موضوع ، وبلا مطالب
تقدمية . وهو يعتبر فرائز كافكا التعبير الأقصى



من خلال تطبيقاتها التقليدية • ان الماركسيين المحافظين ، يسمون هؤلاء بالمراجعين • ويطردونهم من الساحة التي بناها رواد القرن التاسع عشر ، وأربع الأول من القرن العشرين ، غير أن العصر ، يحل محل طروفا جديدة ، وشرطا جديدة ، وأفكارا جديدة •

ومع ذلك ، ودون أن يكون الهدف هو التخلص عن أسس الماركسية ، وهجران روحها الحية ، ينبغي القول أن «ثمة مراجعة مثيرة غدت ضرورة الآن ، على حد تعبير روجيه جارودي ، بمعنى إعادة تشكيل النظرة الكلية للماركسية في ضوء المعطيات التي تلهمها التطورات الأخيرة في العالم ، والاكتشافات ، بل والفتوحات - الجديدة للعلم ، من غير أن تحمل كلمة « المراجعة » ، ما كانت تحمله في الماضي من رعب ، يائس رعب المهتمين أمام محاكم الضمير في عصور خلت •

الا اننا لا ينبغي أن نخلط بين أولئك «المراجعين» الذين يحاولون مواءمة المنهج الفكري مع الواقع الذي يتطور على الدوام ، وبين أولئك «الانتقائيين» الذين يحاولون التقاط ما يتفق مع وجهات نظرهم المسبقة ، من أفكار الماركسية وتراتها ان جولدمان واحد من هؤلاء الانتقائيين ، حتى ولو حاول بعض الماركسيين المحافظين أن يلقصوا به ما يتوهمونه من تهمة المراجعة • فهو في أحيان كثيرة - وخصوصا في تفسيره للأعمال الأدبية في ضوء علم الاجتماع الأدبي- يبدو ماديًا يطبق منهج الماركسية بطريقة تؤدي إلى السقوط في حبال الميكانيكية الجامدة • وهو في أحيان أخرى - خصوصاً في أفكاره عن النظرية الثورية والاشتراكية الإنسانية - يبدو مثالاً لا علاقة له بالماركسية ، وإن كانت له وشائيم صلة بمؤلفات أو مخطوطات ماركس الأولى ، التي وضعها في غضون شبابه الأول ، حين كان يصارع ضغط الهيكلية ، والفيوريانية ، ويجهد في أن يتلمس من خلف ضباب المثالية طريقه •

أقرب ما يمكن أن يقال إذن ، أن جولدمان ، بدا من مقدمات ماركسية ، في بعض بحوثه ، ومن مقدمات مثالية ، في بحوث أخرى ، متأثراً بالتطبيقات الآلية للماركسية تارة ، ومتأثراً بالمؤلفات الأولى لماركس ، تارة أخرى ، ولكنه في كل الأحوال ، كان وثيقاً للفكر كبير ، لم يستطع أن يرقى إلى مستوى نظريته الكلية ، وهو جورج لوكاش • وإن استطاع أن يطور بعض أفكاره ، وبعض مفاهيمه ، تطورات لا يمكن إنكار خصوصيتها ولا قدرتها على الإيحاء •

أهير اسكندر

والتي يعتبرها أصحابها - رغم أحاديثها - كافية بذاتها ، لفهم الأعمال الأدبية •

ثمة اتجاه ، مثلاً ، يلمح على أن الأدب هو الشكل الفني الوحيد الذي يرتبط بطريقة مباشرة ، باللغة • ومن ثم فإن أصحابه يقيمون تحليلاتهم على أساس الأبنية اللغوية ، ويفحصون الأعمال الأدبية من زاوية علاقتها بالأبنية اللغوية الشكلية ، وينطلقون من أبحاث « سوسر » التي تميز بين « اللغة » و « القول » ، وأبحاث « بارثيز » ، في علم السينماتيقا (علم تطور اللفاظ ودلالاتها) •

وثمة اتجاه ثالث ، ينزعه سارتر يلمح على المغزى الاستقلالي للإبداع الأدبي ، ويؤكد اعتبار الأدب إبداعاً خاصاً ، وتعبيراً نقيصاً ، عن المشروع الوجودي للكاتب •

وهكذا نجد أن ثمة أكثر من اتجاه واحد يحاول فهم وتفسير الأعمال الأدبية ، تدل في مجموعها - بصرف النظر عن مدى الصواب أو الخطأ في مناهجها - على أن الفهم الحقيقي والتفسير الصحيح للأعمال الأدبية يتطلب أكثر من بعد واحد • والتقدم الذي يوجه إليها جميعاً ، هو نفسه الذي يوجه إلى جولدمان : **النظرة الأحادية الجانب** • فجولدمان لا يرى سوى علاقة ممكنة بين الأدب والمجتمع ، ويحلل هذه العلاقة على مستوى واحد من مستوياتها ، ويركز على موضوع واحد للرواية ويشغل نفسه بجنس واحد من أجناس الأدب •

• •

على أنه مهما كان مدى الخلاف ، أو الاتفاق ، مع أفكار جولدمان • فما من شك أن هذه الأفكار تحمل بذوراً خصبة للبحث الجاد والعميق ، في ميادين جديدة ، مازالت بكراً ، تنتظر المزيد من الرواد • كما أنه ليس ثمة شك ، أيضاً ، في أن جولدمان - على الرغم من وضوح انطلاقه من مقدمات لوكاش الفكرية في ميدان علم الاجتماع ، وعلم اجتماع الأدب ، وغيرها- قد أضاف إلى هذه الأفكار ، أبعاداً جديدة • **ومضى كان الفكر انطلاقاً من الفراغ ؟ وابن هو الفكر الذي لم يخلد من غيره حتى يضيف إلى الفكر العالمي ، والإنساني ، ثرائاً جديداً ؟**

فاذا عاد السؤال يلح : إلى أي مدى يعتبر جولدمان مفكراً ماركسياً ؟ كانت الإجابة الواضحة أن جولدمان قد أفاد ، بلا ريب ، من بعض مقولات الماركسية ، ولكنه لا يتفق مع كل تحليلاتها ، وكل نتائجها • وما أكثر المفكرين المعاصرين الذين لا يستطيعون تجنب الفلسفة الماركسية ، وإن استطاعوا أن يتجنبوا بعض نتائجها التي استقرت

النزوق الفنى والنشكاط الابعداعى

ولقد كان للمبادئ النظرية التى بدأت منها هذه المدرسة اثرها فى توجيه نقاش علماءها ، وفى اختيارهم للزوايا التى يمتنعون انها اصلح من غيرها للامام بالحقيقة .
فملى ندر هذه المبادئ كانت محاولات القرن التاسع عشر للجاية عن المشكلة فى شكل هذا السؤال : ما الذى يجعلنا نلق امام لوحات دافنشى ، ورافائيل وغيرهما منبهرين بقدرتهم المارقاة على التعبير ومعالاة الطبيعة ؟

وولقا للموضوعة - التى قدسها هذه المبادئ النظرية - صيغ هذا السؤال بطريقة اكثر تجديدا : هل هنالك نمط خاص للتنبهات الادراكية - الوان ، او خطوط او نسب بين خطوط - يعطيا القدرة على اشارة الاحساس بها كموضوع جمالى ؟

وعلى نسوء هذا التساؤل المحدد ركز نشاط علماء النفس التجريبيى فى دراسة الاسباب المتيرة للشعور الجمالى كما تكمن فى الموضوع الخارجى ، فاصبح البناء الخارجى للعمل الفنى - دون النظر لخالقه او المستمع به - هو مركز الطاقة النشطة فى العمل والتحليل والبحث .

وكان لهذا النشاط - اذا وضعناه فى اطاره التاريخى الصحيح - حصيلة ونتائج مكنت من دفع علم النفس الجمالى التجريبيى خطوات واسعة الى الامام ، من هذا مثلا :

- ١ -

انتبنى - او بدأ ينتهى - الوقت الذى كان فيه الفيلسوف او مؤرخ الفن يقربان وحدهما الصياغة الكتابية

لم تكن مشكلة اكتشاف حقيقة جمال العمل الفنى سهلة فى يوم من الايام . كانت دائما مشاكرا للجميل والنقاش . وكانت المشكلة تردود وموية عندما يحاول احد الحديث عن الدراسة الموضوعية للتعلق الفنى والشعور الجمالى . لقد بدأ الناس ان العراسات التجريبية الاولى فى علم الجمال - كما تبلورت على يد العالم لالائى فغتر G. Fechner - رائد علم النفس التجريبيى فى القرن التاسع عشر - لا تكاد تحقق الامل الكبيرة التى علفت عليها . وكانت نتيجة هذا ان موت فترة - ربما لا تزال لها امتدادات حتى الآن - شعر فيها للهتمون بعلم الجمال بغيبة الامل فى قدرة علم النفس العلمى على اكتشاف حقيقة الفن الذى يكمن فى العمل الفنى فيعطيه جماله وجلاله .

ومن الحق ان نسلم منذ البداية ان الدعوة للاتجاه العلمى والموضوعية فى الدراسات الجمالية قد بدأت بايحاء من جو نقالى علم متحمس للتجربة عموما ، ولقضايا علم لم يتمد دور التفكير ، ولكن تندفه دفعة قوية فى حل كثير من الناق الحياة الانسانية بوسائله الخاصة . ومع ذلك فان وسائله تلك فضلا عن مبادئه ومسلماهات النظرية الصامة لم تكن متكافئة مع حماس علماء هذه الفترة ، اذ لم تكن تفديها الا سنوات قصيرة ، وفترة من النمو والتطور .

ومع ذلك ، فهند هذا التاريخ بدأت المحاولات الدالية الاولى لارساء ما يسمى بعلم النفس التجريبيى الجمالى بقصص صياغة قوانين التسلوى الفنى والشعور الجمالى على يد « فغتر » .

● إن مستوى الإحساس الجمالي لا يعمل الفنى ينطلق من خلال القدرة على خلق أشياء لا تقف عند المستوى الإدراكي .

عبد الستار ابراهيم



— أدى الى ارتكاز دراسة الشعور الجمالي على أساس من
الخبرة الفردية الخالصة ، بما تقتدر اليه هذه الخبرة من
دقة وفسبط . ولعل هذا أن يفسر ظهور الغلطات الحادة
بين مذاهب النقد الفنى في أواخر القرن التاسع ، وقد أدت
هذه الأسس الى عدم الاهتمام بشكل كاف بفكرة « الاتفاق
بين عدد من الناس في الحكم على الجوانب الجمالية للمعنى
الفنى » ، وهي الفكرة التي تعتبر نواة ما يسمى بالواقعية

والحق أن بناء المشهد لم يبدأ في التغير نحو التراث ،
ونحو الآلام بمناسم الحقيقة الا منذ ظهور علم النفس
التجريبي وتبلوره كاتجاه في تناول مشكلات السلوك الإنساني .
فبدلاً ، هذا العام ، هذا التوجه — إلى « تلا من الشرط الرئيسي
الأساسي في بناء النظرية الجمالية » على غرار ما هو موجود
في اليادين الأخرى من السلوك . لقد بدأ الاهتمام — من بين
هذه الشروط — بضرورة أن يتوصل الأشخاص المخاضون الى
نتيجة واحدة ، واستنتاج واحد . ولأول مرة بدأ التفكير
بتحجج محاولة صياغة المبادئ الموضوعية العامة للشعور
الجمالي ، واخضاعه كأي مظهر من مظاهر السلوك البشري
للدراسة الموضوعية بقصد معرفة القوانين التي تحكم مساره .

— ٢ —

أمكن ، أيضاً ، بفضل هذا الاتجاه الصياغة العقلية
لبعض القوانين التي تكشف عن أرواح الجمال في العمل
الفنى (خاصة في الاستكمال البصري) حيث كانت من أجل
التبسيط العلمي هي الموضوع الأساسي لنشاط العلماء في

علم الجمال . وبدأ من الفروبي نشدان الأسس الموضوعية ،
والنظريات الثابتة التي يمكن أن يقدمها علم النفس
التجريبي .

لقد كان تحليل التلويق الجمالي من قبل هذا ،
متروكاً لنشاط عدد من الأفراد يتحكمون على العمل الفنى من
خلال التوحد بالعمل الفنى كل حسب قدراته الخاصة ،
ومشاعره النفسية الخالصة ، لم يتأملون أنفسهم عند
مناقشة هذا التلويق أو بعد معاناته . ويقررون اعتماداً على هذا
التأمل الفردي الخاص الخصائص الجمالية للعمل . بعبارة
أخرى لم يكن العمل الفنى — على يد الباحثين في هذه الفترة —
محفوظاً باستقلاله الخاص ، أما كان امتداداً لمساندة
وشعور فردي خالص . ويكفي أن تفكر للفناني عبثاً واحدة
وردت عند « تيل تيرنبال » T. Turnbull — أحد الممثلين
الرئيسيين لهذا الاتجاه النقدي في هذه الفترة — حتى
يستطيع أن يلم بقدر الامكان بتفاصيل هذا الاتجاه . فقد
« تيرنبال » ، يصعد توضيح اتجاهه في اختبار حقيقة العمل
الفنى : « إن الاتجاه ، نوع آخر من حقيقة العمل الفنى اتجاه
ذاتي خالص » حيث أتت نفس لاحتساس الحقيقة كغير
استطاعت في فهم العمل الفنى في هذه المحطات الأربعة .
الشغل لهذا الاحتساس . ولقد أحس هذا بشيء مختلف إذا
وجدت هذا ضرورياً .

وقد أدى هذا الاتجاه الذي ساد قبل تبلور علم
النفس التجريبي — ولعله لا يزال سائداً حتى الآن بتأثير
بعض النظريات ذات الطابع التاملي كمنظرة التحليل النفسي

● إن العمل النقي الجيد هو القادر على إزفاء الخيال ، ودفع الآخرين إلى تجاوزه ، والانتقال إلى ما وراءه .

ووسائلهم التكنولوجية . وعلى قدر هذه الأسس يمكننا الحكم على النتائج والقرائن : نقصا أو كمالا . ومن الأمثلة الأخرى ظهور دراسات بين أن المنحنيات الساقطة إلى أسفل يمكن أن تستمر الرأى بالحدس أو الكسل . أما الزوايا الصغيرة الصاعدة فتعبر بالانفعال والتهيج ، بينما تشر الخطوط المنحنية التي ترتفع بقوة بالبهجة والسعادة .

ومع الاعتراف بفضل دراسات وجود علماء القرن التاسع عشر في تطوير الدراسة الموسيقية لمعلم الجيصال فأننا في الحقيقة نستطيع ان نفضل بعض العناصر الأصلية من هذه الناحية تصبح تلك المحاولات بمثابة الأساليب التاريخية ، بكل مافي التاريخ من عدم اكتمال وإرهاص بالتطور في نفس الوقت . أما إرهابات التطور فهذا مادكرته في السطور السابقة . وما يظهر عدم الإكتمال في هذه الدراسات فإنها يمكن ان توجز في نقطتين :

١ - الاهتمام الفائق بالخصوصية .

٢ - التبسيط الشديد لجوانب العمل الفني .

لهذا فسرنا ما بدأت ترتفع الأصوات - وربما لأجل
بشعها مرتفعا حتى الآن - فشكك في مقدرة علم النفس
التجريبي لحل مشاكل الأمور الجمالية ، وطالب بأن ندع
للمثل الفني - وثقافا وأبداعا - قدرته المسترة ، وفكره
العظيم . . انه عالم جليل ومقدس ومركب فلماذا نفسده
بالعلم ونحنجه والروحية ؟ وكان وراء هذه الصيحات
تطورات ثقافية عامة منها :

٦ - الثورة على الشكل التقليدي في الفن • الأمر

التي أدى في بعض الفنون - كالرسم - إلى إفساد الشكل الخارجي المتعارف عليه الفسادا كاملا متعمدا . فتخطى الفنانون طوابعه من التواعد التي وضعها لهم فغاثو عصر النهضة ولم يعد الصاميل الخاصة بمنزلة الألوان ، وإبراز المنظور ، وملامات الخطوط فيما بينها متاليم مقسمة . وهذا ما أدى إلى عدم الإثقة في كل النظريات السائدة بما في ذلك النظريات التي تركز على جانب الصيغة الرياضية بالصورة التي ظهرت بين علماء النفس التجريبي كما في «القطع المربع» .

٢ - ورواء هذا تطور آخر في علم النفس ذاته وهو

احساس علماء النفس بقصور الأسس والمسلّمات النظرية
لعلمهم • فالنظر إلى السلوك بوصفه قوة مدفوعة ميكانيكيا
بمناخ البناء الفيزيقي لعضته وحده لا يلم إلا بجزء واحد

هذه الفترة) ٥٠. وكان لهذا اثره العميق في استقطاب تيار عام من الجماهير لاطار علم النفس التجريبي، ويكفي ان نذكر للقارئ مثلا واحدا من المؤلفين التي صيغت في هذه الفترة للقرن التاسع عشر - معا - ان نكتفل جيدا بطبيعة الاتجاه العلمي كما سادت تقاليده في اواخر القرن التاسع عشر . وهكذا توصل « رابنسنج » الى القانون الذي يعتبر في رايه مفتاح كل المشاعر الجمالية سواء في الطبيعة أو الاصطناع الفنية . فمن خلال عدد من المشاهدات قرأ ان هناك نسبة بين الظروف لا يمكن نفيها ان يتم شعورنا الجمالي . وحقق هذه النسبة هو الذي يؤدي الى تولد هذا الشعور . وصاغ « رابنسنج » هذه النسبة صياغة رياضية فيما يسمى بـ **قانون الانقطاع الذهني** Golden Section . واعتمادا على هذا القانون يرى « ومن بعده » « فخر » وعلماء الجمال - ان النسب علاقة بين خط طويل وخط قصير بحيث تدرك انهما متناسبان (أو جملتان) هي بنسبة ١ : ٢ : ٣ : ٥ أو ٨ : ١٣ : ٢١ : ٣٤ . الخ (لاحظ انه يمكن الامتداد بهذه السلسلة الى ما لا نهاية حيث ان كل نسبة من هذه النسب عبارة من حاصلين النسبين السابقين) ١٠

ولقد أمكن بفضل قانون « القطاع اللبني » التوصل إلى التقييم الموضوعي لمدى الإعمال الفنية و« غير الفنية » على « السواء » وهذا أمكن التوصل إليه بفضل اعتبار الجمال في الطبيعة والأشياء - وبالتالي التحكم في أحد العناصر « الحسية » كمرآة النسيج في تصميم بطاقات اللعب، والكتب الدراسية - وبطاقة « الدعوة » والصور الغوتورافية ... الخ .

ويمكن للقارئ أن ينتقل من هذه الصورة الجزئية إلى تكوين صورة أكثر شمولاً من أحد المعالم الرئيسية في الدراسة العلمية لمسألة التصور الجمالي في فترة القرن التاسع عشر. فهذا المثال السابق، ما هو في الحقيقة إلا مجرد مثال بسيط في إطار أثير: **أطوار الاعتماد بالإنسان الموضوعي الخارجي للعمل الفنى . هو - في الواقع -** تعبير من بين عدد آخر من التعبيرات عن محاولات علماء هذه الفترة لاكتشاف سبب أو تفسير لمسألة التوحد الوجداني بالعمل الفنى بحيث تشعر ونحس في الانجذاب المألوف الذي يريده الفنانون (بحزن أو قرح أو غيبة أو نفور ... الخ وهي محاولة تمت اجتيازها بقدر ما لدى علماء هذه الفترة من أفكار نظرية، ويتبدى مسلسلهم العلمى،

من التجارب التي توضح إبعاد هذا الاتجاه عنها : تجارب كوليه **Kolbe** ، وديسوار **Dessoir** وقد تبلور الانترأخا الأساسي الذي قامت عليه هذه التجارب في القول بأن عملية التلوق التي سلوك يمكن صياغة قوانينه الأساسية ، تماما كما تفعل بالنسبة للادراك الحسي . ولامر ما استفادت التصميمات التجريبية في دراسات التلوق التي الصمدية بتجارب الادراك ، التي تعتبر من أكثر موضوعات علم النفس التجريبى تقدما .

من بين التصميمات التجريبية التي اختلعتها هذه الدراسات عرض عدد من الأعمال الفنية - على مجموعات من الأشخاص - عرضا سريما لعدد متراوح ما بين ٢ لوان (في تجارب كوليه) إلى ٢٠/١ من الغالية (في ديسوار) . وقد أمن ذلك بفشل وجود جهاز يمكن من طريقه التحكم ائوماتيكيا في عرض اشكال بعيرة في فترات محددة ، وهو جهاز المأرض الربع **Tachistoscope** وهو من الاجهزة المستخدمة في بحوث الإدراك .

اما المواد الفنية التي كانت تعرض من طريق هذا الجهاز فقد تفاوتت من حيث مستوياتها الفنية المتعددة ، فنضمت رسوما .. وصورا لتماثيل .. ولوحات زينية تمثل مراحل مختلفة من الفن القديم وفي عصر النهضة والن الحديث ، كما تمثل مستويات مختلفة من حيث درجة التشديد : فقيما الرسوم ذات البناء الهندسي البسيط ، والرسوم ذات التركيب المعقد . أى ان المواد البصرية التي تضمنتها هذه التجارب تسمح لنا بمسيرة أخرى بدرجة كبيرة من تصميم النتائج على كالة الأشكال الفنية في مجال فن التصوير والرسم كما طبقت هذه التجارب على أعداد كثيرة من الأشخاص المتفاوتين من حيث مستوياتهم الثقافية والاجتماعية والجنسية . وهذا جزء آخر يضاف الى مدى ثقتنا في تصميم هذه النتائج .

وفي المرحلة الثانية من هذه التجارب كان يطلب من الأشخاص ان يسجلوا ما يلاحظون بعده العرض السريع لهذه الاشكال الفنية .

وتظهر نتائج هذه التجارب على نواحي كثيرة من الفروض المحيط بعملية التلوق الجمالي . ولعل من اهم النتائج التي كشفت عنها أن :

١ - ادراك العمل الفني يمر بعدة مراحل اهمها : مرحلة الاستجابات الانطباعية المبكرة ... وهذه تتم في اثناء العرض لأربع جدا للأشكال ، ثم المرحلة الادراكية الدقيقة . وهذه تكون متناظرة يتكرر عرض شكل معين ، أو عندما يبطئ المجرى في عرضه .

٢ - ان الاستجابة الجمالية تظهر في المرحلة - أو المراحل - الانطباعية المبكرة .. ومن مظاهر الاستجابات الجمالية في هذه المرحلة أن مجرد عرض سريع لشكل هندسي بسيط ، أو مجموعة من الحروف الابدجية المترامية في نظام معين ، تدرك على أنها اشكال عميقة البناء ، ذات

فقط من اجزاء الحقيقة ، ويتجاهل بقية الاجزاء . صحيح ان عناصر المنبه والتنظيم بين جزئياته أحد الأسباب الموجبة للسلوك ، ولكن هل يتساوى تأثير المنبه الخارجى على الانسان بتأثير الحرارة - اذا وصلت الى درجة معينة - على انصهار قطع الحديد ا ، ب ، ج ، د على السواء في كل الاوقات وتحت كل الظروف المعروفة ؟ ان الامر يختلف دوى شك عند التعامل مع السلوك الانساني عند تعرضه لخط معين من التنبهات حيث يحدث قدر مرتفع من التضاوت في استجابات أ من ب من ج . لكل شخص من هؤلاء قد يستجيب لمطوعة « بوليرو » **Boléro** لجوريس واليريه **M. Ravel** بطريقة مختلفة باختلاف الظروف الخاصة لكل منهم ، وسمات شخصياتهم وقطاعهم بالحياة الاجتماعية واعتناهم بها . ومن الجدير باللاحظة ان علماء النفس التجريبي يولون في الوقت الحاضر اهتماما كبيرا لمحاولة صياغة القوانين المنظمة للفرق الفردية وطبيعة هذه الفرق ، وتأثيراتها على توجيه السلوك وجهات مختلفة . فما أثر ذلك في تطوير الدراسات العلمية للتلوق الفني ؟ . فقد أصبحت عملية التلوق التي بفشل هذه التطورات موضوعا لنوع آخر من التجربة العلمية يتميز بالعمق والشمول . ونقلت المبادئ النظرية العامة لعلم النفس بيطاها الى العمل الفني - ابتداءا وتلوقا بوجوهه سلوكا على جانب كبير من التعقيد . ولم يصد الاهتمام بالشرط الخارجية للعمل الفني وحده هو الأساس ، بل امتد الاهتمام بعملية الإدراك الفني الى الاهتمام بعملية تحوير البدء والتلوق والعمل جميعا . ان الخصائص الخارجية للعمل الفني - بوصفه منبها - وبالشكل الذي سادت به في أواخر القرن التاسع عشر - غير قادرة وحدها على صياغة قوانين التلوق والمشور الجمالي . ان الفنان والتلوق ايضا يجب ان يتدخلوا في بناء ابعاد الصورة : الفنان بقدرانه المختلفة على ان يخلق من مجموعة خامات محايدة اشكالا تتجاوز والقيم المائى المجرى ، وللتلوق بقدرانه على ان يمد خلق عمل الفنان خلقا جديدا ، وعلى ان يغنى على الشكل الفني الواحد خصائص لم تكن موجودة فيه من قبل .

ولنبدا بالنقطة التي اثار اهتمام المنظرين في القرن التاسع عشر : لنرى الى أى مدى أمكن لعلم النفس التجريبي الحديث ان يكشف عن بعض نواحي الفهم المحيط بها : مشكلة التوجه بالعمل الفني ومشاركة الفنان عالمه الخاص . ولقد رأينا نمودجا للاهتمام بهذه المشكلة في القرن التاسع عشر في شكل مايمسي بالموامل الفيزيكية كما تبلورت - مثلا - فيما يسمى « بالطلاع اللهبى » .

كيف ينظر علم النفس التجريبي الحديث لهذه المشكلة ؟ وكيف يتناولها بالدراسة التجريبية المصبوقة ؟

يلخص الأستاذ برنجلان أستاذ علم النفس بقسم علم النفس بمعهد ماكس بلانك للخطب النفسى مبيونخ عددا

التجريس - أن تطبق مبادئ السلوك البسيط على موضوع من أكثر الموضوعات السلوكية تركيباً *

ولا شك أن التشويه المتعمد الذي مارسه الفن الحديث لكل ما يتعلق بالتناسق الهندسي أو تقابل البناء ، أو التفاضل عن الخصائص الجزئية للوحدات المادية من أجل المشاركة الخلاقة في العمل الفني ، قد خطا بالنف خطورت نحو التواء والانحياز . ومع ذلك فإن هذه الخاصية : خاصة التشويه المتعمد للواقع المادي - بتغيير الاستاذ برنجلان - هي بؤرة العمل الفني في كل مراحله ، ولكن بدرجات متفاوتة . فالفن الفرعوني ، والإغريقي ، ولين عصر النهضة يمثل هذه القدرة على رؤية الواقع الجزئي . وتحويله لأوضاع ذي تفضيلات عالية . ولعل هذا ما جعل هذه الانساق الوجودية برون أن الفن ما هو إلا محاولة لاكتساب الإشكال المادية العمومية غير موجودة في مظهرها الفردي العرشي .

وحتى الإشكال الفنية التي يسبقونها أنها صرفة في الواقعية والتسجيل الدقيق للواقع لا تظهر من هذه الخاصية .

إن الانسداد الحقيقي للفن هو اليقوف بعملية التدقيق عند المظهر الفردي العرشي الجزئي في العمل الفني . فالمسح في لوحات جيوتو Giotto ليس تصويراً للمسيح الحقيقي . أنه محاولة لاكتساب المسيح طبيعة إنسانية شاملة تلخص رؤيا الفنان للماضي والحاضر والمستقبل . وعندما يرسم « فان جورج » من بين لوحاته العظيمة أوتة تمثل زوجاً من الإحدى لا تكاد تبين صاحب العرشي للحداء كما نعرفه جميعاً « قسنة الحذاء الخضنة الثقيلة » ومظهره الخفيف ، وجدهه الشاحب التآكل . تلخص فيها أشياء وأشياء (أنظر التحليل الفني لهذا فان جورج كما أوردته الدكتور عبد الغفار) مكافئ في كتابه مدرسة الحكمة ، القاهرة ، دار الكتاب العربي ، ١٩٦٧) .

إن مستوى الإحساس الجمالي بالعمل الفني - كما تبينه هذه التجارب - ينطلق من خلال القدرة على خلق أشياء لا تقف عند المستوى الإدراكي . ولا تقف عند مستوى الجزئيات العارضة . وربما لا نبالغ إذا ما نظرنا إلى العمل الفني الجيد على أنه الفنان القادر على إظهار انقياسه ، ودفع الآخرين لتجاوزه ، وكفى إلى ما وراء بناءه .

ولا شك أن هذه الصيغة على عمقها لا تلخص كل الاتجاهات التي سار فيه علم النفس التجريبي الجمالي من حيث دراساته للعمل الفني ، والأساليب التي تمكن الفنان من استشارة تلقائية الأشخاص وتحريك قواهم الإبداعية . هناك عدد آخر من التفاصيل والدراسات ولكننا نكتفي بهذا القدر لهذا الجانب .^{١٠} لننتقل إلى جانب آخر من جوانب دراسة التلويح الفني .

والجانب الآخر يبدأ من نقطة مختلفة في دراسته

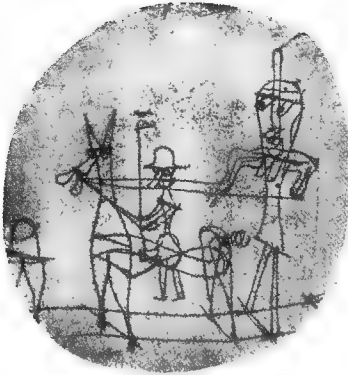
الوان متعددة (بالرغم من أن الإشكال المروضة لم تكن ملونة) . وقد يصل الأمر في بعض الحالات إلى ذكر استجابات من مواقف لا تعرض فيها منبهات على الإطلاق . فقد حدث مثلاً في إحدى التجارب أن مرض الجرب سريعاً شكلاً يتكون من مجموعة من الحروف الإبداعية بهذا الشكل Abb. 1 مطبوعة على بطاقة بيضاء بارتبط المريض . وطلب من الأشخاص المتطوعين للتجربة (وكانوا ١٠٠ طالب) أن يسجلوا استجاباتهم . فوجد أنه لا يكن هناك اتفاق يذكر بين الأشخاص . البعض يقول أنه لون أخضر ، والبعض الآخر يقول أنه شكل شبيه بركاب القارس ، والبعض يقول أنه أثر من آثار زحف كيمياء الخ .

٣ - وجدت هذه التجارب الخصائص التي تجعل من المنبه الإدراكي مشيراً لتكوين الانطباعات الجمالية المختلفة من هذه الخصائص أن يكون المنبه غامضاً (كما عبر عنه في شكل العرشي السريع) ، وأن يكون مقدر المنبه (كما عبر عنه على أساس العمل الفني المروض) واضمح من هذه المنبهات دون غيرها هي التي تحرك أمثال وتطعي لدى متسا من الاستجابات . وهذه المنبهات دون غيرها هي التي تطعي هذا القدر الكبير من التوافق في أحكام الأشخاص كغيره من ثراء العمل الفني .

لما تفسر هذا ؟ وما مغزاه بالنسبة للمتلق والمفان مما لا نزال نشور الجمالي - كما نوحى به هذه التجارب - ليس بالضرورة استجابة متبينة محدد البناء بل أنه ذو خاصية تلقائية . وهذا ما أثير عنه بالانشط الإبداعية في عملية التلويح الفني . أن المنصور الجمالي نشط يصاحب المنبهات في مرحلة عدم اكتمالها أو تشوها . وهذا العامل التلقائي - عامل المشاركة الإبداعية في التشخيص الفني - هو الذي يخلق على العناصر الغامضة من الصورة أو اللحن امتداداً . وهو الذي يجعل عددا من الانطباعات الشرية تتكون سواء كان لها ما يبرزها أم ليس لها هذا الميزر . وربما كان هو نفسه العامل الذي يقف وراء أحكام النقاد بشره عمل ما أو فقره .

وقد أخطأ المختصون (كوفكا Koffka وأوجدن Ogden) عندما تصوروا أن هناك نظاماً مصبياً للكان إلى عمليات من التنظيم بحيث تصبح الأشياء الخارجية - ذات البناء غير المحدد - في أفضل نمط ممكن من حيث التوازن والتناسق والتكامل ، أي ما يسمى بتعمير أوجدن بالمعامل الجمالي في الإدراك .

إن أحكام الجشتالتين تتصف بالنسبة للظواهر الإدراكية ذات البناء البسيط . فادرك الدائرة غير المكتملة على أنها مكتملة البناء ، أو أسبوي من الشكل غير المستوي . الخ ولكن الأمر يختلف دون شك إذا كنت ألق أمام « الجورنيكا » وثقة بيكاسو المشهورة . فما هو « النمط الأفضل » الذي يمكن أن تحول إليه هذه الملوحة للحمية ؟ أنه خطأ دون شك - فاني منه علم النفس



خاصة وإذا راينا ان دراسات الشخصية نفسها - دراسة
طبية - امر لا يزال بدوره في مرحلة التكوين .

ومع ذلك فان الخطوات التي قطعها علم النفس
الجمالي في هذا الجانب جديرة بالاهتمام بحق . واعطاء
صورة عما يتم في هذا الموضوع لقرائنا العربي هدف نبيل .
وما يهمني في هذه الصورة وما يتعلق بموضوع هذا المقال
هو الاطلاق من الجزء الاول منه . فما تستخلصه من
هذا الجزء ان الاعمال الفنية جميعها تستمد قدرتها على
التأثير للجمالي - ودرجات مختلفة - بسبب ما تستثيره
من نشاط ابداعي . ولكن الجانب الذي لم يستطع هذا
الاتجاه ان يوضحه هو الاسباب التي تحدد للانفراد اتجاه
هذا النشاط في عملية التلوق الجمالي ، اي طبيعة نظام
الشخصية المتلوة نفسها .

وقد تركز نشاط العلماء في دراسة هذا الجانب
في تحديد سمات الشخصية وانماطها التي يمكن ان تحدد
اتجاه التلوق . وقد اتخذ الشكل التجريبي لهذه المحاولات
الصورة الآتية : تمرى عدد من الاشخاص لعدد من المنبهات
الفنية المختلفة من حيث درجات التبسيط او التعقيد ،
والتموض او الوضوح ، والقدم او الحداثة ، والتنظيم
او عدم التنظيم . كما تضمنت انواعا مختلفة من الفنون :
الموسيقى والتصوير والرسم ، والقطوعات الادبية ،
القصاصات الشعرية . ثم يطلب من الاشخاص كل على حده
ان يحدد الشكل الفني الذي يفضلوه دون غيره في داخل

عملية التلوق . فمع تبه علم النفس العلم الحديث الى
ان عملية التلوق الفني عملية لا تتوقف على خصائص
العمل الفني - من حيث درجة شوهه او تعقده بنائه - بدأ
الاهتمام بالطرف الآخر : الشخص المتلوق بكل استعداده
المصبية والنفسية واتجاهاته الاساسية . ويركز علماء
النفس التجريبيين الجمالي محاولاتهم في بحث هذا الجانب
في شكل السؤال الآتي : لماذا يبدو نوع من الفن جميلا

منذ بعض الاشخاص ، دون البعض الآخر ؟ وبعبارة اخرى
فان الطابع المتلقائي الابداعي في العمل الفني لا يفسر لنا
لماذا نفضل شكلا دون الآخر ، ولا يستطيع ان يفسر لنا
لماذا يفضل ا شكلا معينا بينما يفضل ب شكلا آخر ، او
لماذا يفضل بعضنا الموسيقى السيمفونية كما سادت
تقاليدها الكلاسيكية بدءا من « باخ » الى الموسيقى
السيمفونية الحديثة منذ « سترافنسكي » و « شونبرج »
او لماذا يفضل بعضنا فن « دافنشي » و « رافائيل »
ويرى فيه غاية الكمال الفني والجمالي اذا قارناه بلوحات
« بيكاسو » و « سلفادور دالي » او العكس .

وقد خطا علم النفس ايضا في دراسته لهذا الجانب
خطوات . . صحيح ان المدارس لهذا الجانب يحس بقصور
البحوث سواء من حيث العدد ، او من حيث التفريات
والعوامل التي تضمنتها . . . وصحيح ان الدراسات في هذا
الجسائل لا تمكن بالي حال من تكوين نموذج نظري محدد
الايادة . لكن امر على أية حال لا يخلو من بادرة أمل .

مقابل تفضيل الفن « الحكم الشيء » البسيط ، الواضح المحدد للخيال ؟

ولقد أثارت الرغبة في إجابة هذا السؤال خيال عدد من الباحثين ونشطاء .. فأخذوا يحاولون اكتشاف العوامل التي تعدد هذا الاتجاه . من هذا ، مثلا ، ما حاوله ميكول B. Mikol . من خلال عدد من التجارب التي أجراها بقصد استخلاص تأثير بناء الشخصية من حيث التفتح والانغلاق على تحديد اتجاه التسلوب . لقد كانت المشكلة كما تحرك من خلالها خيال هذا الباحث .. وكما حاول إيجاد الحل التجريبي لها كالآتي :

١ - أن تلحق لحن موسيقي مثلا لا يتم دون أن نضيف إليه من خبراتنا الموسيقية الخاصة ، واستعداداتنا ، والترابطات التي يثيرها هذا اللحن فينا (وربما تكون هذه الإضافات هي الخبرة من قوة الإبداع في التسلوب الفني) .

٢ - أن درجة تفضيل مجموعة من المقطوعات الموسيقية - السيمفونية - مثلا على مجموعة أخرى تتحدد من خلال عدد من الاتجاهات الشخصية . من بين هذه الاتجاهات التي أثرت اهتمام « ميكول » ما يسمى بالنظام الاعتقادي . ولقدور فكرة هذا الاتجاه على أساس ما استخلص من البحوث والتجارب ، من أن هناك بعدا dimension يتنظم الاتجاهات المختلفة للشخصية من حيث درجة الاعتقاد : هو بعد الانغلاق والتفتح . فهناك النظام الاعتقادي المغلق الذي تتحول عنده اتجاهاتنا إلى مجموعة من البدايء والأحكام الجامدة المغلقة التي لا تقبل التطور أو الجديد . وهناك النظام الاعتقادي المتفتح الذي لا يتعدى دور اتجاهاتنا فيه مجرد أساليب لتفهم الحياة والسلوك .

والفرض الذي وقفه عنده « ميكول » أن انغلاق النظام الاعتقادي وانفتاحه » يلعب دورا أساسيا في تحديد تفاعل الشخصية في الواقع » وأن أسلوب التسلوب الجمال - كشكل من أشكال التفاعل مع الواقع - يتأثر - بمعنى انغلاق النظام الاعتقادي أو تفتحه . وانطلاقا من هذا الافتراضي النظري تسامح « ميكول » بما إذا كان المغلقون يتفوقون على المتفتحين في درجة تفضيلهم لنوع الفنون الثلاثة على استئثاره أكبر قدر من التلاصقية والتشعاب ، أو العاجزة من ذلك .

وتركزت مجهودات الباحث في عدد من التجارب ذات الغرض المهم للتعبئة للنشاط العلمي في بحوث التسلوب الجمالي . فمن خلال هذه التجارب يمكن للباحث أن يطلع على الشكل الذي تتخذه محاولات علماء السلوك في علاج مظاهر السلوك التي تجمع بين عناصر معقدة ومتشابكة من الظواهر . وأن يطلع على المحاولات الدأبية للتوصل إلى الصياغة النظرية للمفاهيم التي تنظم من خلاله هذه الظواهر . فقد استطاع الباحث - دون الدخول في التفاصيل التجريبية الدقيقة - أن يقسم مجموعة من الطلاب إلى مجموعتين . فبفضل الإجابة على مجموعة من

كل نوع من هذه الأنواع . وبعد هذا يتم الكشف - بالأساليب الموضوعية الدقيقة - عن الفروق التي تعبر بين ثقات الأفراد الذين يفضلون شكلا دون آخر من حيث عدد من سمات الشخصية مثل : ١ - السمات الدافعية ، كسيطرة دوافع جنسية ، أو مدوانية . ٢ - السمات المعرفية ، المزاجية كالذكاء ، والانطواء والميل إلى المضاطرة ، والتقلب ، والجمود .. الخ ..

ثم تستخلص من بعد هذا كله العلاقات بين اتجاه عملية التسلوب - أي التفضيلات التي يسميها الأفراد للأشكال الفنية - وأنواع هذه السمات . ودون الدخول في تفاصيل نتائج هذه التجارب - إذ لا يمكن حصرها في مقال كهذا - فإننا نكتفي بمثال أو مثالين لنطلع على بعض هذه النتائج .

مثلا في عام ١٩٦٢ حاول والاش M.A. Wallach صياغة نظرية عن أثر الدوافع في تكوين الشعور الجمالي ، حيث استطاع بالاستناد إلى دراسة دوافع الأشخاص التمييز بين ما هو فن جميل أو غير جميل . فالفن الجميل المفضل هو الذي يحرك في الشخص دافعا يصبو إليه هذا الفرد ويشده ، كالدافع المألوف . ويبدو الفن غير جميل إذا حرك في الشخص دافعا أو نزعة ينفر منها ولا يريد بها كالخوف أو العدوان . وعلى هذا فقطرة سترافينسكي Stravinsky « مقوس الربيع » كتعبير احساسات مختلفة باختلاف الدوافع التي تنبئها عند الأشخاص . فعند البعض قد تحقق خيالا أو دافعا يصبون إليه ، وتحرك في البعض الآخر دافعا كرهيا مهددا . فتبدو عند البعض الأول فنا جميلا ، وقد لا يراها أفراد المجموعة الثانية فنا إلى الخلل .

ولعب سمات الشخصية دورا آخر . فلقد أوضحنا أن الفنون تتفاوت فيما بينها في تحقيق النشاط الإبداعي . وفي داخل الفن الواحد أنواع قادرة دون غيرها على تحقيق أكبر قدر من هذا النشاط . وهذا ما جعلنا نفترض أن العلاقة بين أنواع الفن الواحد من حيث الأثر - النشاط الإبداعي يمكن تصورها على أساس أنها تمتد على متصل كمن يبدأ بأقل الأنواع تحقيقا لهذا النشاط إلى أكثرها . فالفن التجريدي - مثلا - يمر عن أكثر أنواع الفن الأثر للخيال وتنشيط الإبداع ، يعكس أنواع الفن التي تستهدف محاكاة الطبيعة محاكاة قد تبلغ درجة التصوير الفوتوغرافي في دقتها . صحيح أن كل نوع من هذه الأنواع قادر على إثارة الشعور الجمالي .. وصحيح أن درجة الشعور الجمالي ترتبط بقدرة نوع دون الآخر على إثارة الخيال . لكن الدور الذي تلعبه سمات الشخصية يظل مع ذلك فعالا .. ونظرا للفروق الفردية حاسمة في تفسير التفاوت في تفضيل نوع من الفن دون الآخر . فلماذا يقلّ البعض على الفن القاد على تحقيق أكبر قدر من نشاط وإيجابية التسلوب .. والبعض الآخر يرفض هذا التنوع في

ففسد - عن عجزهم من تكوين أساليب إدراكية ، أو
تصويرية جديدة ، فلا يتفكرون تفكيرهم الجمالي الا تلك
الاشكال التي لا تسمح الا بقدر قليل من التصورات
الجديدة ، وحرية المشاركة .

(وضميه بهذه النتيجة مجموعة البحوث التجريبية
التي تهتم بسمتين أخريتين من سمات الشخصية وتأثيرها
على عملية التلقو . وهما سمات : الشعور من الفوضى
وهي تلعب في عملية التلقو دورا مشابها للدور الذي يلعبه
المعزود المعاكس . ودون المخول في تفصيلات هذه السمة
فان المقصود منها ليس الإشارة الى الشعور من اليبس الناتج
عن الشعور ، او عدم انتظام الحقائق بقدر ما يشعر الى حد
الجوانب الهامة المسئلة لعملية الإبداعية كالشعور من التنوع ،
والاستمتاع من الأشياء الجديدة ، وعدم الوقوع في الإكمام
للتطرف والنفعية .. الخ . أما السمة الثانية فهي الميل
الى التقيد . ويشير فروتك يارون - أول من كشف عن
هذه السمة - الى أن المقصود بهذه السمة ليس الإشارة
الى تقيد السلوك بالعلماء الراسخين ، وإنما الإشارة الى وجود
أشخاص يتميزون بالقدرة على التشجيع والعقد والتفكير
المبتكرة لجانب من أهم جوانب العملية الإبداعية . ولتعب
سمة التقيد في التلقو التي دورا مشابها لسمتين السابقتين
ولكن باتجاه عكسي) .

غير أن هذه التجربة مع هذا لا توضح لنا ما تلعب
سمات الشخصية في اتجاه التلقو نحو الفنون الأخرى
كالمسرح ، والأدب ، والشعر . غير أن نتائج التجارب
السابقة على هذه التجربة تجعلنا نحكم بأن هذه النتيجة
يمكن تسميتها على الاشكال الأخرى من الفنون دون أن يكون
في هذا الحكم غلو كبير . فقد بينت الدراسات التي بدأت
منذ عام ١٩٤٠ والتي امتدت حتى الوقت الراهن على يد
الأستاذ إيزيك بيغمس لنين - وتحت إشرافه - أن أنماط
التلقو للفنون ترتبط ببعضها بنسبة مرتفعة . فالتقدير
على تلوق نوع معين من الشعر أو الادب يرتبط بنفس
الأنواع الموازية في مجالات الرسم والموسيقى والتصوير ..
فالاشخاص الذين يعجبون عن امجاشهم بالشكل الهندسي
في الشعر أو الرسم يعجبون أيضا عن امجاشهم بهذا الشكل
في الموسيقى . بالصورة التي تسمح باستنتاج وجود عامل
عام في التلقو الجمالي .

ومع ذلك حاجتنا نحن للابجاء العلمي في بحوث
التلقو الفني .. وغيرها من أشكال السلوك المعقدة لا تقل
عن حاجة أي شعب من الشعوب التي خطت وبزيد من
النجاعة الأدبية في اتخاذ المنهج الموضوع أساسا في كل
دراساتها ، ان هذا الاتجاه في النهاية يمر من رفقة منتظما
طاسا شامل من حد الحقيقة وانها لرغبة قد لا تتحقق اذا
لم تكن لدينا الشجاعة الأدبية الكافية لوضع الأمور في
موضعها الصحيح .

عبد الستار إبراهيم

الاشئلة التي صيغت بشكل يسمح اتجاه الإجابة عليها
بالإيجاب أو السلب ان تحكم على الشخص بأنه متفتح أو
مغلق اعتقاديا ، بفضل الإجابة على هذه الاشئلة توصل
« ميكل » الى تقسيم عينات بحثه من الطلاب الى
مجموعتين : مجموعة من ذوي النظام الاجتماعي المغلق ،
ومجموعة من ذوي النظام الاجتماعي المتفتح . وكان يطلب
من كل منهم على حدة ان يسجل رايه في عدد من المقطوعات
الموسيقية بالاستماعة بآذانهم من الصفات تحدى القائمة
الأولى عددا من الصفات الخاصة بالعلماء مثل : جميل ،
قبيح ، إيجابي ، صاحب ، رقيق ، مسوي ، بهيج ،
كثير ، الخ . وتحدى القائمة الثانية عددا من الصفات
السلبية ولكنها خاصة بمؤلف المقطوعة مثل : مثير ،
سطحي ، غير عادي ، هادي ، حاس ، بليد ، عميق ،
سطحي .. الخ وقد تم عرض هذه المقطوعات من طريق
آلات التسجيل بإدخال ممثل علم النفس . وقد رأى
الباحث ان تحدى هذه المقطوعات على نوعين :

١ - مقطوعات ذات بناء تقليدي ، واستخدم
أحدى صونانات براز - وصونانا الفولكلورية والبيانو لسان
صانعي كنموذج لهذه المجموعة .

٢ - مقطوعات ذات بناء متحدر من الشكل التقليدي.
وقد استخدم إحدى صونانات « شونبرج » Schönberg
وصونانا الفولكلورية والبيانو لبارتوك Bartók كنموذج لهذا
الشكل الحديث المتجدد من الموسيقى .

ولكي يتحقق أكبر قدر ممكن من البسيط للعوامل
التي قد تتدخل في توجيه عملية التلقو رأى الباحث أن
تكون هذه المقطوعات كلها متساوية من حيث الوقت الذي
يستغرقه لفهمها ، وأن تكون جميعها غير مالوفة بالرة لجميع
الأشخاص موضوع الدراسة .

وعلى الرغم من أن نتائج التجربة لم تكشف عن
وجود فروق بين مجموعتي المغلقتين والمتفتحتين من حيث
الصفات الجمالية التي كان يطلب منهم أن يصفوا بها
المقطوعات التقليدية ، أو مؤلفيها ، فان هذا الفرق ظهر
ليما يتعلق بالمقطوعات الحديثة المتحرة من الشكل
التقليدي (موسيقى شونبرج) وبارتوك) حيث عبر
الأشخاص المتفتحتين عن نسبة تفصيل ولعاب أكثر بهذه
الموسيقى بصورة تفوق كثيرا أشخاص المجموعة الثانية .
ان قليل الشكل الفني القادر على الآلة التفكائية
والنشاط الإبداعي في أشخاصه - اذا شئنا ان نربط
النتيجة التجريبية بالحدود السابقة بالعناصر الرئيسية
لهذا المثال - أمر يتوقف ، الى حد كبير ، على مجموعة
متراصة من المظاهر السلوكية تميز الأفراد بعضهم عن
بعض بقدر ما يتوفر منها فيهم ، فالذين تتوافر فيهم
أعداد مرتفعة من الانغلاق ، والجماعية ، والتمسك
يفضلون دون غيرهم الموضوعات ذات البناء التقليدي الحكم
وهم يرفضون للموضوعات الأخرى ربما يعبرون - دون

الإبداع الفنى



ان افترض من هذا البحث ، هو دراسة طبيعة الباحث النفسية فى الابداع ومبرراتها ، من وجهة نظر تتجاوز حدود أى علم بعينه ، وعلى أساس الاعتقاد بأن هناك شيئاً من سوء الفهم بين علماء النفس والفلاسفة فى هذا المجال .

ولقد أولى علماء النفس دراسة الابداع - فى السنوات العشر الاخيرة - قدراً كبيراً من الاهتمام فى ميادين عديدة ؛ لكن جهودهم كثيراً ما كانت تقابل بالمعارضة ، وأحياناً بالعداء انسافر من جانب الذين يتناولون الأمر من وجهة فلسفية .

لذلك يبدو أن الوقت الراهن مناسب لكى نجرى تحليلاً لهذه المباحث النفسية فى ضوء اعتراضات الفلاسفة ، ونسأل عما لهذا العمل من صلة بالمعالجة الفلسفية للموضوع .

ان سوء الفهم والتعارض يلعبان دورهما فى كل من الجانبين ؛ فهناك من يتشككون فى صلاحية مناهج عالم النفس ، ويكيلون الازدراء لنفس فكرة تطبيق المنهج العلمى على دراسة علم الجمال والابداع .

ومن ناحية أخرى يبدو أن بعض علماء النفس يرفضون فكرة وجود أية مصاعب فلسفية فيما يقومون به ، ويتناولون المشكلات فى هذا المجال كما لو كانت قابلة تماماً للتعريف ، وبما لو كانت تقبل المعالجة كلية بمناهج العلم .

والواقع أن الاهتمام الى غيبنا انتماعنا فى الحياتيات والمؤتمرات والاشكال ايسر من

جورجون وستلاند

ترجمة : سمار جبران



النفس وبين أي حكم على عمل فني .

ولقد عبرت أنا عن رأي في موضع آخر ، قلت فيه أن عالم النفس ذاته ليس (وبالطبع لا ينبغي أن يكون) معنيا بعملية إصدار الأحكام ، بل ينصب اهتمامه على أشياء أخرى من قبيل : كيف يصل الناس إلى أحكامهم - وليس على ما إذا كانت الأحكام وصائبة أو خاطئة .

وعلى نفس النحو يمكن القول إن هدف عالم النفس ، بصفة عامة ، هو البحث في الكيفية التي يخلق بها البشر ويبدعون ، وليس أن يقرر قيم ينحصر الإبداع ؛ ونقطة أخيرة في هذا الصدد ، وهي أنه بالتأكيد لا ينحصر نفسه داخل دائرة الإبداع الجمالي فحسب ، رغم أن المبادئ المنهجية تظل على ما هي عليه مهما كان المجال الذي يعمل فيه .

هذا من ناحية ، ولكن إذا تأملنا الوجه الآخر للعملية ، لوجدنا أن علماء النفس ليسوا بمناعين اللوم لأنهم يخلطون الأمور . ولقد أدليت برأيي في الطريقة التي يجب أن تكون عليها معالجتهم للموضوع ، ولكن يجب أن نعرف بأن الطريقة التي تعرض بها النتائج غالبا ما تترك انطباعا يكون - على الأقل - مضللا .

خذ مثلا هذا القول المقتبس من دراسه عن مهندسى العمارة «البلدعين» : «ليس هناك شك تقريبا ، في أن مقياس الإبداع على درجة كبيرة من الدقة » . لقد كان المقياس المتخذ في هذا البحث هو متوسط تقييم عدد آخر من مهندسي

الاستشهاد عليه بنصوص مكتوبة ؛ وربما كان ذلك راجعا إلى أن علماء النفس لم يلتفتوا إلى الإبداع إلا في وقت متأخر نسبيا بالمقياس إلى التاريخ الطويل للجدال الفلسفي .

والأرجح أن معظم الناس (ونأمل ألا يكون الفلاسفة المحترفون من بينهم) يميلون للنظر إلى الإبداع من خلال الفنون أو الإبداع الجمالي فحسب ، وقد يكون هذا جزءا من الأشكال مادام اشتغال علماء النفس بعلم الجمال قد عرضهم للهجوم منذ أمد طويل .

ويعبر أينزك عن هذا بقوله :

« إن النظر إلى موضوعات الجمال ، هي عملية خلقها وتقييمها ، على أنها قابلة للبحث العلمي ، يبدو متفرا لمعظم الناس تماما كما كان النظر إلى عالم الطبيعة على أنه قادر بمشاهدته الموضوعية على دراسة وتحليل انوار قوس قزح أمرا متفرا الأسلافهم » لكن مهما كان من أمر ما يعتقد معظم الناس ، فمن الصعب أن نجد أدانة لهذه الفكرة أكثر شمولاً من تلك التي عبر عنها فلتجنشتاين حين قال :

« لا يوجد أي ارتباط بين المسائل الجمالية والتجارب النفسية ، بل تعالج هذه المسائل بطريقة مختلفة تماما »

وهناك ملاحظة أخرى لفلتنجنشتاين ربما ألفت ضوئاً على الموضوع :

« لا يبدو هناك أية صلة بين ما يقوم به علماء

يطلب من أئمة الفكر أن يعطونا تحليلا لعملياتهم الفكرية .

ورغم أنه من الواضح أن هذا الإجراء ليس علميا دقيقا (بل إننا نشك في أنه يستحق صفة العلمية على الإطلاق) فإن قيمته تكمن في أنه لا يستند إلى تقارير منعزلة ، وهي تقارير يمكن أن تخضع للهوى الشخصي ، بل في أنه يعطل مجموعة متنوعة من التقارير عساه على مستوى من الاتفاق تكون له دلالة . والواقع أنه قد ظهر بالفعل نمط متسق لعملية الإبداع ، لم يعد اليوم قائما على التأمل ، بل يمكن تبريره بدليل دامغ هو أنه ، على الأقل يعبر عن الطريقة التي يقول من نعتبرهم مبشرين أنهم يعملون بها .

وطالما لم يزعم أحد أن مجرد السير على هذا النمط يكفي لبلوغ الإبداع فإن الإجراء يظل معقولا ولا شك . ذلك لأن مدى التجانس والاطراد في الإبداع لا يمكن كشفه بأية عملية من عمليات التحليل الفلسفي .

٢ - والاتجاه الثاني مشابه للاول من حيث أنه يقوم أيضا على المقارنة بين المبدعين ، ولكنه هذه المرة يقارنهم من حيث هم أشخاص ، لكي يرى ما إذا كانت تتمثل فيهم نفس السمات الشخصية . وهذا بدوره إجراء معقول ، ولابد أن تكون نتائجه مرتبطة بطريقة ما بالكيفية التي يبدع بها البشر .

٣ - أما الطريقة الثالثة فطريقة تجريبية ، وهي تبني الكشف عما إذا كان الناس بصفة عامة أكثر انتاجا للأفكار الإبداعية من غيرهم إذا ما توافرت بعض الشروط . ويبدو أن كلمة «تجربة» من الكلمات التي تثير السخط في هذا السياق ، فهي عند البعض تنطوي على معنى التدخل دون وجه حق في عملية الإبداع (ذلك للفر الرقيق) ومضايقة الناس بتوجيههم إلى طريقة الإبداع ، ولكنها في الواقع تقوم على تحديد بنية المواقف ومقارنة النتائج . وإذا كان معظم الناس لا يعملون غرابة في الاعتقاد بأن الفنان أو العالم الكبير ذاته قد يجد صعوبة في إنجاز أفضل أعماله عندما تكون الظروف المادية سيئة ومغلقة، فينبغي أن نحكم على محاولة كشف أية متغيرات أخرى قد تساعد على الإبداع أو تعوقه ، بأنها محاولة جديرة بالاهتمام .

٤ - وفي النهاية هناك وضع ما يسمى بـ (اختبارات الإبداع) وهي عادة تصمم لقياس القدرة الإبداعية بحيث يمكن التنبؤ بما سيكون

المسار ؛ وليس غرضي هو القول ببطلان هذه النتيجة أو سخفها ، بل أن أقترح أن صياغتها فقدت الصلة بالأساليب التي تسمح بالتعبير الكمي ؛ فهنا يؤخذ مقياس غير مباشر كما لو كان مباشرا ، وليس هذا المقياس موضوعيا إلا من حيث أن هناك عددا من الناس يوافقون عليه ، ويصنف اتهامهم لعلماء النفس إلى ميلهم في هذا المجال للإشارة إلى معايير اعتباطية بطريقة تخفي كونها بالفعل معايير اعتباطية ، ثم يستهترون على أساس من مسلمة جمالية لا تناقش إلا نادرا ، ولا تحلل على الإطلاق .

إن الصعوبة الأساسية في أي تحليل للإبداع هي بالطبع مشكلة التعريف ، لكن هذه الصعوبة تزداد حدة على وجه الخصوص ، في إطار المعالجة العلمية ، ما دام هدف مثل هذه المعالجة هو إجراء قياسات ، وكل ما نريد قياسه لا بد أن تكون أبعادا محددة بطريقة واضحة .

وكلنا نشعر بأننا نستطيع التعرف على عمل إبداعي من أعمال الفن ، أو فكرة خلاقة في أي مجال نألفه ، ولكن المرء لن يكون جديرا بأن يوصف بالعلمي لو أنه أشار إلى أن الناس المختلفين لا يتعين أن يتفعلوا بالضرورة عندما يحاولون وصف أو تعريف ما يجعل هذه الأشياء إبداعية، فقلد أورد «إرفنج تيلور» مثلا قائمة بما يزيله عن المائة تعريف سبق اقتراحها للإبداعية .

وربما كان العداء نحو عالم النفس يرجع في بعضه إلى الخوف من أنه يحاول فرض تعريفه العلمي المزعوم الذي يصير بطريقة اعتباطية حدود الجوانب الإبداعية في التجربة البشرية .

وإذا فمن المهم أن ندرس ما يقسم به عالم النفس بالفصل ، وأن ننظر عن كثب إلى الكيفية التي يعرف بها الغاط ، وإلى ما يقيسه بالفعل ، وإلى الأساس التي يزعم بناء عليها أنه يعالج موضوع الإبداع ذاته .

هناك أربعة اتجاهات يعمل فيها علماء النفس تحت اسم الإبداع ، وهي جديرة بالنظر إليها فرادى :

١ - أبسط أسلوب هو جمع ومقارنة الأوصاف التي تقدمها لنا الشخصيات البارزة في مجالات متنوعة عن الكيفية التي ينتجون بها أعمالهم الإبداعية ، فكثر من عظماء المفكرين في الماضي تركوا لنا سجلات عن طريقة عملهم ، وبالطبع يستطيع الباحث في الوقت الحاضر أن

ذوى الأصالة غير المبدعين ، فهل يمكن القول بأن الاختيار ينطبق للمبدعين الحقيقيين على مستوى أعلى من أساليب الانتقاء الأخرى ؟

من الواضح ، حتى الآن ، أن هذه التهجئة تلتف حول مشكلة قياس القدرة الإبداعية أو الأعمال المبدعة بما هي كذلك ، دون أن تواجهها مباشرة . وتلك هي النقطة التي يأتي منها سوء الفهم ، وأعني بها الخوف من أن يكون عالم النفس متبرعا من عنده بأحكام ذاتية خاصة به .

ولكن مفتاح الإجابة يكمن في المعايير التي استخدمتها طرق البحث الأخرى التي ذكرتها. ففيها يتضح أن الباحث لا يقرر بنفسه من هو أو ما هو الإبداعي : وإنما يشير الى ما يعتقد عليه الإجماع في الزمان . وقد يكون ذلك أجماعا للناس كلهم كما يحدث عند دراسته لمن تصدهم من أئمة المفكرين المبدعين في الماضي أو الحاضر . أو قد يكون أجماعا من جانب خبراء ، أو هيئة تحكيم مختصة ، كما هي الحالة في التحكم تجريبيًا في شروط العمل . وقياسا على ذلك، فإن مرور أى اختبار للقدرة الإبداعية (مهما كان ما يقيسه بالفعل) هو ما إذا كان ينجح فعلا في التنبؤ بظهور عمل في المستقبل تقبله على أنه إبداعي . ولا يوجد في هذا الهدف - فيما أرى - أى شيء اعتباطي أو أية مغالطة أو غموض ولا شيء يبرر الشك والعداء . إن عالم النفس - في اتجاهه الذي أوضحناه - لا يحاول حتى أن يعطينا تعريفا للإبداع أو أن يضع مقاييس ، بل إن ما يفعله هو اكتشاف وقياس بعض الصفات المتعلقة بما يعتبره مجتمعنا عملا إبداعيا، وكما أنه يستطيع مثلاً أن يبحث في القيم الأخلاقية الشاملة في المجتمع دون أن يدعي بوصفه سيكولوجيا أو عالما ، ما ينبغي أن تكون عليه هذه القيم ، فانه يستطيع أيضا أن يتناول الإبداع بطريقة لا تعتمد على التعريف الشخصي ولا تنطوي على أحكام يتبرع بها من عنده .

وإنّ للإبداع ، في ذاته ، لا يمكن رده إلى مجرد موضوع من موضوعات التحليل العلمي . ويقدّر ما يتصور بعض النقاد أن علماء النفس يزعمون أن هذا الرد ممكن ، فانهم يسيئون فهم طبيعة العمل الذي أنجزه علماء النفس هؤلاء .

ويقدّر ما يعتقد بعض علماء النفس أن ذلك ممكن ، فاني أعتقد انهم يظهرون اهتماما غير واثق بمناهجهم ، وانفقوا الى الروح النقدية .

عليه الإبداع في المستقبل ، وهذه هي النقطة التي تحظى بتصويب الاسد من لعنات الآلهة وسخطهم، ونستطيع أن نعرف السبب في ذلك ، ففكرة إجراء اختبار للقياس تعود بنا الى المشكلة الأساسية ، وهي معرفة ، أو ادعاء معرفة ، ما هو الإبداع .

فإذا كان عالم النفس يتحدث عن اختبارات الإبداع ، فإن الأمر يبدو كما لو كان قد توصل الى حل لهذه المشكلة ، أو اعتقد أنه حلها . لكننا اذا تأملنا الاسس التي تركز عليها مثل هذه الاختبارات ، نجد أن ما فعله عالم النفس ، لكي يقدم شيئا يمكن قياسه موضوعيا ، هو أنه دار حول المشكلة ولم يتفد الى صميمها . فما يقيسه بالفعل هو الأصالة كما تعرف احصائيا : أعني أن توزيع الاستجابات على بنود الاختبار يحدد تجريبيًا ، ثم تقارن الاستجابة الفردية بهذا التوزيع وتعطى لها درجة حسب كونها شائعة أو غير شائعة .

وهنا نصل الى النقطة الحاسمة في المشكلة، فابا أن التعريف الذي نقبله للإبداع ، فإن الأصالة لا يمكن أن تكون مقياسنا الوحيد ، فالإجابة على السؤال : ماذا تساوي ($4 + 4$) بأنها تساوي ٥٣٩٦٢٣ أمر فيه أصالة بالتأكيد لكن ليس فيه أى إبداع .

وكما يقول سير سبريل بيرت Cyril Burt فإن الفكرة المبدعة « لا بد أن تكون لها قيمة ، ولا بد أن تكون الجدة فيها جنة نافعة » فكيف إذن يمكن أن نستخدم كمقياس للقدرة الإبداعية، اختبارا في الأصالة مهما كان موضوعيا ؟

إن الحجة التي يركز عليها أنصار هذا الرأي هي (أو ربما يحسن أن نقول : ينبغي أن تكون) كالتالي :

الأصالة يمكن قياسها موضوعيا ، ومن يصنفون بالأصالة لا ينبغي بالضرورة أن يكونوا مبدعين ، لكن المبدعين لابد أن يكونوا ذوى أصالة . وعلى ذلك فإن الأصالة القيسية يمكن أن تكشف عن وجود ارتباط بالأبداع ، ولكن بما أنه لا يوجد اختبار نفسي يمكن أن يكون أداة سليمة تماما للقياس ، فإن السؤال الهام الآن هو ما إذا كان هذا الارتباط سالف الذكر عاليا بدرجة تكفي لاستخدامه عمليا .

فمع التسليم بأن بعض الذين يجتازون الاختبار بنتيجة طيبة سوف يتضح أنهم من

يجد أن الآخرين جميعا لا يوافقون عليها ، كان مفردا في الثقة بنفسه الى حد الفرور .

ولهذا السبب نفسه كان من الواجب على أبة نظرية أن تضع في اعتبارها الأدلة الفعلية التي تبدو متناقضة مع محتواها .

صحيح أن هذه الأدلة لا يتعين أن تصدحامة ولكن هل يحق لنسأ أن نستعبد بها على أنها لاتمت الى الموضوع بصله ؟

لا بد أن نقوم بتمييز مهم عند النظر في تطبيق المنهج العلمي ، ما دم هناك مصدر آخر لسوء الفهم يقع نتيجة للخلط بين طبيعة المنهج المتبع ودقة النتائج التي تحصل عليها .

ان البحث في الإبداع بحثا علميا منظما من جانب علماء النفس له تاريخ قصير نسبيا ، والقول بأن المناهج المتبعة صالحة من حيث المبدأ لأغراض محددة ليس فيه ادعاء بأن النتائج التي وصلنا بهذه المناهج حتى الآن هي نتائج ذات دلالة فائقة الأهمية .

لكن علماء النفس يميلون ، للأسف ، الى الادعاء أكثر مما ينبغي . وهذا أمر يمكن فهمه لكن له مخاطره .

فالتنبؤ بالقدرة الإبداعية لم يبلغ بعد درجة كبيرة من الدقة .

والأبحاث المتعلقة بما يمكن تسميته بعوامل الارتباط الخاصة بالإبداع لم تصل بعد الى نتائج محددة من وجهة النظر العملية .

فإذا تحدث هؤلاء العلماء عن درجة من الدقة أكثر مما تسمح به النتائج فلن يؤدي ذلك الا الى تشويه الأمور ، تماما كما يحدث لو قيل ان المنهج العلمي قادر على اجابة أسئلة خارجة عن نطاقه .

ومع هذا فإن المعالجة المنهجية صالحة من حيث المبدأ ، بل إنها هي المعالجة الوحيدة الصالحة لمسائل تقع في نطاق معين .
ومجمل القول انه :

مهما كانت معالجة الإبداع نظرية ومجردة فلا بد أن تلجأ الى بعض الوقائع التي يمكن التحقق من صدقها ، أما القيام باستنتاجات حول عملية الخلق والإبداع وحول العناصر الجمالية التي تستجيب لها وغيرها مما يمكن

ان مفتاح ما أراه رأيا معقولا يكمن في كلمة « أي » التي تكررت مرتين في قتباساتنا السابقة من أقوال فتنجشتاين . فالقول بأن أساليب علم النفس لا تقدر على حل المشكلات الأساسية لعلم الجمال أو (الإبداع) شيء ، والقول بأن المعالجة النفسية ليست لها أية علاقة بهذه المشكلات شيء مختلف كل الاختلاف .

فالإبداع يبقى - إن شئت - لغزا ، أو هو شيء نستجيب له وجدانيا ، لكن بعض جوانب ما نعتيه بالعملية الإبداعية ككل ، يمكن دراستها بتطبيق المنهج العلمي ، وبه وحده .

والقول بأن مناهج العلم قادرة على مساعدتنا على الوصول الى فهم أعيق لعلم الجمال والإبداع لا يعني أن هذه المناهج تستطيع الاجابة على جميع المسائل المهمة بالفعل ، أو أنها تصلح لكل الأسئلة التي نريد طرحها .

والواقع أن كل دراسة للإبداع - تقريبا - لها محتوى تجريبي ما ، بمعنى أن هذه الدراسة « يمكن التحقق من صدقها أو بطلانها عن طريق الملاحظة والتجربة » فلا مفر من أن تتضمن كل دراسة كهذه بعض الوقائع ، مثل :

• مدى تشابه الطريقة التي يعمل بها الأشخاص المبدعون .

• مدى اتفاقهم أو عدم اتفاقهم في أحد أنماط الشخصية .

• الشروط التي اذا ما توفرت بلغ الانتاج الإبداعي أقصاه بناء على معايير متفق عليها .

• مدى قدرة أي اختبار على التنبؤ بالقدرة الإبداعية مستقبلا .

كل هذه مسائل تجريبية ، وهذا معناه أنها علمية بينما المسائل الأساسية ، أي المظنة ، ليست كذلك . ولكن هذه المسائل المطلقة ليست موجودة في فراغ ، ومن الصعب ، على أية حال ، الإبقاء عليها في فراغ .

مثال ذلك أن النظرية التي تحاول تفسير الاستجابة لعمل فني خلاق - أعني أبة نظرية فلسفية في طبيعة القدرة الإبداعية - أن تكون قابلة للتحقيق أو التفنيد بالأدلة التجريبية ، مثلما أنه لا يتعين التخلي عن الحكم الجماعي البسيط مهما كانت كثرة عدد من يختلفون معه . ومع ذلك فإن المرء لو لم يعمل على مراجعة معاييرهِ وإعادة النظر فيها بدقة شديدة حين



من التحليل الفلسفي يفندو موضع ربيبة لانه
يرتكز ، أو يشتعل ، على مسلمة لم يتم
اختبارها .

**ولا يمكن القول ان احدى طريقتي المعالجة
هاتين افضل أو أسوأ من الأخرى ، فكل منهما
لها نطاقها .**

اما السؤال عما اذا كانت هذه الطريقة أو
تلك هي الأهم فهو سؤال لا جدوى منه ، ولا يمكن
أن تقوم الاجابة عليه الا على الرأى الشخصى
والاهتمام الفردى .

ومع ذلك فلا ينبغي أن يكون هناك عذر لمن
يخطئ بين الطريقتين .

فاذا لم تتدخل احدى الطريقتين في شئون
الأخرى ، نستطيع أن نأمل أن تتكامل نتائج كل
من اتجاهي البحث هذين في اثرهما فهناك للابداع،
وذلك كلما تحسنت الاساليب وازدادت المفاهيم
دقة .

**اخصاه للاختبار ، على أساس من الحدس أو
الاستدلال التاملي فهو امر مرفوض باى معيار .**

اما الحدود التي يتحرك خلالها عالم النفس
عند دراسته للابداع الانساني فهي الاجابة على
الاسئلة التجريبية المتعلقة بالموضوع ، وقياس
ما يمكن قياسه وهذا في حد ذاته امر له مكانته
وقيمته .

واذا كان اعتقادي في وجود شيء من التعارض
وسوء الفهم ، صحيحا ، فيجب القول بأن
التحليل الفلسفي والاكتشاف التجريبي ليسا
متعارضين بل هما يعتمدان اعتمادا متبادلا كل
على الآخر ، ويجب أن يؤثر كل منهما في الآخر،
لكني أقول أيضا بضرورة تمييز أحدهما من
الأخر من حيث هما عمليتان .

والواقع أن نتائج الكثير من الأعمسال
السيكولوجية تفندو غامضة لأن اساليب القياس
الموضوعية استخدمت مقترنة بمقاييس حدسية
لم يتم تحليلها ، ومن جهة أخرى فان قدرها كبيرا

ثورة السلب

إمام عبد الفتاح إمام

استأذننا الدكتور فؤاد زكريا وأصبهته منذ أيام غلال
« الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر » .
فألحهن السبارى طوال هذا الكتاب هو الدور
الثورى الذى يلعبه « السلب » فى فلسفة هيغل منذ
« كتابات الشباب اللاهوتية » حتى ملجئه النهائي ، ثم
رد الفعل الذى حدث فى الفلسفات التناسلية ، لا سيما
الفلسفات الاجتماعية والسياسية . ومن هنا فلفذهب
« ماركيز » فى مقمته لكتاب الى القول بأن الهسلف من
تأليه « ليس أحياء هيغل » بقدم ما هو « أحياء ملكة
عقلية يخشى عليها من خطر الضياع » الا وهى القدرة على
التفكير السلبى . « ك » (ص ١٧) وهذا يفسر لنا سبب
اهتمام المؤلف بهيغل . فهو أول من كشف عن هذه القدرة ،
اذ ان التفكير كما يراه هيغل « هو فى أساسه سلب ما هو
مائل أمامنا على نحو مباشر » . ومعنى ذلك ان السلب
الذى يطبقه الجدل على الواقع ليس فقط نقدا للمنطق التقليدى
الذى يرفض الاعتراف بحقيقة المتناقضات ، بل هو أيضا
نقد للادعاء القائمة ، والحجة المستتبة (ص ١٧)

المثالية .. والتجريبية ..

شاع فى ثقافتنا العربية أن الفلسفة المثالية
- نظرية - أوهام وخيالات ، وعملية - رجعية ومحافظة أما
الفلسفة التجريبية فهي وحدها التى ترتب بدارس الواقع
الصلبة ، وتسائر التقدم والتطور - غير ان « ماركيز »
فى « العقل والثورة » يقلب هذه الصورة لعامة ، فهو
يرى ان الفكر هو المصعب فالذهب للتجريبية - على غير
ما اعتادت الكتبة العربية - هو الذى يؤدي في النهاية الى
فلسفة سياسية رجعية ومحافظة ، فالنتيجة التى وصلت
اليها أبحاث التجريبيين (من أمثال لوك وهيوم وفيرها)
قد حصرت الناس فى حدود ما هو له معنى ، « أى فى

ثورة السلب .. ١٢ وهل يمكن أن يكون «السلب»
ثورة .. ١٣ استأنا نقول عن الشخص « السلبى » أنه
شخص عاجز منقول الإرادة ، وأنه أكثر الناس محافظة
وإبدهم عن الفسب والتتمرد .. ١٤ الا توصف الدولة
« السلبية » بأنها لا تلعب دورا فى التاريخ ، وأنها لا تعمل
شيئا سوى أن تريد ميراث الارض من التراب ؟ والموقف
« السلبى » ، الا يعنى موقف اللل والخنوع والاستسلام؟
كيف يمكن بعد ذلك كله ان يكون هناك حديث عن « ثورة
السلب » .. والثورة إيجاب وفاعلية وقطرة على التتمرد
والرفض والانكار .. ١٥ الا يدل عنوان القال منذ فاتحته
على تناقض فى الالفاظ .. ١٦

والحق اننى لا أدري كيف أهملت كلمة «السلب»
هذه فى لغتنا العربية حتى علاها الصدا ، ورائت عليها
كل هذه المعانى التى جعلتها ترادف اللل والخنوع والرفض
والاستسلام ، وتشير الى كل موقف يغلو من ايجابية
وفاعلية وإرادة . مع ان هذه الكلمة لها من اللالات
ما يجعلها تنطوى على معنى التدخل الإرادى والفاعلية
الإيجابية لا من أجل انكار موضوع ما فحسب بل وربما
لاقتلها من جذوره أيضا ، حتى أنها لتكاد فى بعض معانيها
ترادف السرقلة ! فسلب الشيء (يفتح اللام) استزعه
فهرأ ، وسلب فلانا : جرده من لياحه ، وسلب الشجرة
جردها من أوراقها - كما جاء فى المعجم الوسيط (الجزء
الأول ص ٤٤٣) ، والسلب انتزاع النسبة - كما يقول
الجرجاءى فى تعريفاته (ص ٢٨٧) .

وإذا كان لكلمة « السلب » هذا المعنى الإيجابى
فى لغتنا العربية ، فإن لها معنى ثوريا فى الفلسفة ، وهو
المعنى الذى يعرفه علينا بعمق وتمكن واقتدار « هيربرت
ماركيز » فى كتابه الرائع « العقل والثورة : هيغل
ونشأة النظرية الاجتماعية » - الذى ترجمه ترجمة ممتازة



هـ • ماركيز

ان حقيقته هي الكلى « حقيقة اليقين الحسى ، والمضمون الحقيقى للتجربة الحسية » ليس الموضوع الجزئى ، بل هو الكلى « (ص ١١٧) . والفكر هو الذى يمدك الاشياء الجزئية في حقيقتها الكلية فيعرف حاضرها ومستقبلها ويعرف علاقاتها الحقيقية التى لا يتكشف عنها وضعها المباشر ، انه باختصار هو الذى يمدك الامكانات الحقيقية التى يتضمنها الشيء ، وهو الذى يمدك ان الوضع القائم لشيء من الاشياء هو وضع ناقص ، يمكن السلب فيه ، لانه يعبر عن جانب من جوانب هذا الشيء تجاهل لكل ما ينطوى عليه من امكانات . وهكذا تبدو لورية انشائية الهيكلية بقدر ما يبدو الجانب المحافظ في الفلسفات الوضعية والتجريبية ، وهي الفلسفات التى تركز على يقين الواقع . بل ان هيجل حين يثبت ان التجربة الحسية التى تلجا اليها الفلسفة الوضعية لا تنطوى على وقائع جزئية بل على شيء كلى فانه - على حد تعبير ماركيز - « يفقد بذلك الوضعية من داخلها تفهيدا نهائيا » . وحين يؤكد مرارا وتكرارا ان الكلى يعلو على الجزئى ، فانه يناهض ضد كل راي يقصر الحقيقة على الجزئى المطلق . فالكلى اكثر من الجزئى ، وهذا يعنى في المجال المعين ان امكانات البشر والاشياء لا تستند في الصور والعلاقات الممتدة التى قد يظفرون بها واقعيًا . » (ص ١٢٥) .

الذات •• سلب مطلق

ويتبع « ماركيز » دور السلب في الجوانب المختلفة للذهب هيجل : في نظرية المعرفة ، والنطق وفلسفة

حدود النظام العالم للأشياء والحوادث . واصبح من الصبر على الانسان ان يتسبب حتى يتجاوز هذا النظام القائل ، او ان يتسبب حتى اخضاع هذا النظام لحكم العقل . فلو صح وكانت التجربة والصادة هما المصدر الوحيد لمعرفة الانسان فكيف يستطيع ان يسلط ضد هذه العادة . ؟ وكيف يمكن للعقل ان يترقى على النظام القائم . . ؟ ان النتيجة الطبيعية لاختار المذهب التجريبي هي ان يؤدى بنا الى نهاية الطائف الى الرضا والاستكانة والمحافظة على هذا الامر الواقع (وهي نفس النتيجة التى سوف يصل اليها « ماركيز » في تحليله للفلسفة الوضعية على نحو ما سنرى بعد قليل) - « ذلك لان المذهب التجريبي حين قصر المعرفة البشرية على معرفة ما هو معطى ، فقد قصى على الرغبة في تجاوز هذا المعطى . . » (ص ٤٢) .

اما الفلسفة المثالية - والاشياء منها بنوع خاص - فقد رأت ان المذهب التجريبي لا يعنى سوى استسلام العقل ، لانه ما لم يكن لدى العقل تصورات ضرورية وشاملة ، تصورات لا يستمد صحتها من التجربة ، بل من طبيعة العقل نفسه ، وما لم تثبت انها قابلة للتطبيق على التجربة دون ان نشأ عنها ، لكان على العقل ان يخضع لما تمليه التعاليم التجريبية (ص ٤٤) . اعنى لظل العقل حبيسا لهذا الواقع المعطى .

ولئن كان هذا هو اتجاه المثالية الانشائية بصفة عامة فان هيجل بصفة خاصة لا يقف عند حدود المطالبة بوجود هذه التصورات الكلية ، او الافكار الضرورية الشاملة فحسب ، بل انه ليبتذل خطوة ابعد فيذهب الى ان هذه التصورات الكلية هي حقيقة الاشياء الجزئية وجوهرها ، ويتضح ذلك بشكل قاطع في تحليلنا لعملية المعرفة ذاتها ، فتعطيل اليقين الحسى - مثلاً - يبرهن على



ف . هيجل

الحق ، وفلسفة التاريخ .. الخ . فيرى انه اذا كان تحليل الموضوعات - في نظرية المعرفة - قد ادى الى كشف جوانبها السلبية ، فان تحليل الذات يؤدي بدوره الى اظهار هذه الجوانب ذاتها ، فاذا كان هدف الذات ان تجعل من العالم المعلى متعلقا حرا لها ، فان هيجل يعلن - مشبرا الى هذه المهمة - ان الذات « سلب مطلق » ، وهو يعنى بذلك ان الذات لها القدرة على اكمال ما هو معلى ، وعلى ان تجعل منه عملها الواسع الخاص ، وليست هذه فاعلية ابيستولوجية ، كما انه من المستحيل ان تتم في اطار عملية المعرفة وحدها ، إذ ان هذه العملية لا يمكن فصلها عن الصراع التاريخي بين الانسان وعالمه ، وهو صراع يكون هو ذاته جزءا لا يتجزأ من الطريق الى الحقيقة ، ومن الحقيقة ذاتها . فلابد للذات ان تجعل العالم عملا الخاص ، اذا شئت ان تتعرف على نفسها بوصفها الواقع الوحيد ، وبذلك تصبح عملية المعرفة هي ذاتها مسار التاريخ (ص ١٠٩) .

وهكذا يمتد الوعي الذاتي الى صراع الحياة والموت بين الافراد ، ويريف هيجل بين المسار الابستمولوجي للوعي الذاتي (من اليقين الحسي الى العقل) وبين المسار التاريخي للبشر من الصودية الى الحرية . فاحوال الوعي وأشكاله سوف تبدو في نفس الوقت صورا لتناقض تاريخية موضوعية ، وحالات للعالم .

السلب .. والمنطق

في ان نظرية هيجل الى السلب تعتمد أساسا على الافكار الميتافيزيقية التي عرضها في المنطق ، فعلى عائق المنطق الجدلي - كما يقول ماركيز - تقع مهمة التخلص من قبضة الموقف الطبيعي (او الحس المشترك) - يردد هيجل مرارا قوله ان الجدل يتسم بهذا الطابع «السلبى» . فالسلبى « يشكل طابع العقل الجدلي » والخطوة الاولى نحو « التصور الحقيقي للعقل » هي « خطوة سلبية » ، فالسلبى هو « العملية الجدلية الاصلية » ولي جميع هذه

الاستعمالات نجد لفظ « السلبى » يدل على شيئين : فهو يدل أولا على سلب مقولات الموقف الطبيعي السكونية الثابتة . وهو يدل ثانيا على الطابع السلبى وبالتالي الزائف للعالم الذى تشير اليه هذه المقولات : فالسلبية هي مسار الواقع ذاته ، بحيث ان شئ موجود لا يكون صحيحا في صورته الراهنة ، بل لابد له ان يتطور الى اوضاع وأشكال جديدة اذا شاء ان يحقق إمكاناته .

وهكذا نلحظ هيجل الى فواحد المنطق التقليدى وأشكاله ومقولاته جميعا على انها باغلة لانها تتجاهل الطابع السلبى المتناقض للواقع . فعلى حين ان المنطق التقليدى يقبل صورة العالم كما هي ، فان المنطق الجدلي يابى على المعنى أى ادماء بالقداسة ، ويؤرخ شعور الثقة والارتكان الذى يتملك أولئك الذين يعيشون في ظله (ص ١٤٠) .



س . كيركجارد

المنطق الهيجلي إذن يبرز الطابع السلبى للأشياء ، ويظهر الوجود في صيرورة مستمرة ، فكل حالة من حالات الأشياء مدفوعة بإمكاناتها الباقية في سبيل حالة أخرى تكشف بدورها على أنها سلبية ، وعلى أنها حد ينشئ يتجاوز .. وهكذا باستمرار . وبفضل هذه السلبية التى تنتمى الى طبيعة كل شيء يرتبط كل شيء بغيره . فكل يكون ما هو عليه حقيقة .. أى لى جميع إمكاناته ويحققها - لابد له أن يصبح ما ليس هو ، وإذن فالقول بأن ماهيته تتناقض حالة وجوده المعطاة يعنى أن طبيعته الحققة - التى هى في نواية المظالم ماهيته - تنفقه الى ، تطفى ، حالة الوجود التى يجد نفسه فيها والانتقال الى حالة أخرى . ولا يقتصر الأمر على ذلك ، بل أنه ينشئ عليه أن تطفى حدود خصوصيته ذاتها ، يفسح ذاته في علاقة كلية مع الأشياء الأخرى - ويغرب ماركيز على ذلك مثلاً بالوجود البشرى الذى لا يجد هويته الحققة إلا في تلك العلاقات التى هى بالفعل سلب لخصوصيته المنزلة ، أعنى في عبودية جماعة أو طبقة اجتماعية تتحكم مؤسساتها وتنظيمها وفيهما في فرديته ذاتها .

السلب .. والتاريخ

وإذا كان التاريخ يعرض المسار اللائعى للجدل من خلال التناقضات ، فإن فلسفة التاريخ تكشف لنا من هذا المسار في الزمان أعنى في التاريخ . وهكذا يتحول الجدل الى قلب الواقع كما يوجد في الزمان ، ويبدو « السلب » الذى كان في التاريخ يتحكم في مسار الفكر ، عل أنه القوة الهادمة للزمان في فلسفة التاريخ ، فإذا كان الفكر هو العامل الأساسى في تكوين الأحداث التاريخية ، ونشأة الأوضاع الاجتماعية المختلفة ، فإنه هو نفسه العامل الذى يؤدي آخر الأمر الى هدمها ، فالواقع الاجتماعى والسلبى لا يمكن أن يظل ، هذا لا يتشعب مع مقتضات السلب - والفكر يأتى بالذاتين يعمره تنشئة بهتهم وتكمه في سلبهم الى التشرك في الأشكال التقليدية للثقافة ، والى الانقلاب عليها .

وهكذا يرتبط هجرا بين الدبائسة الهدامة للفكر بين التقدم التاريخى نحو « الكلية والشمول » فالتفكير شكاً ، معن لذلك هو في الوقت ذاته عبر الى شكل أعلى الدولة يتسم بأنه أكثر شمولاً من الشكل السابق (نفس العملية التى حدثت في التاريخ معقبة على أحداث التاريخ) وعندما يصبح الفكر أداة للدولة الدملى فإنه يعمر الامموم الكلى للأوضاع التاريخية القائمة عن طريق تعظيم صورتها الجزئية (ص ٢٢٩) .

اعتراضات على ثورية هيجل :

وعلى هذا النحو يعنى « ماركيز » في القسم الاول من كتابه ميرزا الطابع الثورى للجدل الهيجلى ، فحكمة

الجدل عند هيجل تتسم أساساً بأنها رفض وإنكار ، أو قائم بالفعل ، أو هى سلب للأوضاع الراهنة وسعى الى مركب أعلى .. ومعنى ذلك أن كل شيء يهبط في جوفه عوامل رفضه والتسوية عليه من « جدل تجاوزه » غير أن استنادنا الدكتور فؤاد ذكريا يشير اعتراضين على هذه « الثورية الهيجلية » في المقدمة المبحث التى صدر بها الترجمة العربية للكتاب ، تجدر بنا مناقشتها قبل أن نعرض للقسم الثالث منه - فهو يرى في التحليل السابق « .. ماعداً أساسياً » هو أنه يتضمن انتقالاً غير مشروع من مجال عقلى هو مجال الجدل « الى مجال اجتماعى » و حتى سياسى ، هو مجال الثورة على الأوضاع القائمة « ثم يضيف أن « هذا بالفعل هو ما يقوم به المؤلف في كل صفحات كتابه هذا » وهو يقوم به من وعى وادراك كاملين .. » (ص ٨ من المقدمة) .

والاعتراض الذى يشهه الدكتور فؤاد هنا له كثير من الأنصار والمؤيدين الذين يدون أن « ثورية هيجل » لم تكن إلا ثورية نظرية خالصة هى التى عرضها في « المنطق » : أو في تعليمهم للفكر الماصر ، وليس ثمة ما يبرر الانتقال من هذا « الجدل العقلى » الى الجدل « الاجتماعى والسياسى » . غير أن الاعتراض مردود عليه بأن عملة « الانتقال » هذه هى التى قام بها المفترضون لا هيجل ، ذلك لأن العقل الماصر الذى يطلعه هيجل فى المنطق هو نفسه العقل الماصر السارى في التاريخ ، وهو نفسه العقل الذى يتشكك في الأوضاع الاجتماعية المختلفة وهو بالخاصة العقل الذى يحكم العالم . ومعنى ذلك أن الثورية « العقلية » التى عبر عنها السلب في المنطق ، لابد أن تكون موجودة في التاريخ ، وفي المجتمع - دون أن يكون ثمة انتقال من مجال « عقلى » الى مجال « اجتماعى » ، وإذا كان الدكتور فؤاد نفسه يرى أن « الصلة المميزة لهيجل هى أن مثاليته تتجاوز الحد الفاصل بين الفكر والواقع ، فتجعل الفكر مثبوتاً في قلب الواقع ، معبراً عن نفسه وإيقامه ، معدن لتأجيل حركته .. » (ص ٧ من المقدمة) فكيف يمكن بعد ذلك أن يكون الانتقال من « الفكر الى الواقع » انتقالاً غير مشروع بل كيف يمكن أن يكون هناك انتقال أصلاً سواء كان مشروعا أم غير مشروع ؟

هيجل .. وال دولة ..

والاعتراض الثانى يشهه الدكتور فؤاد - أيضاً - في مقدمته ، فهو يرى « أن هيجل كان متناقضاً مع نفسه ، ومع مبادئه النظرية الأصلية .. » ثم يفسر ماهيته بذلك بقوله « .. أن مسار الجدل الهيجلى كما هو معروف يتوقف علما يصل الى الدولة البروسية القابلة اعتدال : فالمثلما هى قمة التاريخ ، ونظام الدولة المساند في عصره هو الوضع الذى ينشئ أن يظل قائماً .. » ثم يضيف : « ولا شك أن التناقض واضح بين هذا الموقف الهيجلى

الصريح ، وبين كل التفسيرات التي تؤكد أن تفكير هيجل هو في صميمه ثورة على كل وضع قائم .. » (ص ١١) .

واهمية هذه المشكلة ترجع الى انها تمنى - من زاوية التاريخ - أن هيجل كان ألمانيا متعصبا فرائى أن تاريخ البشرية كله يبلغ ذروته في الأمة الجرمانية ، وهى تمنى من زاوية الفلسفة السياسية أنه كان رجعيًا محافظًا وأنه ناقض جميع المبادئ الأساسية في منطق الجدل حين جعل من « الدولة البروسية » القلعة التي ينتهى عندها مسار الجدل ، وهى تمنى بمد هذا ، وذلك أن هيجل كان متناقضا مع نفسه ، كما أشبار الدكتور فؤاد - فهو في الوقت الذى يجعل من « السلب » محورا لتطهه ، يسعى به قربانا على ملابح الأوضاع القائمة التي يجددها .

ولا شك أن هناك من النصوص الهيجلية ما يستند اليه أنصار هذا الرأى السابق (ومنهم ماركيز نفسه) لعل من أشهرها قول هيجل « أن التاريخ لا ينتهى في المستقبل ، وإنما ينتهى في الحاضر .. » فقد فهم الباحثون من هذه الفكرة الهيجلية الشهيرة انها تمنى تعجيد الحاضر والاعتقاد بأنه الوضع المثالي ، وأن هيجل بذلك ينكر أى تقدم يحتل أن تعززه البشرية في المستقبل - فضلا عن أن هذه الفكرة من شأنها أن تبرر تبريرا فلسفيا زائفا أية سياسة جائزة غير مستترة تبقى على الأوضاع الحاضرة .

فبر أن القول بأن التاريخ ينتهى في الحاضر لا يعنى تعجيد هذا الحاضر . كلا ولا يعنى أن ألمانيا هي قمة التاريخ ، كما أنه لا يعنى أن التقدم في المستقبل أمر مستحيل ، ولكن معناه الاعتراف بأن الحاضر حقيقة واقعة وإنما لن نستطيع ادراك ماهية المستقبل بتجاح ، ذلك لأن المستقبل - فيما يرى هيجل - ليس موضوع معرفة ، لكنه موضوع مخاوف وآمال ، وليست المخاوف والآمال من قبيل المستقبل . (انظر مثلا كولنجرود في كتابه « فكرة التاريخ » ص ٢٢٠-٢٢١ من الترجمة العربية) وعلى ذلك فحين ينهى هيجل فلسفة التاريخ بقوله « هذه هي النقطة التي بلغها الوعى » (ماركيز ص ٢٢٦) أو « الى هذا وصل الوعى » فإنه لا ينبغي تفسير هذا « الحد » بأنه القمة التي ما بعدها قمة أو أن نقول أن « ألمانيا هي قمة التاريخ » فالألمانيا ببساطة هي « النقطة » أو هي « الحد » الذي وصل اليه الوعى في عصر هيجل ، وأن كان سوف يستمر - قطعا - بعد هذه النقطة بناء على مسار الجدل ذاته : « فلقد يظهر في المستقبل شكل آخر لتجميع ، غير أن الفلسفة بوصفها علم التحقق الفعلى لا تحاول التمكن بهذا الموضوع » . (ماركيز ص ٢١٥) .

وما يقال عن فلسفة التاريخ يقال عن فكرة هيجل من الدولة - فالدولة البروسية هي « الحد » الذي وصلت

اليه فكرة الدولة لكننا لمست « القلعة » كلا ، ولا يعنى ذلك أن مسار الجدل سوف « يتوقف » عندها : « ذلك لأن فكرة الدولة تتحقق بالتدريج عن طريق الصراع الذى لا ينقطع بين دول الماضى ودول المستقبل » ، والدول التي تظهر في التاريخ ليست الا الانسكالات الزمانية المؤقتة التي تتشكل فيها فكرة الدولة ، ثم تطرحها لتظهر تحت صور أخرى . (ذلكا) العقل الكلى ليس مقبدا بوجود جزئ معين ، فالتنا لا نستطيع أن نقول أن الدولة المثالية (أو الفكرة العقلية للدولة) قد تحققت في أى مكان . وذلك لأن هذه الدولة المثالية موجودة في كل مكان وليست موجودة في أى مكان في وقت واحد - طبقا لمبادئ الجدل - فهي موجودة في كل مكان لأنها تنتهى الى تحقيق نفسها في الدول التاريخية . وهى ليست موجودة في أى مكان لأنها بوصفها مثالا على قائلها مشكلة يرتجى حلها في المستقبل . ومعنى ذلك أن جدل التاريخ هو أصل التقدم للمشكلة السياسية . وكل أية تصنيف حرجا في بناء الدولة المثالية غير أن لكل شعب ذلك غيخته التي تجعله يتصارع مع الفكرة الشاملة (أو الطبيعة العقلية للدولة) ولهذا فهو أن أجلا أو عاجلا سوف ينفجر . ومعنى ذلك أن كل دولة تمثل المثل الأعلى من جانب واحد ، وليس قمة دولة تحققة منطقا تاما وباتتالي فليس قمة دولة خالصة . وكما أن الأفكار العقلية تستوعبها الأفكار معاصرة أكثر منها قوة وكفاءة . وكذلك الأمم - بفضل هذا القانون نفسه - تنتقل كل منها الى الأخرى ، وتسلم حضاراتها الى وريث يستوعبها ويشكلها في صورة أكثر اتساعا وتطورا .. » . (انظر في ذلك كله فيبر Weber : تاريخ الفلسفة ص ٥١٨) ومعنى ذلك أننا نستطيع أن نقول مع « كوفمان » أن الدولة البروسية عند هيجل مع أنها أكثر مغلوقة من الدول القديمة التي قامت على الرق (كما أنها المغفل من المجتمع الإقطاعي الذي كانت بقايا لا تزال ظاهرة بوضوح في ألمانيا) ، فإنها لا تزال قاصرة من بعض الجوهج عن الوصول الى فكرة الدولة . « من شكسبير الى الوجودية ص ١٠٩ » . ولا أدل على ذلك من أن السياسيين الألمان أنفسهم قد ادرکوا بوضوح - كما يقول ماركيز - « أن فلسفة هيجل بدلا من أن تبرر الدولة في الشكل المعين الذي اتخذته ، تضمنن الأداة المؤدية الى هدمها .. » (ص ٢١٤) .

وفضلا عن ذلك كله فإن علينا أن نتذكر أن الدولة عند هيجل وإن كانت غاية مليا فإنها ليست الغاية القصوى التي يتجه اليها تطور الفكرة الشاملة (أو العقل) فالحياة السياسية رغم امتلاكها بالمعاصرة والعقل فإنها ليست قمة النشاط الروحي : « والعقل لا يضغط خضوعا غير مشروط الا لنفسه » وهو لهذا يتجاوز هذه الحياة الى مجالاته الخرة : في الفن والدين والفلسفة (فيبر تاريخ الفلسفة ص ٥٢٢) .

من ثورة السلب .. الى وجهة الإيجاب ..

إذا استتبنا الفلسفة الماركسية التي تبنت الجدل الهيجلي وطبقته في مجالات السياسة والاقتصاد والتاريخ فكانت بذلك امتدادا لشهوة السلب الهيجلية - فان «ماركيوز» يوضح لنا - في القسم الثاني من كتابه - كيف دخل الفكر الأوربي في القصد التالي لوفاء هيجل مباشرة في عهد الفلسفة الوضعية Positive أو الإيجابية (وهو يقصد المعلن معا) - فقد أدلة معارضة هيجل أن المبادئ التي أعلنها في فلسفته قد أدت الى «تفكك لكل شيء كان يعد حتى الآن حقيقة موضوعية»، وذهبوا الى أن فلسفته السلبية كانت تبحث عن امكانات لاشيائه، لكنها عجزت عن معرفة والضمها الفعلي. وهكذا نظر الى الجدل الهيجل على أنه أوسع نموذج لكل سلب هادم لا هو معطي، إذ أن كل شكل معطي ينتقل مباشرة الى ضد، ولا يصل الى مضمونة الحقيقي الا بهذا الانتقال. وهذا النوع من الفلسفة على حد قول النقاد: ينكر على المعطي «شرف الواقعية» وهو ينطوي «على مبدأ الثورة» كما قال «شتال» (ص ٣١٤ - ٣١٥).

وشتت الفلسفة الوضعية الإيجابية هجومها على المذهب الهيجلي في جهتين: ١ - فقد حارب «كونت» في فرنسا ضد هذا النمط من الفلسفة السلبية. ٢ - ولأى شلنج في ألمانيا تكليفا صريحا من الامبراطور فلهلم الرابع بأن «يعظم بادرة الاقواء» في المذهب الهيجلي. وأصبح «شتال» - وهو مفكر من أعداء هيجل - يتحدث للفلسفي بلسان الملكية البروسية في عام ١٨٤٠. وهكذا أخذت الفلسفة الوضعية تعلم عائلتها مهمة «تأكيد النظام التام ضد أولئك الذين اكبدوا الحاجة الى نفيه» (ص ٣١٥).

وعلى الرغم من أن «كونت» بدأ تعريفه لعلم الاجتماع بأنه العلم الذي يبحث في الواقع بدلا من «الأوهام»، والمعرفة النافعة بدلا من «التأمل العليق»، واليقين بدلا من «الشك»، والتنظيم بدلا من «السلب والهدم» (ص ٣٢٧) مستهدفا بذلك معارضة الفلسفات المثالية، فان علم الاجتماع الجديد كان ينبغي في كل حالة من هذه الحالات: «أن يرتبط بعمليات النظام الاجتماعي القائم» وأن «يستبعد أي حركة ترمي الى قلب هذا النظام أو نفيه» ونتيجة لذلك فان الاتجاه الفكري لعلم الاجتماع الوضعية ينبغي أن يكون دفاعيا تبريريا «١٠» (٣٢٨). ويرى «كونت» أن هذه الحركة الفلسفية الجديدة سوف تؤدي في الوقت المناسب الى تعليم الناس أن نظامهم الاجتماعي يتدرج تحت قوانين أثرية لايجوز لأحد أن يخالفها، وألا كان مستحقا للفساد! (ص ٣٢٢). ولقد لعن كونت أسباب تمسكه «بفلسفة النظام» فأكد أن فلسفته يحكم طبيعتها ذاتها «الانحداد الى التدمير بل الى التنظيم» وأنها «لن تلبث أبدا من أي نقي أو سلب مطلق» (ص ٣٣٣) - والتنظيم الذي يشي اليه «كونت» ليس الا مجموعة من القوانين تختلف كل الاختلاف

عن مجموعة القوانين الجدلية، فالأولى في أساسها إيجابية تشيد نظاما ثابتا، والثانية في أساسها سلبية تهدم الثبات. الأولى تنظر الى المجتمع على أنه عالم من التوافق الطبيعي، والثانية تنظر اليه على أنه نسق من التضاد المتنافر. (ص ٣٢٥) وهكذا أصبح علم الاجتماع عند «كونت» هو في أساسه دراسة «سكونية للمجتمع»، وذلك نتيجة لسيادة تصور النظام. وحتى فكرة التقدم عنده التي تشكف عن الدراسة الديناميكية للمجتمع لامتد الى الحقيقة على أنها تقدم يتجه آخر الأمر الى دعم النظام (ص ٣٢٦). وعلى ذلك فليس في فلسفة «كونت» مكان للجهود الثورية التي ترمي الى إيجاد نظام جديد للمجتمع، بل أن من الممكن الاستغناء عن هذه الجهود «فالمبحث القديم عن حاكمه الفصل» ليس ضروريا إذ أن كل شكل من الأشكال الوجودية له حقه النسبي الذي لا يمكن أن ينازعه فيه أولئك الذين يأخذون بوجهة نظر مطلقة، وهي وجهة نظر باطلية بحكم تعريفها ذاته. وهكذا تنتهي تسمية كونت - كما يقول ماركيوز - الى نظرية وضعية في السلطة (ص ٣٤٠).

وإذا كانت الفلسفة الوضعية قد انحلت في فرنسا طابع فلسفة المجتمع، فقد انحلت في ألمانيا طابع فلسفة الدولة، فقد جاءت حكومة فلهلم الرابع الى الحكومة بتغيرت كل الاحلام التي كانت تراود النفوس حول تطبيق اصلاح ليبرالي في الدولة. ولم يعد من الممكن الاعتراف بالمذهب الهيجلي الذي كان ينظر الى الدولة والمجتمع على انهما «الكل ذو طبيعة سلبية» والذي اخضعهما معاً للمصدر التاريخي للكل - لم يعد من الممكن الاعتراف به على أنه هو الفلسفة الرسمية. فقد كان العقل والحرية همسا أكثر الامور إثارة للشك في نظر الحكومة الجديد، بل كانت هذه الحكومة في حاجة الى مبدأ وضعي «إيجابي» يعطي الدولة من «قوى التمرن» ويكون دعماً لها. (ص ٣٢٧).

وتولى «شتال» الهجوم على هيجل ودمه أشهر ممثل الاتجاه العقلاني الأوربي، ذلك لأن العقلانية تصور الدولة والمجتمع على نمط العقل، وهي في ذلك تضع معايير تؤدي بها حتما الى معارضة «الكل حقيقة معطاة»، (وكل سلطة موجودة - وهي على حد قول «شتال» «تتضمن مبدأ الحرية الثاقلة» وقد «جرت وادعاها كل الأفكار التي تصل الى اعتبارها النهائي في الثورة». فاطلعل لايرعى أسسها بالحقيقة «المعطاة» وهو «يعطي اليد التي تقطعها» (ص ٣٢٩) ولهذا كان من الواجب إبعاد نظام الملكية، وكل نسق العلاقات الاجتماعية والسياسية من أية معالجة عقلانية، وليرزوه على أساس آتمن. وهكذا تهدف فلسفة «شتال» السياسية الى أن تصور معطيات النظام الاجتماعي القائم على أنها معطيات الواقع حقيقي عادل، والمجتمع الذي تتبعه هو «الراعي العقل البشري» والارادة البشرية على اطاعة سلطة هذه المعطيات! (ص ٣٥٢).

الفاشية الإيطالية •• والنازية الألمانية

العبارة مازالت في الواقع صحيحة بكل ما تتضمنه من معان فالأصل الذي ترجع إليه الجذور الأيديولوجية للنزعة السلطوية هو «رد الفعل العنيف» على هيجل ، الذي تمثل في «الفلسفة الوضعية» . ولقد طرأت معالم الاتجاه إلى هذه ميعة العقل وتفسير المجتمع من خلال الطبيعة والنفخ الفكر للدينامية الحتمية كما هو موجود بالفعل ، وبخاصة (كارل شميت) مؤلف النازية من هيجل في عبارة بالغة الدلالة فيقول : أنه في اليوم الذي أعلني فيه هتلر منصف الحكم : (فان هيجل - إذا جاز هذا التعبير - قد مات) (ص ٢٠٢) .

خاتمة عن الترجمة العربية

في اعتقادي أن الأستاذ الدكتور فؤاد زكريا يتمكن من المثلين : التي ينقل منها والتي ينقل إليها ، وبالمقدمة التشريعية التي قدم بها الكتاب - قد سد الطريق أمام كل محاولة لنقد هذه الترجمة الممتازة ، أو هو - على أقل تقدير - قد جعل مهمة الناقد بالغة الصعوبة ، لكنني مع ذلك سوف أهاجر وأقوم بهذه المهمة الشاقة ، ملخصا كل ماعتدى في ملاحظتين عامتين ، وبعض الملاحظات التفصيلية الأخرى - راجيا أن يعالمني التوفيق في هذه ولك .

والإضافة العامة الأولى هي أن الدكتور فؤاد على غير العادة لا يذكر كلمة واحدة من مؤلف الكتاب في مقدمته للترجمة (إذا استثنينا نطق اسمه) وأقول « على غير العادة » لانه عودنا في الكتب الكثيرة التي سبق أن ترجمها أن يكتب كلمة - ولو قصيرة - عن مؤلف الكتاب الذي يترجمه ، اعني عن حياته وأعماله : كما هي الحال - مثلا - في مقدمته لترجمة كتاب « الفن والمجتمع عبر التاريخ » لآرنولد هاوزر . وكتاب « الفلسفة الانجليزية في مائة عام » لآرنولد ميتس ، وكتاب « الفلسفة أنواعها ومشكلاتها » لهنتريه •• الخ الخ فضلا عن الدراسات المستفيضة للفلسفة القديمة حين ترجم نصوصا لهم كاهن الحالي ترجمة « الكاسسية » أرابيلافلوطين» وترجمة « جمهورية أفلاطون » •• الخ . قد يقال انه اهتم أساسا بمناقشة المشكلات التي يطرحها الكتاب ، وباشارة الافكار الرئيسية فيه ، لكن ذلك لم يكن يصنع من كتابة كلمة قصيرة عن المؤلف نفسه . وقد ينسأل أن «ميرت ماركيزون» شهر من أن يعرف لكنني اعتقد انه بسبب هذه «الشهرة» نفسها ، وبسبب المكانة التي يحتلها كان يستحق كلمة عن حياته وأعماله . ولاشك عندي انه لو أن الأستاذ الدكتور فؤاد زكريا قد تناول حياة المؤلف وأعماله في مقدمة الترجمة لأعطى القاري من اللبس الذي قد يقع فيه حين يقرأ على غلاف الكتاب انه نشر عام ١٩٦٠ مع أن ماركيزون كتبه عام ١٩٤١ . صحيح أن المقصود من نشره عام ١٩٦٠ هو الطبعة التي ترجم عنها الكتاب ، لكن علينا ألا ننفل أن ماركيزون نفسه قد كتب مقدمة جديدة للكتاب في مارس عام ١٩٦٠ . ولاشارة إلى هذا التاريخ موجودة في الترجمة العربية (ص ٢٥) فكيف يمكن للقاري أن يعرف أن الكتاب مؤلف عام

وينتهي كتاب (ماركيزون) «العقل والثورة» بتفنيد الزاعم التي رديت بين هيجل وبين الفاشية الإيطالية من ناحية ، والنازية الألمانية من ناحية أخرى ، وهي الزاعم التي انساق وراءها كثير من الباحثين فذهبوا إلى أن هيجل هو «الاب الشرقي» للنازية والفاشية معا ، وأنه الحلقة المفقودة بين «أفلاطون وبين أصحاب النزعات الاستبدادية أو «أصحاب» لسلطة الجامعة التي ظهرت في نهاية القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ، على نحو ما فعل «آلرل بوبر» - مثلا - في كتابه الشهير «المجتمع المفتوح وأعدائه» . لكننا نطالع في كتاب (ماركيزون) صورة مختلفة تماما ، فهو يرى أن المثالية الإيطالية لم تكن هيجلية إلا في محاولتها إحياء الفكر الهيجلي إحياء أصيلا على نحو ما فعل «كروتشه» في كتابه «النق» و «علم الجمال» ، وعلى العكس من ذلك فإن الاتجاه إلى استغلال هيجل سياسيا كان ينشأ على رفض لجميع الاهتمامات الأساسية لمسلسته . وفعلنا من ذلك فإن المثالية الإيطالية كانت كلما ازدادت اقترابا من الفاشية ، ازدادت انحرافا عن الهيجلية ، حتى في ميدان الفلسفة النظرية . لفلسفة «جنتيلي» مثلا في كل معالمها الأساسية تكشف عن تضاد كامل مع فلسفة هيجل . ولقد كان تضادا هذا هو الذي جعلها تنقل مباشرة إلى الأيديولوجية الفاشية (ص ٣٩٢) . ومن هنا فانه على الرغم من تأييدات «جنتيلي» الكثيرة عن واقعية الروح فانه - في رأي ماركيزون - لا يمكن أن يعد هيجليا . ولا مثالا بل أن فلسفته أقرب بكثير إلى الفلبسة الوضعية (ص ٣٨٩) .

والذا كانت الفاشية الإيطالية قد بانقاربت بانقاربت للفكرة الهيجلية عن الدولة ، فإن النازية الألمانية قد هاجمها بهراجه ووضوح : (وهذا المؤلف يكشف عن تضاد في الفاشيين الإيطاليين كما يقول ماركيزون ص ٣٩٠) فالفيلسوف السياسي الأول للرايخ الثالث «كارل شميت» يرفض موقف هيجل من الدولة مؤكدا انه لايتشبه مع جوهر الاشتراكية الوطنية (النازية) بشكل الدولة كما دعا إليه هيجل هو بعينه الشكل الذي لا يمكن أن تحتمله الاشتراكية الوطنية - أعني الدولة من حيث هي مثل . أي كل عقائل تصكمه قوانين تسري على نحو شامل ، يسر في عمله بطريق واضح محسوب ، ومن حيث هي تعمي المصالح الأساسية لكل فرد دون تمثيل (ص ٣٩٧) . ويرى (ماركيزون) أن المفكرين - داخل ألمانيا وخارجها - قد أدركوا منذ فترة الحروب العالمية الأولى ، أن التطور نحو الأشكال السلطوية للحكم كان تشويها قلبا للمبادئ الهيجلية ، وليس نتيجة لم' على الإطلاق . ففي إنجلترا أعل «مويريه» في ذلك الحق : «أنا إذا شئت أن نبعث عن الأسس الفلسفية للنزعة العسكرية في أيامنا هذه ، فمن الواجب أن نقتسمها لا إلى الهيجلية ، بل في رد الفعل العنيف على الفلسفة المثالية كلها التي حدثت بعد وفاته بوقت قصير» . ويقول ماركيزون أن هذه



عن ذلك فإن مبدأ الحذف نفسه مبدأ خطر (يعرف النفر من نوع الحذف) لاسيما وأن الدكتور فؤاد يحتل في علم الترجمة مكانا مرموقا وخشي ما أخشاه أن يهدر حيلوه الترجمون في حذف ما يشاؤون من النص الأصلي بحجة أنها « لأهم القارئ العربي في شيء » .

وهناك بعض الملاحظات التفصيلية يمكن إيجازها

فيما يلي :

أود أن أقول قبل كل شيء أن ترجمة المصطلحات الهيكلية - رغم صعوبتها الشهيرة - كانت ممتازة للغاية ، لكنني أخالف استاذنا في ترجمة عدد قليل منها : فهو يترجم المصطلح الهيكل - الشهير والعسير مما - begriff-notion « بالمفهوم » غير أنني اعتقد أنها سوف تثير بعض الإشكالات التي يحسن الإشارة إليها : منها أن كلمة « المفهوم » في اللغة العربية لها دلالة خاصة كمصطلح من مصطلحات المنطق يتناول « الماصدق » . مع أن الفكرة الهيكلية تعني الطبيعة الدلالية للشيء مع تحققها الفعلي في آن مما (أي المفهوم الماصدق في وقت واحد) وماركيوز نفسه يشير إلى هبسلدا الماشي (انظر ص ١٧ - ٢٨) . ومن ناحية أخرى فقد يظن القارئ أن هذا المصطلح - أي « المفهوم » - مشتق من

١٩٤١ كما هي الحقيقة ، لا عام ١٩٦٠ كما قد يوحي الفلاف والمقدمة ١٢٠٠ من الواسنج أن كلمة الدكتور فؤاد عن المؤلف كانت عامة . وأنها - وحدها - كان يمكن أن تزيل اللبس .

أما الملاحظة الثانية فهي أن الدكتور فؤاد يحذف صفحة من المقدمة الأصلية للكتاب (مقدمة عام ١٩٤١) ويرد هذا الحذف بقوله أن « معظم هذه الصفحة مفصص لطريقة المؤلف في ترجمة التبعصوي إلى الإنجليزية ، وللأشخاص والهيئات التي يشكرها المؤلف ، وهي لا تهم القارئ العربي في شيء » . (حاشية ص ٢٦) ونحن رجعت إلى هذه الصفحة في الأصل الإنجليزي داودني خاطر لا أدري مدى صحته هو أن يكون وراء حذف هذه الصفحة دافعا قويا . أعني أن يكون الحذف بسبب الفترة التي تحدث فيها « ماركيز » من علاقة هيجل بالأفكار والحركات التقدمية في الولايات المتحدة الأمريكية ، وكيف أن هيجل ينسب إلى الروح الأمريكية دورا حاسما في النضال من أجل نظام للحياة أكثر كفاية ، وحديثه عن انتصار العقلانية العنيفة للأمة الأمريكية في المستقبل ، ووصفه لأمريكا بأنها : « أرض المستقبل » . - ألق . ولو صح هذا الخاطر فسوف أخالف استاذنا الدكتور فؤاد في هذا الحذف ، فقد كنت أفضل ترجمته والتعليق عليه . وفعلنا

الحق) مضمونه الذى سياتى فيما بعد . وقد هاجم الكثيرون هذه المقدمة . . « والسؤال الآن : هل الحديث هنا عن التصدير أم عن المقدمة . ؟ صدر العبارة يتحدث عن الأولى ، ويجزأها يتحدث عن الثانية . وقد لا تكون هذه التفرقة بذات قيمة كبيرة في كثير من الحالات ، لكنها هنا لها أهمية خاصة ، ذلك لأن هذا الكتاب – بالمصادفة – له بالفعل مقدمة وتصدير في آن معا . أما الكلمة في الأصل الإنجليزي فهي Preface (ص ١٧٨) أى إن الحديث عن التصدير كما جساء في بداية الجملة لا من المقدمة كما جاء في نهايتها .

وأي عملية تحليل المعرفة التى يسوقها هيجل في « ظاهريات الروح » تترجم عبارة I see this house (فى الترجمة العربية ص ١١٦ – وفى الأصل الإنجليزي ص ١٠٣) « أنا أرى هذا البيت » ، ولي اتضاد أى كلمة « المنزل » أقرب إلى المعنى المقصود ، وذلك لأن كلمة « البيت » فى اللغة العربية تحول من الدلالات المعنوية أكثر مما تحول من الدلالات الحسية التى يقصد هيجل إيرادها هنا ، فالمقصود أنى أرى هذا الشيء الحسى هنا والأين .

وحين يتحدث « ماركيز » عن المرحلة الأولى من المراحل الخمس التى مرت بها فلسفة هيجل ، وهي المرحلة الواقعة بين عام ١٧٩٠ و ١٨٠٠ يقول أنها : exemplified in the collected papers of the period (ص ٢٨) أى « تتشمل في مجموعة الإيعاك (أو المجلات) التى تنتمى إلى هذه الفترة » لكنها موجودة في الترجمة العربية على النحو التالى « تتشمل في مجموعة الأبحاث التى نشرت في هذه الفترة » (ص ٥٠) وقد يجوز أن تترجم على هذا النحو في سياقات أخرى ، لكنها لا تصلح في هذا السياق بالذات لأن « كتابات الشباب اللاهوتية » لهيجل لم تنشر أصلاً في هذه الفترة ، ولم يقل ماركيز أنها نشرت فيها – ومن ثم فإن كلمة « نشرت تصحيح » (إضافة) غير موجودة في النص الأصلى .

ويقول ماركيز : « لقد أكد النقد الذى وجهته الاشتراكية اللوتيتية إلى هيجل » ما في فلسفة هذا الأخير من اتجاهات تناقض كل نزعة شمولية » (ص ١٠١) ، ونحن رجعت إلى النص الأصلى وجدت أن كلمة نزعة شمولية Totalitarianism ترجمة للمصطلح .

(فى الأصل ص ١٧) ، « ونعتقد إن هذا المصطلح لو ترجم « بالنزعة الاستبدادية » أو « السلطة الجسامية » لأعطى المعنى المراد بشكل أوضح ، خصوصاً وإن هيجل لا يعارض النزعة الشمولية في الفكر مثلاً أمضى اتجاه الفكر نحو الشمول والكلية .

وتترجم The labor process بـ « عملية العمل » ص ٩٢ ، وص ٢٨٧ . الخ وربما لو ترجمت

مصطلح هيجل آخر هو « الفهم » مما يجعله يعد تماماً عن المعنى الذى يقصده هيجل بكلمة Notion . وفلسفاً عن ذلك فلو صحت ترجمة Notion بالفهم (وهي كلمة لها دلالة ذاتية) فكيف يمكن أن تتفق مع عبارة هيجل التى يقول فيها : « لستنا نحن الذين نصوغ المفاهيم » ص ١٦٥ . . ؟ وإن المفهوم « يمثل التغلفل التهاى للعقل في العالم . . » ص ١٧٧ . ؟

والدكتور فؤاد يترجم مصطلح Panlogism

بـ « شمول المنطق » أو « شمول المنطق » (انظر ص ٢٧) ص ٤٨ . الخ) . وعلى الرغم من أن هذا المصطلح قد يحتل هذه الترجمة في بعض الحالات ، فإنه – في حالات أخرى – لا يؤدى المعنى الخاص الذى نرمى إليه للفكرة البهيجنية ، كما هي الحال – مثلاً – في العبارة التى يقول فيها ماركيز : « إن التماثل التاريخى الذى يشيع فيه (أى في منهج هيجل) هو الأساس لما سماه هيجل شمول المنطق Panlogism الذى ينظر إلى كل شكل من أشكال الوجود على أنه شكل للمعنى . الخ . » (ص ٤٧) ، فما هنا لا اعتد أن تعبر « شمول المنطق » يؤدى المعنى المطلوب ، لأن المراد هو « شمول العقل » أو « العقل الشامل » على نحو ما يكشف عنه الجزء الأخير من العبارة ، وما يؤيد هذا الأرى مايقوله « روتز D.D. Runes » فى قاموسه تحت مادة Panlogism من أنها « النظرية التى ترى أن العالم هو التمثل للعقل للعقل أو اللوجوس Logos » وهو مصطلح يطبق بمنه خاصة على نظرية هيجل إلى الواقع » (قاموس الفلسفة لرونز ص ٢٢٣) .

كذلك يترجم استناداً عبارة Infinite movement

« بالحركة اللاهوتية » (ص ١٥١ – وهي فى الأصل الإنجليزي ص ١٤٢ من طبعة Kegan Paul) وكذلك يتحدث عن تحليل هيجل « للاهوتية » ص ٨٧ ، و « اللاهوتية » تشعب إلى نوعين « اللاهوتية الرونية » و « اللاهوتية الحققة » ص ٨٧ – ٨٨ . ولست أدري لم كلمة « اللاهوتية » هذه . . ؟ وإذا كنا تحدثنا من قبل عن « الفكر التناهي » و « الأشياء التناهي » (ص ٨٤ ، ٨٥ ، ٨٦) فلم لا نتحدث الآن عن « الحركة اللانهائية » و « اللانهائية اللامحدودة » و « اللانهائية الحقيقية » الخ . . ؟ (ص ٩٠) فى اعتقادي أن كلمة « اللانهائية » أقرب إلى المصطلح الفلسفى من كلمة « اللانهائى » – ولا أدل على ذلك من أن الدكتور فؤاد نفسه يعود فيستخدم كلمة اللانهائى فيها بعد كما هي الحال ص ١٤٦ وكذلك ص ١٤٨ . الخ . الخ .

وفى (ص ١٨٢) من الترجمة العربية يقول ماركيز « لقد أعلن هيجل في تصدير هذا الكتاب » يقصد فلسفة

الانجليزية ، فلذا استخدم المؤلف كلمة Mechanization
 (ص ٧٨ - ٧٩) ، استخدم المترجم كلمة « المكننة » ص ٩٥
 (أى استخدام المكننة فى العمل) ، وإن قال المؤلف -
 شرحا لفكرة هيجل - مقفلة - عبارة مثل : « the fact is
 before exist » وجدتها فى الترجمة العربية
 « الواقعة تكون قبل أن توجد فعليا » ولذا استخدم المؤلف
 كلمتى factuality, reanty استخدم المترجم
 « الواقعية الحقيقية » و « الواقعية العادة » على
 التوالى . فإن عاد المؤلف واستخدم كلمة Realization
 استخدم المترجم عملية تحقيق الواقع - التزام كامل
 بالنص مع براعة فى التصرف . والدكتور فؤاد بيرامته فى
 الترجمة يصرف فى كلمة « شيولت Shibboleth

الشهرة ، وهى كلمة عسيرة التعريب لأنها ليست كلمة
 ألمانية ، ولا هى كلمة إنجليزية ، لكنها كلمة عبرية تعنى
 « سنبلة القمح » . فضلا عن أن هيجل لا يستخدمها حتى
 بهذا المعنى ! وإنما يستخدمها بالمعنى الأصلى الذى وردت
 فيه فى الكتاب المقدس كعلامة يميز بها الجعاديون أتباع
 الفريسيين الذين لم يكن فى استطاعتهم نقق حرف « ش »
 فكانوا ينطقونها « س » . ولهذا كان رجال « جلداس »
 يقولون لمن يريد أن يعبر نهر الأردن : « أنت الفريسي ؟
 فإن قال لا ، كانوا يقولون له : قل إذا شيولت ، فيقول
 سبولت .. فكانوا يخلطونه ويذبونونه على مغاوض الإبردين
 (سفر القضاة اص ١٢ : ٤ - ٦) . ويقول هيجل فى
 نصين مشهورين فى « فلسفة الحق » أن « كلمة القانون هى
 شيولت التى تكشف الاخوان .. الف » وهى فى الترجمة
 العربية « أن القانون هو العلامة الحقيقية التى تكشف
 الإخوان والاصدقاء الزيلين كما يسمى بالثوب » (ص ١٨٢)
 والقارئ الذى يطالع الترجمة العربية سوف يقرأ هذه
 العبارة فى سهولة ويسر ثم يعثر الى غيرها دون أن يدرك
 مدى صعوبة الجملة الأصلية ، وقل مثل ذلك فى النصوص
 الهيجلية الأخرى التى تصعبها - رغم صوبتها الشهيرة -
 واتسعت غاية الوضوح . والتحق اننى حين أقول أن الترجمة
 العربية لهذا الكتاب ترجمة ممتازة فلانى أقصد المعنى
 الحرفى دون اننى معاملة : وأنى لأرجو من القارئ - لى
 يتبين صدق ما أقول - أن يقارن بين ترجمة الدكتور فؤاد
 لقلمة الكتاب - فقط - وبين ترجمة عربية أخرى ظهرت
 لنفس هذه القلمة (وهى ترجمة مصرية وليست بيرونية)
 فى العدد الثمانى من مجلة ديوجين (نوفمبر عام ١٩٦٠)
 تحت عنوان « حقيقة الجدل » .

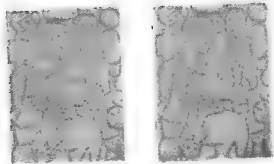
بلى أن أقول أن الدكتور فؤاد يترجمه لهذا الكتاب
 المتبع « العقل والثورة » قد غم إلى المكتبة العربية سفرا
 وإنما كانت هذه المكتبة تتعشى إليه تعشى صحارى إفريقيا
 إلى الماء (أن جاز لنا أن نستخدم تعبرا لأحد خصوم
 هيجل ، ألا وهو كيركجور) .

امام عبد الفتاح امام

« مساهم العمل » كانت أفضل ، خصوصا وأن الدكتور
 فؤاد نفسه هو الذى اقترح هذه الكلمة الجميلة « مساهم »
 ترجمة لكلمة Process التى يصعب ترجمتها فى
 بعض الحالات . وفى الحاشية رقم ٤١ من ص ١٤٨ نجد
 الإشارة إلى « موسوعة العلوم الفلسفية » القسم ٩٦
 الملحق .. وهى موجودة أيضا ص ١٥٢ حاشية ٥٣ ،
 وص ١٥٣ ، وكذلك ص ١٥٨ الف ٠٠ الف . وفى اعتقادى أن
 كلمة « الفترة » أفضل من كلمة « القسم » ذلك لأن هيجل
 كتب موسوعة العلوم الفلسفية على شكل فقرات - لا
 أقسام - قد لا تزيد بعضها عن بضعة أسطر قليلة . وربما
 كانت كلمة « الأضافة » أفضل من الملحق لأنها تبرز الإشارة
 إلى الإضافات التى أضيفت إلى الموسوعة بعد وفاة
 هيجل .

وهناك بعض الأخطاء الطبعية التى قد تفر من معنى
 الجملة الأصلية كما هى الحال فى العبارة الآتية « كل لحظة
 جزئية هى « التمايز الذاتى » لكل (البدا الذى يحكم
 الكل) ومن ثم فإنه حسو ذاته على .. » (ص ١٦٥)
 فالجملة هنا عن اللحظة الجزئية لا عن البدا الكل كما
 تكشف عنه العبارة التالية مباشرة . وعلى ذلك تكون
 العبارة « ومن ثم فإنها ذاتها كل » وكما هى الحال أيضا
 فى « المجال العلمى .. » ص ٦٠ فصحتها « المجال العلمى » .
 وكذلك الماهية الملكية (آخر سطر فى ص ٢٥٧) وصحتها
 الماهية الكلية . وفى ص ١٣٠ سقطت كلمة « الحرية » فى
 عبارة « التكتبد من الحرية فى الفكر إلى العية .. » وصحتها
 « إلى الحرية الفعلية » . وفى سطر ٨ من ص ٢٨٥ سقطت
 ترجمة المصطلح الألماني Aufhebung (أى الإلغاء
 أو الرفع) . وفى هامش ٣٠٩ سقطت الإشارة إلى مرجع
 ١٥١ - المرجع رقم (١١٦) - الأيديولوجية الألمانية ص ١٤ -
 ١٥ - والمراجع رقم (١١٧) - داس المال ، المجلد الأول ص
 ٢٩٧ . وهناك بعض الأخطاء الطبعية الأخرى التى يسهل
 على القارئ تداركها لوضوحها فهى لا تبدو أن تكون مجموعة
 من الكلمات كتبت خطأ كما هى الحال فى كلمة الفلسفة ص
 ١١١ سطر ١٩ . وكلمة الوجود ص ١٥٩ سطر ١٨ . وكلمة
 الدولة ص ١٠٤ (سطر ٣ من أسفل) وكلمة إجراء ص
 ١٥٧ (سطر ٤ من أسفل) . وكلمة مرسوم ص ٢٢٤
 سطر ٢ - وكلمة المجموع ص ٢٦٧ سطر ٤ .

أعلم تمام العلم أن هذه كلها مجموعة من الملاحظات
 « الشكلية » . وإذا أقول اننى استنطعت جمعها بعد بحث
 وتيقن شديدين - وأن محاولة التصديق بالتدقيق لترجمة
 يقوم بها الأستاذ الدكتور فؤاد ذكريا هى نفسها جرة غير
 مأمونة الموالب - ذلك لأن استأذنا ذو خبرة طويلة
 بالترجمة ، يشهد على ذلك طابور طويل من كتبه المترجمة
 تزرخ به المكتبة العربية . وهى كلها ترجمات دقيقة أمينة
 وألية ، بحيث يستطيع أن يسير مع النص أينما سار
 ويتكلم بالكلمات العربية كلها تلاعب المؤلف بالكلمات



مينا فريفا العودة إلى نبع الوجود

مجاهد عبد النعم مجاهد

زمنه ، وسطعت أبعاده ، واكثت روحه ، لأن هذا العصر نفسه هو العصر الذي غربت فيه روح العلم الحققة والمعرفة الشاملة النافعة للإنسان .. هذا هو العصر الذي أدهارت فيه جميع المذهب الفلسفية ولم يمسد كل مذهب بفتح الإنسان أمام الأفق لأن في كل مذهب بذرة للإنسان الإنسان .. لقد طوفنا إلى المستطع .. أحرقنا مراكب الاعصاف .. واتجهنا إلى موانئ التساهات .. أنه العصر الذي لا يقرأ فيه شباب الأدباء شيئا لكنه يصنع منهم نجوما أنه العصر الذي لا يفعل فيه قناد شباب الأدباء شيئا سوى التسكع على المقاهي والتنقل في أروقة الاذاعة والتليفزيون يصنعون من هؤلاء الأدباء نجوما ضامنا لترويج أسمائهم هم .. هذا هو العصر الذي يسرق فيه كبار الأدباء من الأعمال الكبيرة ويرغم هذا ويحتون الجوائز .. هذا هو عصر المصحفين النقاد بعد أن كان العصر السابق عصر النقاد المصحفين .. هذا عصر الوسائل .. غايته الوحيدة أن يعيش كل فرد بأى شكل كان .. غاية كل فرد فيه الوحيدة أن يحصل على المنصب والسيادة ويتطلع إلى منصب المدير العام .. هذا هو العصر الذي يركع فيه كل إنسان لكل شيء ، عدا الله .. لقد انصرفت في تشيؤنا وتفتنا ونسينا الوجود العام .. نسينا التواصل .. نسينا الأعماق .. سلمنا عقلنا طوعية لنعيش على طيفان الاحساس ، والاحساس الخج .. اسلمنا تواصلنا الاسرى والاجتماعي وتضامنا العسالي بأيدينا وسجننا أنفسنا في أنفسنا .. بعدنا عن منقنا في القلب والعقل والامعاق وعشنا في جلدنا وجلدنا وحده نشد

ها نحن قد ولجنا عصر البلق اللونية .. متشبهون نحن ، مجزؤون نحن ، مختصون نحن .. محتشبدون في غرافتنا الفيقية ، لكن كل واحد منا بعيد عن الآخر بعد النجم القطبي من خط الاستواء .. نحن عصرنا يتاكلنا .. انسان العلق اختفى في الأعماق ، ولم يبق على سطح الحياة سوى السنان الهيبز بغيره الاصطناعي وملايسه القدرة المهملية التي يرد بها إلى مصور بدائية سعيقة .. لقد مات الانسان واستغلق الوحش .. لقد مات جيفارا دفاعا من الانسان ، لكنه نسي في اقل من عام لأن بطل العصر هو مانسون زعيم القلدين وقائل المثلة شاردون تيب .. انتهى عصر الموسيقى التي تهذب الروح وتسمو بها إلى الأفاق العليا ، وولد عصر الموسيقى التي تردد بالانسان عن طريق الجاز والغنى الخنثى إلى شعوبة الزار .. ظقت الوجبة الجديدة في السينما ببقها اللونية وتقلها وتسجيلها الميل لجزيئات الواقع ، وغساعت شواصع ايزنشتين وبودلكن حاملة القيم الانسانية في طوايا النسيان .. ظفى المسرح والسياسة على وجدان الناسا وتفسادت معظم العلوم والمعارف لتجعل من الانسان انسانا ذا البعد الواحد .. والمصحف التي كانت في يوم ما عند هيجل صلاة مسيحه اليومية بما تحمله من دأى ، شحبت لتضيق الانسان في صحافة الخبر ، وتسيدت أعمدة الصحف اخبار الرافعات والنجوم والرياضة وانزوت اخبار المفكرين والطهماء والفلاسفة .. هذا هو العصر الذي اشرقت فيه التكنولوجيا وظفت حتى احوالت الانسان إلى مجرد ترس في آلة ، امتصت



م . هيدجر

ليه الامان .. زادت امراض حساسيتنا الجلدية لانهاا
الحساسية الوحيدة التي ظلت لنا .. فقلنا الاصول والمبادئ
والمعرفة واكملنا فئات المعلومات وانحدار القيم .. لقد
وجئنا عصر البقع اللونية .. باجلاء شديد : لقد وجئنا عصر
نسيان الوجود العام .

فهل يصبح الانسان في هذا النسيان ؟ الا توجد
وسيلة انقاذ حتى يستطيع الانسان أن يربط الى انسان
العمق والتواصل والصدق ؟ اننا بهذا التساؤل انما نبحث
مدى الحاجة الشديدة الى الفلسفة في عصر نسيان الوجود.
للفلسفة الحقبة ليست بحثا في ذكورة اللاذعة وانوتها ..
ليست بحثا في مشكلات بعيدة عن الانسان .. بل للفلسفة
هي فعل تفلسف ، فعل محبة الحكمة ، فعل تبين الحكمة
في هذه المحبة ، فعل تحرر الانسان من ريقه للحس توصلا
الى العقل ، فعل تحرر الانسان من ريقه الجزئي توصلا
الى الكل ، فعل تحرر الانسان من التلذذ توصلا الى
الترباط ... انه الفعل الذي يملئنا الشجاعة في ان نعلن
الحقيقة لان الفلسفة هي اعلان الحقيقة بصدق وعلان
الصدق بشكل حقيقي وبهذا تتبين مدى أهمية الفلسفة
التي قد تنسى بعض مذاهبها الانسان ، لكنها تظل في
الاعماق هي الباحة عن المبادئ والاصول ورباطة الانسان
بالوجود .. وما اشد حاجتنا في عصر البقع اللونية اليها
حتى تعود الاصول اليها وتذكر انفسنا بتذكرنا للوجود .

ولعل خير اقتراحية من هذا الكتاب هي ان نبدأ من
خاتمة المقضية التي تصل الى خمس صفحات فقط ..
وقد اوضح فيها أن التعميم للميتافيزيقا يعرفونها بانها
مذهب العقائات ايمالية ؛ لكن هناك تعريفا آخر مختلفا
ممكنا للميتافيزيقا وهذا التعريف الاخر المختلف للميتافيزيقا
هو في الحقيقة اكثر ملائمة لتاريخ الفكر ، هو بمثابة أخرى
التعريف الحق للميتافيزيقا . ففي هذا التعريف ينظر الى
الميتافيزيقا من حيث هي اقارة للسؤال ؛ ما الوجود ؟ اي
ان الميتافيزيقا تعرف ابتداء من وضع السؤال ؛ ومن ثم
تكل اجابة ممكنة عن هذا السؤال تؤخذ على انها
ميتافيزيقا « (ص ٣٢٥) .. لقد استبعد المؤلف من

تعريف الميتافيزيقا التعريف القديح بأنها علم المبادئ الأولى. وبهذا يوحد بين الميتافيزيقا والانطولوجيا ، غير أنه لا يجمع الانطولوجيا هي علم الوجود بما هو موجود ، كما هو الحال عند أرسطو ، أو بمعنى أدق كما فهم هيدجر المسألة أنها على هذا النحو عند أرسطو ، بل يجمع الانطولوجيا هي علم الوجود بما هو وجود .. لكن التفلسف ميتافيزيقيا حول الوجود ليس الهية فكرية ، فإن « الهدف من استبقاء الميتافيزيقا هو الإنسان - هذا الوجود الذي يسأل (سؤال الوجود) - هو حفظ وجوده والتحول دون استلابه واغترابه » أن من يستبعد الميتافيزيقا هو - في الحقيقة - يرد الإنسان الى مستوى واحد من مستويات الواقع ألا وهو مستوى الموضوعية . بيد أننا لو رجعنا الى تجربتنا الدأية الخاصة ، لتبين أن لدينا تجارب عديدة يصعب أرجاعها وردها الى هذا البعد الموضوعي كما هو الحال مثلا بالنسبة الى تجربة الحب أو الحرية » (ص ٣٢٨ - ٣٢٩) . « إذن ففعل التفلسف عند المؤلف ليس فعلا في الفراغ ، بل هو فعل من أجل الإنسان .. وبهذا يبرز أهمية الميتافيزيقا لأنها مرتبطة بالإنسان : « أن ما تكشف عنه الميتافيزيقا إنما هو دالما (الإنسان) في علاقته بالوجود » و (الإنسان) هو الكلمة النهائية للميتافيزيقا . فلإنسان يمسد رأسى هو الذى يجمع منه موجودا ميتافيزيقيا » (ص ٣٢٩) . « المؤلف إذن من المدافعين عن الميتافيزيقا لأنه من المدافعين عن الإنسان .. وإذا كان يعتبر موضوعها هو الوجود العام ، فليس هذا هدفا في ذاته بل كي يسترد الإنسان عمقه في هذا الوجود وكى يعود اليه ترابطه معه .. »

لكننا لا نتبين هذا الموقف من الصفحات الأولى من الكتاب . بل نتبين هذا الموقف في النهاية .. فقد فصل المؤلف بطل أن يورد لنا تعريفه الخاص الذى يصر به الميتافيزيقا ، أن يقدم بنا مباشرة في بصر الميتافيزيقا نفسه نتبين ملوحته وعمقه واتساعه وما إذا كان له شط أم أنه بحر لا آخر له « فما هذا البحث إلا محاولة لعرض هذه الكثرة من تعريفات الميتافيزيقا » (ص ٧) . وهكذا كنا نطفر - في الكتاب - فوق استبقاء الميتافيزيقا واستبعادها ونطفر بين المدافعين عن العلم والرافضين للميتافيزيقا ، وبين المدافعين عن العلم والمدافعين عن الميتافيزيقا في الوقت نفسه ، بين المدافعين عن الميتافيزيقا والرافضين للعلم ، بين العلمين من شأن الميتافيزيقا على حساب العلم ، بين الواحدين بينهما وبين القيم ، بين الواحدين بينهما وبين الانطولوجيا .. وفي كل هذا لم تكن تعرف متجه المؤلف الا في خفوت يتماظنه بل واعتناقه رأى هيدجر ، ولم يتضح الأمر بجلاء الا في الصفحات الخمس التى ختم بها الكتاب . لقد بدأ الاستطلاع محمود رجب رحلته بافراد باب عن الميتافيزيقا عند كانت .. لالا يبدأ بكانت وكانت ليس ميسولفا ماصرا ؟ لأنه يرى أن الميتافيزيقا الماصرة هي بشكل أو بآخر تفسير أو تعديل أو رفض لبيثافيزيقا كانت



ع . ب . س . ساتو

فان الفلاسفة المعاصرين « يحرصون على تفسير موقف كانت نفسياً يتضمن مع وجهة نظرهم الخاصة . فمن بينهم من يرى أن الميتافيزيقا هي نقد المعرفة واستخلاص المبادئ العامة للتفكير (الكتنيون والبسد) ومنهم من يرى أن بحث في الوجود وغالباً ما ينقلب هذا البحث الى بحث في الوجود الأعلى (الله) بحيث تصبح الميتافيزيقا وكأنها انولوجيا . ومنهم من عد الميتافيزيقا بحثاً في الوجود بما هو وجود - هيدجر وهارتمان - بل أن من ينظر الى الميتافيزيقا على أنها قضايا فارغة من المعنى ، ومن لم يبيع استبعادها ، يرجع ويستند الى كانت (المنطقة المضميعة) » (ص ٣٦) . أن المؤلف يلعب الى أن النقد الذي شنه كانت كان نقداً للميتافيزيقا القطعية وأنه لم يقصد نقد الميتافيزيقا بأكملها ، واعتبر أن هذا النقد نفسه هو شرط لتأسيس الميتافيزيقا وإقامتها على أسس جسيمة بغير الميتافيزيقا التقليدية وهو بهذا يأخذ براءى هيدجر ومن لم يقدّر له الباب الشاى بأكمله ويرفضه بأسباب شديدة ويتنكب وتحكم ومقدرة على إبراز لغة هذا الفكر الصعب بنصاعة نادراً ما نجد لها مثيلاً ، فان احتناقه لاكار هيدجر واتخذة بوجهة نظره قد ساعده على هذه النصاعة »

وخلاصة موقف هيدجر أنه يعتبر الميتافيزيقا منذ المظنون الى عصره أنها تقوم على نسيان الوجود أمام لأنها اعتنت بدراسة الموجود بما هو موجود لا بالوجود على أطلانه باعتباره الوجود « مجال أوائق مفتوح » يحضن الموجود كله ويشمله * انه عملية مثيرة يها الموجود يستتبعه (ص ٤٧) . أن الوجود متحجب في الموجود برغم أنه هو نفسه النور الذي فيه يستظهر الموجود . فالميتافيزيقا إذن نشأت من هذا النسيان للوجود وهذا التصور جزء من مكوناتها . وعلى هذا أن للميتافيزيقا أن تتساءل * ما هو الوجود ؟ لكنه ليس تساؤلاً مجرداً ، فمقد هيدجر - على نحو ما تنبئه المؤلف وأورد - « أن تكون قادراً على طرح سؤال معناه - فيما يقول في (المداخل الى الميتافيزيقا) - أن تكون قادراً على الانتظار ولر طال المن كل » ، وأن العبر الذي لا يعد شيئاً (حقيقياً) إلا ما يمكن التيقن عليه بكتل اليلين ، مثل هذا العبر يعتقد أن طرح الاسئلة امر غريب عن الحقيقة الواقعية * أو (لا فائدة منه ولا عائدة) بيد أن الاعتداد (الكم) ليست بذات أهمية ، بل لهم هو الوقت المناسب » (ص ٥٧ - ٥٨) .

أن الميتافيزيقا عند هيدجر يتسألها من الوجود أننا تتسأل من الإنسان نفسه « فالمشكلة ينبغي أن توضع على أساس العلاقة الحميمة بين الوجود والإنسان والتي بفضلها يكون (معنى) الموجودات شيئاً أكثر من مجرد كيان حاضر أمام الإنسان وأكثر أيضاً من كونه (مضافة) من صنع الزمن * وهذا يتطلب تحليلاً للإنسان في علاقته

بالوجود » (ص ٦٢) . وعلى هذا النحو يفسر هيدجر كانت « لقد « كان حليف كانت - فيما يرى هيدجر - تأسيس الميتافيزيقا بوصفها انولوجيا أساسية » (ص ٦٥) . وإذا كان الإنسان عند هيدجر متناهيًا فإن « الاسئلة التي تنشئ الميتافيزيقا لا تتعلق بتناهي الإنسان بحسب ، وإنما هي تنبع من هذا التناهي ومن اهتمام الإنسان به » فإذا أراد المرء أن يضع أساساً للميتافيزيقا فلا بد أن يضع أولاً السؤال التالي : ما هو الأساس الداخلي لتناهي الإنسان ؟ ومهمة الانولوجيا الأساسية لا تنحصر في وضع السؤال عن تناهي الإنسان بحسب ، بل لابد من أن تسأل عن : كيف يكون هذا التناهي مصدره للاسئلة الميتافيزيقية ، وبالتالي لابد من أن تسأل من العلاقة بين التناهي الإنساني وأصل الميتافيزيقا . وأصل الميتافيزيقا هو عملية الوجود بوصفها حدثاً وتاريخاً للفرد الانولوجي ، هنا تصبح مهمة الانولوجيا الأساسية أكثر تحدياً ، فهي توضع العلاقة القائمة بين الوجود ، أي الوجود بما هو كذلك ، وتناهي الإنسان » (ص ٦٩) . . وبهذا ففسح الفرق بالنسبة لمشكلة الميتافيزيقا بين كانت وهيدجر : « أن المشكلة عند كانت كانت هي : ما هي الشروط التي تجعل التركيب الانولوجي (العلم) للقول ممكناً ؟ أما للمشكلة عند هيدجر فهي ما العلاقة بين تناسي الإنسان وفهم الوجود بما هو كذلك ؟ » (ص ٧٠) وعليه فإن اليتويميولوجيا تكون مهمة بالنسبة للانولوجيا لأن اليتويميولوجيا متقوم بوصفها تفسيح الانولوجيا ، ويتبين هيدجر الى « أن الميتافيزيقا تفكر في الإنسان بوصفه ناشئاً عن الحيوانية ولا تفكر فيه بوصفه متجهتاً نحو إنسانيته » (ص ٩٨) .

وفي هذا الباب يتبدى تمكن المؤلف من فهم هيدجر واخضاع لفته المقدمة للتصوير المرين وطولوع هذه اللغة ، كما يتبدى مدى تنجبه لتطوره ومدى الاختلاف بين هيدجر الاول للمعنى بالانية وهيدجر الثاني للمعنى بالكنيونة وأن كانا في نظره هما الشخص نفسه . . بل ويتبدى أيضاً مدى ادراك المؤلف الرابطة المتحد هيدجر بين الميتافيزيقا والنزعة الإنسانية ومن ثم يتبين ضرورة الميتافيزيقا : من هذا نتبين ارتباط الميتافيزيقا بالنزعة الانسانية ارتباطاً يجعلنا نفكر أن محاولة تجاوز الميتافيزيقا من أجل تأسيسها في حقيقة الوجود ، يؤدي الى تصور جديد لماهية الإنسان » (ص ٩٩) ، وكلتمر رؤية هيدجر المؤلف في ادراك أهمية طرح السؤال عن ما هو الوجود ؟ ا انه لا يقدم لنا إجابة جاهزة عن (سؤال الوجود) كما هذا بهدف من أعداده * أن مقصده الأساسي - كما قلنا - أن يقرنا في طريق وضع المسؤال ، وإثارة السؤال كقيلة بأن توفقتنا من سياقات المنطابقي ونسياننا للوجود وتجاوز الميتافيزيقا أن يكون الا بهذه الأنارة والا بالتفكير في هذا المسؤال الاساسي وقد يلعب البعض الى أن تجاوز الميتافيزيقا عند



د . ماركس

أن هذه المعرفة ما هي إلا ادراك للوجود ، لثمت في المعرفة جانب أنطولوجي ليس في مقدورنا انكاره ولا استبعاده . ان المعرفة هي ادراك الوجود » (ص ١٨٢) .

فإذا عرض ياسيرز قائله بعبث أنه لا يستبعد الميتافيزيقا لان الفلسفة هي ميتافيزيقا « هي بحث في الوجود الذي هو أكثر من مجرد مفهوم سريع الزوال . بيد أن هناك شيئا يهم هذه الفلسفة ألا وهم ذلك الذي يسأل السؤال من طبيعة هذا الوجود وماهيته : ان الوضع التاريخي المعنى للانسان يدخل في السؤال ، وفي الاجابة على السؤال « نفى داخل كل فرد ، في خوفه وثقله ، لا بد للفلسفة ان تقصوم بخطوة جديدة وأن تتخذ نقطة ابتداء جديدة » (ص ١٩٠) وتستحيل الميتافيزيقا عنده الى « قراءة الفطرات » لفئة العلم » (ص ١٩٣) وانطولوجيا ياسيرز تختلف من غيرها في انها « لا تقرر مباشرة ماهية الوجود ، ما هو ، بل حال الوجود ، كيف يمكن بالنسبة لنا » (ص ٢٠٩) وفي رأي صاحب الكتاب ان خلاصة ميتافيزيقا ياسيرز هي : « في الاخفاق يجرب الوجود » (ص ٢١٤) .

ويختم المؤلف هذا الباب بعديت مقابر النعمة من ميتافيزيقا المشاركة « تحت لائل » فهنا نجد ارتباطا بين الميتافيزيقا والقيم لا بين الميتافيزيقا والوجود ، وعند لائل « لا بد للميتافيزيقا أن تدخل في (حوار) مع الاشياء المينة الممومة ، تبهذا الحوار يستطيع الفكر ان ينظم فكره ومخيلته ، بحيث يتجنبه بنسب المذاهب او النظم الملقة في العول وعلى هذا فقد كان اهتمام لائل الاساسي - فيما تقول مدام لوبيج - ان يؤسس في الوجود انطلق لكرنا وتجربتنا وحياتنا اليومية) « ان فاهتمام لائل

يدير هو عنده للميتافيزيقا ، لكن الواقع ان تجاوز الميتافيزيقا يظل ميتافيزيقا انه عود الى اساس الميتافيزيقا ، الا وهو الوجود » (ص ١٠٩) .

لم يخصص المؤلف الباب الثاني للرباطة بين الميتافيزيقا والانطولوجيا عند سارتر وهارتمان وياسيرز ولافل « ان سارتر يفرق بين الانطولوجيا التي هي وصف فينومينولوجي للوجود « لا هو في ذاته وما هو لذاته وما هو علة ذاته وما هو للآخرين ، والميتافيزيقا التي هي عنده بحث في اصول الوجود واصل العالم .. الانطولوجيا عنده تحليل بناء الوجود وذلك من طريق وصف المواقف الانسانية الانموزجية داخل العالم .. والميتافيزيقا بحث لا جدوى فيه ولا معنى لانه بحث في اصل الوجود .. وعلى هذا فان جهد سارتر هو في اساسه هجوم ضد الميتافيزيقا ، أي ضد كل بحث من اصول الوجود » (ص ١٢٥) وينتهي بان سارتر يرى أن « الانطولوجيا تقتصر على التقرير - وعلى الميتافيزيقا أن تكون القروض » (ص ١٤٥) .

وينتظف المؤلف بعد هذا الى هارتمان الذي يستبعد المذاهب الميتافيزيقية السابقة التي تربط الميتافيزيقا باللاهوت ، ولا يستبقى إلا الانطولوجيا التي « هي عنده مبحث تحليلي هدفها أن تكشف وتظهر بناء حقيقة واقعية معينة ، تكشفها بوصفها نظاما من القولات للتلحق بعضها ببعض » (ص ١٦٩) . ويحدد المؤلف برهافة ودقة مكانة الانطولوجيا عند هارتمان نفس « تقف على الحدود بين الميتافيزيقا القديمة التأملية والفلسفة النقدية الحديثة » (ص ١٨٣) . وإذا كان هارتمان يستحسن بالنتهج للفينومينولوجي في المعرفة فهذا انما « يجعلنا نتبين بوضوح

«الدعوة الى استبعاد الميتافيزيقا دعوة مقص عليها بالإغراق وكتوب على من يقول بهذا الوقوع في التناقض لانه انسان ميتافيزيقي» (ص ٢٦٨) وماركس قد انتهى عند المؤلف ميتافيزيقيا كذلك ..

ويختتم الباب بحديث عن هوبته الذي يستبقى العلم لصالح الميتافيزيقا وهو يدعو الى الفلسفة التأميلية التي هي محاولة بناء مذهب أو نظام من الأفكار الصالحة بأخذ بعضها برقلب بعض وبينها صلات منطقية ضرورية يمكننا بواسطتها أن نحدد تفسيراً لكل عنصر من عناصر

تجربتنا» (ص ٢٠١) وهو يعنى بالميتافيزيقا أيضا «العلم الذي يحاول أن يكتشف الأفكار العامة المتصلة اتصالاً ضروريا لا محض منه بتحليل كل شيء يقع أو يحدث» (ص ٢٠١) ويتبنى بأن يورد تعريف هوبته للفلسفة بأنها «البحث عن القدمات فهي ليست استنباطاً» (ص ٢١١) ..

وهكذا تدور هذه الرسالة الجامعة في تلك الدخاخ من الميتافيزيقا لاستبقائها في هذا العصر الذي فقد ترابطه وابتعد عن عقله ونس منهجه الاصيل .. الوجود ، واتهم فيه جوهره .. الإنسان .

ويبقى بعد هذا ملاحظات موعبة على بعض ماورد في الكتاب :

١ - لكن فرة الكتاب وضعفه في الوقت نفسه في انه حالف على اللغة الفلسفية .. لقد صمد المؤلف ان ينحصر في المشكلات الفلسفية ولايصل خارجها الا اطلاقاً وهنا .. وربما يكون المسبب انه خاف ان يفقد لغة الفلسفة كما يحدث في الدراسات الفلسفية التي قد تطل على السياسة او الاقتصاد فتتكلم لغة السياسة أو الاقتصاد وتسي اللغة الفلسفية .. هنا تقوم برؤاة الكاتب الذي يعاصف على

منظوره وهو هنا الفلسفة دون أن يظل سجين اليهد الفلسفي وحده. خاصة وأن المؤلف قد اطل برهيه أحياناً دون أن تضل اللغة الفلسفية وكانت اطلاقاته الخارجية تفسى رؤيته الفلسفية على نحو ما أوضح به فلسفة هيدجر التي ظلت بلنتها الفلسفية لكنها كانت تطل على أفاق أيمد من الوجود

كما جاء في ص ١٠٦ حيث يقول : «ان التفكير في الوجود تفكيراً يجعل انسان العصر الحديث يتذكر سؤال الوجود امر جوهرى منه هيدجر » لأن خلاص أوربا من مسيطرة الزمرة التكنولوجية .. التي جاءت نتيجة الاهتمام بالوجود ونسيان الوجود - لن يكون الا بالتفكير في الوجود ، وبجاوز الميتافيزيقا التقليدية ، وتأسيس الميتافيزيقا الجديدة ، ميتافيزيقا الوجود » يقول : (أوربا سلمه في عمائها المهلك ،

هي تحلى وشك أن تتضرر . هي اليوم تقع (كالبندقة) بين تكي كساراة « محصورة بين روسيا من جانب وأمريكا من الجانب الآخر وأمريكا وروسيا هما - من وجهة النظر الميتافيزيقية - نفس الشيء - نفس الخرق المقبض الكثيب

بالقيم يحتم عليه - بوصفه فيلسوفاً ميتافيزيقياً - أن يلتصق بمشاكل الحياة اليومية واحتماطات عصره كيه يدغم ما في هذه الحياة من جوانب خيرة ويغضى عليها قيمه انطولوجية عميقة » (ص ٢١٧) ويرى لائل أنه « من الخطأ لفاحش أن نتخذ بأن الميتافيزيقا تحول انظارنا عن العالم المحيط بنا ، ذلك أن سميتها الحقيقية هي أن تطلع وتغنى على أصفانها اليومية كرامة أو قيمة انطولوجية ، وأن تكشف عن القيم النهائية (القصوى) المرفعة للخطر في مواقفنا العادية » (ص ٢١٩) .

والباب التالي خصصه المؤلف للعلاقة بين الميتافيزيقا والعلم ، وإذا كان العصر يمر سؤال ما الصالحة الى الميتافيزيقا في هذا العصر ، عصر العلم ؟ فإن المؤلف يربط على هذا أنه « إن ، تكون عصرنا يتفرد بالآلة هذا السؤال ، لدليل بين على أن هناك تياراً عاماً يشك في إمكان قيام الميتافيزيقا بما هي كذلك ، إيماناً بوحداية العلم وقدرته على تزويدنا بتفسير لكل شيء وبمعرفة الملل الأولى والآخرية » ولذلك نجد في هذا العصر وحده ظاهرة فريدة هي كثرة الأبحاث التي يكتبها كبار للفلسفة والتي تحمل صراحة عنوان « الميتافيزيقا ؟ » والسؤال مما هو فيه .. الإثبات هو - فيما نقول هيدجر يبق - سؤال من ماهية هذا الشيء ولا يقيق السؤال من ماهية شيء ما إلا عندما نصمه الشيء - الذي توضع ماهيته موضع التساؤل - غامضاً وملتبساً والا عندها تصبح العلاقة بين الإنسان وما هو موضوع التساؤل واضحة أو مزرعة» (ص ٢٢٧ - ٢٢٨)

والباب يبدأ بكتابات الذي استمدد الميتافيزيقا لانه لفر لفسنه أن « الميتافيزيقا كلها أقوال فارقة من للمنى » (ص ٢٢٦) ثم ينش المؤلف برأى كارل بوبر الذي يرى انه لا قيام للعلم الا بالميتافيزيقا لان الفرض الملحق هو ميتافيزيقا ثم تست والقانون للمنى ميتافيزيقا قد لست ، ولا تقوم النظرية العلمية على التأييد بالأمثلة الإيجابية وحدها « بل لابد من محاولة تنفيذها بتصور الحالات التي اذا ما تحققت ثبت بطلانها ، أي لابد أن نسال ما الحالات التي اذا ما وقعت مددنا النظرية بالأمثلة ؟ » (ص ٢٣٠) .

ويرفض برجسمن الذي يحط من شأن العلم ويصلى من قدر الميتافيزيقا وهما عنده مختلفان على أساس المنهج فالعلم منهجه العقل والميتافيزيقا منهجهه الإيمان المباشر .

ثم يتساءل المؤلف رأى ماركس ويذهب الى أن ماركس قد هاجم العلم بمضمونه المجرد والميتافيزيقا تحلى السواء لان الروائع مغرب اجتماعيا والبناء اللغوي كله بما فيه العلم المجرد والميتافيزيقا انعكاس للواقع للغرب فهما أيضا مغتربان .. وعلى هذا يجب استبعادهما والإبقاء فقط على العلم بمضمونه التكنولوجي .. لكن المؤلف يسرى أن

المؤلف يستأثر بنظره القديمة الحقيقية لكنها نظرات لا تشغل سوى حيز ضئيل جدا وكان يمكن التوسع بهذا النقد وتغريب أمثلة على ملاحظاته البارزة : (في ص ١٣٤) يقول : « تصورات سارتر رغم أسلوبه الديالكتيكي ودون السلب (هي تصورات غير ديالكتيكية » ففي فلسفته لا يكون السلب ذا قوة مستقلة خاصة « بل هو منفص إبلي في الاكثبات » . . . ويقول (ص ٢٢٦) : « هناك ما يفرق أنطولوجيا المشاركة عند لافل عن أنطولوجيا الشامل عند يا سيرز ، وهو أن التجربة الأولية في أنطولوجيا للمشاركة هي تجربة فرح لائق » والكلمة العليا للإيمان لا للاخفاق » كما أن المؤلف يعترض على برجسون الذي يجعل الوجود ومرفقه هبة من عند الله فيقول : « هل الميتافيزيقا حقاً هبة من الله ونعمة بدلاً من أن تكون ثمرة ونتيجة للبعد الانساني ؟ » (ص ٣٦٣)

(٥) تؤدي الرسالة خدمة للقارئ العربي. حيث أنها تقدم له بعض الفلاسفة باللغة العربية لأول مرة مثل هارتمان ولافل وإن كان الأخير محتاجاً إلى عرشفه بأسهاب أكبر مما جاء نظراً لأهمية ربطة بين الميتافيزيقا والقيم . . .

(٦) أحياناً ما طغت في العرض المادة المتعلقة بوقف الفيلسوف بصفة جامعة على مرفقه من الميتافيزيقا مثل عرشفه للفلسفة ماركس بأسهاب أشد من عرشفه لورشف من الميتافيزيقا . . .

(٧) ليست هناك إيضاحات تبين بدقة اللورق عند المؤلف بين الفلسفة والميتافيزيقا والأنطولوجيا والكوسمولوجيا . . . وتظل هكذا في حالة اعتماد إلى أن يستغنى الأمر نوعاً ما في الحاجة . . .

(٨) وحده المؤلف عند هيدجر بين معنى اللا تحجب وآلا وجود . . . أو ربما التزويد. عند هيدجر بالقل ، لكن المؤلف لا يناقش الأمر لأن التحجب يعني أن شيئاً ما موجود لكنه متحجب عن الرأي . أما الوجود فهو علم موجودى إن صح التعبير . . .

(٩) يعتقد المؤلف أحياناً رأى بعض الفلاسفة دون ما تحجب ، مثال على ذلك اعتناقه لراى هيدجر القائل بأن الفلسفة القديمة كلها من بحث فى الموجود لا فى الوجود . . . مثل هذا القول محتاج إلى مناقشة بدل التسليم به باطلاق . . .

(١٠) بعض العبارات استنتاجات غير منطقية ، مثال على ذلك قوله :

« أن خاصية كل ميتافيزيقا - إذا نظرنا إلى الطريقة

الخفيف للتكنولوجيا الهجاء الطليقة » ونفس التنظيم الذى لا حد له للإنسان المعادى . . . فى زمن خضعت فيه أقصى أركان العمورة لسيادة التكنولوجيا » وأصبحت هذه الأرض مستقلة اقتصادياً . . . وعندما ينظر إلى الألام على أنه الإنسان العظيم فى الأمة » وعندما ينظر إلى اجتماعات الجماهير التى يحضرها الملايين من الناس على أنها حماسة ، عندل ، لم عندل يظهر وسط هذه الجلبة سؤال : ما الغاية ؟ الألام المسير ؟ وماذا يعدل ؟ » (ص ١٠٦ - ١٠٧) كما فتنت رؤية المؤلف الفلسفية وهو يطل خارج الفلسفة ويظل محتفظاً بلغة الفلسفة وهو يشرح لفلسفة سارتر : « والواقع أن أنطولوجيا سارتر الفينومينولوجية هذه أنامها وسط ظروف عصر يتسم بالاستلاب والتطويق والعزق » عصر يسوده الشعود بالاستمقول والمحال » كما قال كاسى فى بداية (أسطورة سيرف) . . . (ص ١٤٠ - ١٤١) .

(٢) تكمن قوة الرسالة وضلعها فى الباتوراما الواسعة التى حاولت أن ترسمها للفلسفة المعاصرة . . . فهذه الباتوراما لا تشمل كل الفلاسفة المعاصرين الذين انشغلوا بالميتافيزيقا فهو جهد يحتاج إلى عدة مجلدات ومدة سنوات لاتجازه ومن لم جاءت الرسالة على شكل فلاسفة حيثات لاتجاهات لكن الرسالة لم ترسم هذه الاتجاهات بشكل عام لأن الموضوع هو الفلاسفة لا الفلاسفات ، ومن ثم كان الأفضل تعديل الرسالة لتكون إجابات الميتافيزيقا فى الفلسفة المعاصرة . . .

(٣) جميل أن يكون خالف البحث شعوراً بأشكال موضوع من الموضوعات وسحاولة طرح هذا الاشكال . . . وجميل أيضاً أن المؤلف يؤمن بأن استبعاد الميتافيزيقا هو استبعاد للإنسان . . . لكن هذا الإيمان جاء من يات كنتيجة محضه من فصول البحث ، بل الإيمان جاء من أحد الأبواب وهو الباب المخصص لهيدجر . . . حقاً لقد حدد الباحث لنفسه ألا يدور الميتافيزيقا عند كل فيلسوف بل يدرسها فى سياق لفلسفة كل فيلسوف ، لكنه فى الحقيقة وضع شيئ غير متقابلين . . . فليس يدين إلا لفرمن الميتافيزيقا ضلعاً أن أدوسها فى سياق لفلسفة صاحبها ، بل البديل أن أدوسها على شكل تيارات : كتياريربطها بالقيم وتياريربطها بالمرفقة وتياريربطها بالعلم على نحو ماقل هو فى الباب الرابع وذلك حتى نعلم الرسالة من طابع كسق الفصول الذى هو من المارفين له . . . بل لقد جاء الباب الرابع مختلف المنفعة من بقاء الأبواب الأخرى لأن المؤلف أجاد التصنيف داخله . . . أن الرسالة بلبيمة الحال محتوى على هدف هو طرح أهمية الميتافيزيقا كموضوع فى الحياة المعاصرة ولكنها خالية من هدف (داخل) مستهدف الوصول إليه الأمر الذى يؤدي إلى تثال الأبواب بشكل حمى . . .

(٤) غلب على الرسالة طابع العرض لا النقد مع أن

الفلاسفة المعاصرين الآخرين في الميتافيزيقيا ' ويدل أن يكون الاهتمام بما فطوره (بالميتافيزيقيا) يكون الاهتمام بما فعلوه (بشكل ميتافيزيقي) أي ماذا قالوا عن الحرية أو الموت أو التناسخ مثلا ميتافيزيقيا ؟ * أي ليس شرطاً أن يكون هناك حديث مباشر لدى الفيلسوف عن الميتافيزيقا ومع هذا يكون في معناه * ولكن يبدو أن المؤلف لو كان أخذ بهذا الرأي لكانت يانوراما الموضوع ستزداد اتساعاً .

(١٦) لم يورد المؤلف نصاً للماركس حيث القضية الغربية التي ذهب إليها وهي أن ماركس يستعيد العلم بمعناه النظري ولا يتيه إلا بمعناه التطبيقي * * والحقيقة أن المؤلف يمتدح في اثبات قضيتيه على استنباط قاسم مشترك على النحو التالي : الواقع عند ماركس مفترق * والبناء الفوقي السكاس للواقع ، لهذا فهو مفترق ومن ثم يجب استيعاده * ليس الواقع عند ماركس مفترقاً بتمامه والاسي الفهم الجدل الماركسي حركة الواقع إذ أنه مع وجود الاقتراب يمكن فهمه * * والبناء الفوقي ليس المتكاسا (آليا) للواقع لأن الإنسان صانع التاريخ كما جاء في مقدمة * مساهمة لنقد الاقتصاد السياسي * والفلسفة عند ماركس هي إحدى الوسائل لفهم الواقع بل هي سلاح البروليتاريا النضري في كفاحها * * أن ماركس يستعيد الميتافيزيقيا بالمعنى القديم باعتبارها لغة العلم ، لكنه لا يلقي الفلسفة لأنها من التي تزود الإنسان بالثقرة المسؤولية ووحدة المعرفة الإنسانية ولأنها أداة قروية لها تأثيرها عندما تنقل في الجماهير وتصبح قوة مادية * * ولقد تنبه المؤلف نفسه لهذا - وبهذا تناقض - عندما قال : « يرى ماركس أن على الفلسفة أن تقوم بخطوة أخيرة : أن تكشف الاستلاب وأن تفتح وتعيد الطريق لتطور القدرة الانتاجية تطوراً كاملاً شاملاً وأن تفتح نفسها بأن تتحقق إلى أن تتحول من النظر إلى العمل » (ص ٢٧٦) * * وإذا كان المؤلف يقول عن العلم عند ماركس : « لا ينبغي أن تنظر إلى استخدامه الخاص ككلية علم على أنه يدل على ما عليه نحن اليوم من هذه الكلية » (ص ٢٧٧) لأنه لم يورد نصاً للماركس يبين أنه يستخدم هذا المصطلح استخداماً * *

هذه هي أهم الملاحظات الموضوعية على الرسالة ' وبرغم كل هذا يكفينا أنها تستهف شيئاً طويلاً * * تستهدف منا أن نعيد النظر إلى قننتنا التي تقهره وتشتتنا كي نستأصله حتى تعود البثا أفعالنا التي نسبت تحت سطح الحياة * * يكفي هذه الرسالة أنها تعود بنا إلى الميتافيزيقا التي هجرت بالمعنى الذي قاله كانت وأوردته له المؤلف ص ٢٥ : « أنا مهتم وجهنا إليها من انتقادات فسوف تعود إليها دائماً كما تعود إلى الجبورية الغالية بعد خلاف وهوان » .

مجاهد عبد الله مجاهد

التي تتحدد بها ماهية الإنسان - تتضح في كونها انسانية ، ولهذا السبب عيته تظل كل نزعة انسانية ميتافيزيقية * إن قلب القضية كما لا بد أن المؤلف يعرف هذا أن (يعبر) النزعات الانسانية ميتافيزيقية * * كما لم يصبه التوفيق في ترجمة مصطلح spatialization بالتكبير فان إمكان انساني من شيء غير أن أغشى على الشيء صيغة مكانية * *

(١١) هناك خلط بين الميتافيزيقا والفرض العلمي عند شرحه لفلسفة كارل بوبر أو أن الخلط عند بوبر وكان الاسم يقتضي المؤلف أن يناقشه * * قول الميتافيزيقا سخا سواء كانت بحثاً في الوجود أو الوجود أو الياثي * هي تخمينات وفروض يجرى إثباتها علمياً ؟

(١٢) بعض العبارات محتاجة إلى تدقيق شديد لأنها تحتوي على أحكام ليست صادرة عن قوّة وبينة مثال ذلك : « أن برجسون يتأبل بين ... فيزيقا والعلم ولكن بما أنه فيلسوف حديث فهو لا يستطيع أن يحصل كلا منهما منفصلاً من الآخر * فضلاً عن أنه فيلسوف فرنسي والغلب الفلسفة الفرنسيين يهتمون بمسألة التوفيق بين الفلسفة والعلم » (ص ٢٦١ - ٢٦٢) * * فهذه العبارة تتعرض لفرضا حبيبا من أن من خصائص الفيلسوف الحديث ألا يستطيع أن يفصل بين الفلسفة والعلم * * ماذا لا يستطيع ؟ ثم أنها تتعرض لفرضا حبيبا آخر هو أن الفلسفة الفرنسيين لهم صفة خاصة مميزة هي اهتمامهم بمشكلة التوفيق بين الفلسفة والعلم * * ماذا يخص بهذا الفلسفة الفرنسيون ؟ ثم هي تتعرض لفرضا حبيبا ثالثاً أن التوفيق بين الميتافيزيقا والعلم مسألة متعلقة بالقومية الفرنسية فهل للقومية مسلة بالفلسف ؟

(١٣) قد يثير الفيلسوف الموضوع الذي يدرسه على فترات مختلفة من حياته ، لكن الذي يجهله واحداً وليس الفحص الرؤي والمناهج * * هيجدر الأول الذي درس الآنية ليس مختلفاً عن هيجدر الثاني الذي عني بالوجود لأن الرؤي واحدة والمناهج واحد وإن كان المؤلف خفف المسالة فقال أنه ليس الفحص * *

(١٤) جاء التركيز في الرسالة على موضوعات الميتافيزيقا لا مناهج البحث فيها * *

(١٥) تنبه المؤلف في هيجدر إلى أن الكامن خلف اهتمام هيجدر ببحت مشكلة الوجود هو الحرية ، والكامن خلف اهتمامه بالثقفة هو الحرية على نحو ما يقول : « أن هيجدر يرى أن ماهية هذه الحقيقة تكمن في حرية هذا الموجود » أما كان يمكن أن يكون هذا محكاً لتقييم كتابات

أربعة شعراء معاصرون



د. عبد الغفار مكاوي

آخر * أرسى دعائمه يودلير في كتاباته النظرية التي تأثر فيها بشاعر الرومانتيكية الألمانية الألمانية نوباليس وبالكاتب الشاعر الأمريكي ادجار آلان بو . وظهرت ملامحه الأساسية في بعض شعره * ثم أحكم هذا البناء شاعران عظيمان هما واهبو ومالارمييه جعلا منه - كل على طريقته الصانحة أو الهامسة - مفامرة فريدة في البحث عن المطلق أو عن العدم * ولا أحب أن أسترسل في هذا الكلام الذي قدمت لك طرفا منه في دراسة موجزة عن الشعر الحديث أرجو أن ترجع إليها إن شئت (في عدد مارس سنة ١٩٦٨ من هذه المجلة) وإنما أحب أن أقصر حديثي على القصائد الأربع التالية * ومع ذلك فقد يحسن أن أحذثك بإيجاز عن بعض عناصر هذا البناء الغريب الشاذ قبل الحديث عن القصائد ، لتكون مصباحا صغيرا تهتدى به في تفسيرها *

فمن عناصر هذا البناء وضعه الخيال في مكان الواقع ، وتأكيد عظام العالم لا لوحده ، ومزجه بين عناصر متنافرة وناشئة ، وتعمله الاضطراب والثنائية والتفتت للواقع واللغة على السواء ، وتأثيره السحري عن طريق الغموض واللفظ

هذه أربع قصائد لأربعة من الشعراء المعاصرين . أما القصائد فستجد ترجمتها فيما بعد ، وأرجو أن تغفر قصور هذه الترجمة وعجزها ، ذلك لأن ترجمة الشعر في كل اللغات أمر عسير مشكوك فيه ، وهي في الشعر الحديث - الذي يهتم بعرض الكلمة وقيمتها الصوتية الموحية وعلاقتها بغيرها من الكلمات أكثر بكثير من اهتمامه بالمعنى والمضمون - تكاد تكون شيئا مستحيلا . وأما الشعراء فهم جين الأسباني ، وأنجارتني الإيطالي ، والوارد الفرنسي ، وبين الألماني ، وأستأذنك في تقديم نبذة موجزة عن حياتهم قبل تناول قصائدهم وليست السطور التالية إلا محاولة لأشراكك معي في قراءة هذه القصائد وتلويحها والتأمل فيها ، وتقديم تفسير يعين على الفهم شعاع من الضوء على بناء الشعر الحديث *

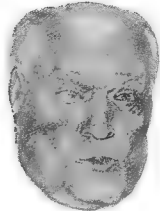
والشعر الحديث بناء شامخ يفضل الإنسان في متاهاته المجرى ، أو بستان عجيب حافل بالزهور والأشواك ، والخصى والجواهر ، والسموم والحوش أيضا إذا شئت ! وهو في جملته بناء غريب شاذ ، على أن نفهم هاتين الكلمتين بمعناها الاستطيقى لا الأخلاقي * لقد نشأ في فرنسا لا في أي بلد

● إن شعراء الغموض يبحثون عنه جوهراً شعر
نفسه، بالنسبة الهادئة الهامسة ، واللغة المركزة
الكثيفة ، والصور والإشارات والاستعارات
الغريبة النادرة ، والسيرة المحيطة الأنيقة
التي تبرز ألم الفرد بعيداً عن الذاتية والعاطفية.

المغامرة سواء في الشعر العقل الخالص أو في
شعر الأحلام وغيايب النفس غير الواعية بما
يجند اللغة ورموزها وصورها واستعاراتها ..
إلى آخر هذه العناصر والعوامل السلبية في هذا
البناء المعقد الذي يعكس وحدة الشاعر والفنان
الحديث مع لغته وآلام عصره .. لنبدأ الآن رحلتنا
القصيرة في « البستان الوحشي » بقصيدة لشاعر
من إسبانيا • وخودجه حين من أكبر الشعراء
الإسبان المعاصرين • ولد سنة ١٨٩٣ في فالادوليد
ودرس الأدب والفلسفة في مدريد وغرناطة •
عاش من سنة ١٩٠٩ إلى سنة ١٩١١ في سويسرا
وقام بالتدريس في جامعة السوربون من سنة
١٩١٧ إلى سنة ١٩٢٣ • حصل على الدكتوراه في
سنة ١٩٢٤ وعين استاذاً للأدب في مورثيا ثم في
جامعتي أكسفورد وأشبيلية • وقد لجأ في سنة
١٩٣٨ إلى الولايات المتحدة الأمريكية وتولى تدريس
الأدب الإسباني في كلية ويليس في ماساشوسيتس •
وميلغ علمي أنه يعيش منذ سنوات في مدينة
فلورنسة في إيطاليا •

ويعد « جين » من أهم رواد الشعر الإسباني
المعاصر وأكبرهم أثراً على الجيل الجديد من الشعراء

وسحر اللغة المنبعث من دين الكلمة وأشعارها
العدوانية ، وإغرابه لكل ما هو مألوف أو معتاد
في مجال الفكر والواقع أو في الزمان والمكان ،
وإنباده للتفكير الرزين المصوب الشبيه بالتفكير
الرياضي ، واستيماده للعاطفية السرفة وأطراحه
أكل ما يسميه الفيلسوف الإسباني أو ريتيكا أي
جاسيت بالنزعات البشرية ، وتخلصه مما يسمى
بشعر الإلهام والعاطفية أو الشعر المباشر ، وطفيان
المخيلة الخلاقة التي يسرها العقل والوعي ، وتلميع
نظام الواقع والأنظمة المنطقية والانفعالية المألوفة ،
واستغلال الطاقات الموسيقية في اللغة إلى أقصى
حد ممكن ، والإعتماد على الإيحاء بدلا من الفهم
(أي أن الشاعر يريد أن يوحي ويحرك ويبعث
أكثر مما يريد أن يفيد أو ينقل فكرة أو معنى)
وعانين اللطيفة مع التراث الإنساني والأدبي
الديني والتمرد المقصود عليه ، واحساس الشاعر
بإتتمائه إلى عصر حضارة متأخر ، وشعوره
بالتوحد والفرد ، وتكافؤ التعبير الشعري مع
إتقان الاستمر في هذا التعبير ، أي تلازم الشعر
وفن الشعر ، وتعمد أذهال القارئ ومفاجأته
وإدهاشه إلى حد الصدمة ، والانسياق وراء



ج • التجارتي

صوت ينادي ، لعله وعد
من المجهول • مشاعر •
لاى شمس مثل هذا الهنوء ؟

ويظن التحول ،
يتجه في هوا
فارغ مقنع •

باطن • الجدران بلا شك
تخفى المجهول •
هنا ؟ شجرة جوز ، كاس •

صمت يعزل نفسه •
عادي ، مهذب جدا ؟
عطر وردة يومية

الباب مفلق : بعيدا •
هذا الضوء ، أهو رسول ؟
والآن : عين في عين ...

أول ما نلاحظه على القصيدة هو أنها توضع
مقطوعتين منها من الناحية البصرية البحتة في
موضع جانبي ، وكأنها تنبئه الى نوع من تغير
الصوت أو النغمة في داخلها (ويسرى هذا

كما يمد من أكبر ممثلي الشعر الحاصل أو الشعر
المحض • ظهرت مجموعته الشعرية « أنشودة »
التي ضم فيها كل ما كتب من قصائد في
حياته في أكثر من طبعة وعلى أكثر من صورة ،
وأضاف إليها وتقع فيها عدة مرات وقد
تأثر تأثرا قويا بشعر خيمينيث ومالارمييه
الفرنسي وبخاصة فاليري وكلوديل وسوبرفي
وهو من أشد الشعراء المعاصرين التزاما بأوزان
الشعر وبحوره التقليدية ، وتعد مجموعته التي
ذكرتها لك أنشودة كبيرة في تمجيد الحياة
والإنسان ، وكل من يقرأ شعره يلاحظ أنه يبدأ
من أشياء واقعية محسوسة لا يلبث أن ينقيها
ويرتفع بها الى عالم شاعري خالص من كل آثار
الواقع ••• لنقرأ مما قصيدته التي تقول :

- ١ -
« باب »

الباب موارب •
عمن يبحث هذا الضوء ؟
التشقق سيال •

يتألا جاعزا
- لكن هذا الصمت ؟ -
مكان مفلق •



ب * ايلوا

هناك باب موارب يفلق بعد فترة من الزمن ، وضوء غامض ينفذ اليه أو يتسلل منه ، ومن خلال الاحساسات والوراغ والسكون والعطر تطل شجرة ، ويتحول القرب الى بعد ، وينشأ في هذا البعد قرب جديد (لعله أن يكون قرب انسان كما في البيت الاخير ؟ »

ومع ذلك فقد يكون الامر على غير هذا ، وقد يمكن أن نقول عكس ما قلناه عن موضوع القصيدة التي تشع كمعظم قصائد الشعراء الحديث باشعاعات عديدة ودلالات وأحاسيس وظلال مختلفة . والواقع أن هذه الفروض والاحتمالات هي التي تعطى للقصيدة طابعها المتميز . فهي لا تريد أن تتحدث عن موضوع معين بقدر ما تريد أن تشير وتوحى عن طريق اللغة ، دون أي تحديد لما تشير اليه هذه اللغة أو لما توحى به . ومن يلزم ؟ فقد يكون هدف الشاعر هو أن يخلق فينا هذا التوتر أو هذه الحيرة . وقد يكون هدف القصيدة أن تتحول الى رفيف هامس بهتز ويمرنا معه بين امكانيات واشعاعات مختلفة المعاني والمشاعر والظلال تتيح لكلي منا أن يفسرها أو يحياها كما يشاء

- ٢ -

أما هذه القصيدة فهي للشاعر الايطالي جوسيبى أنجارتى الذي سبق أن حدثتك عنه في أحد أعداد هذه المجلة (ديسمبر ١٩٦٨) وتناولت ظاهرة

على المقطوعتين الثالثة والسادسة اللتين يضعهما الاصل على يسار باقي المقطوعات) ومع هذا التنوع في طريقة الطبع أو الكتابة فإن أسلوب الحديث واحد في كل أجزاء القصيدة ، وهو شبيه بأسلوب هذا الشاعر في معظم أشعاره التي يغلب عليها الابهاز الشديد والميل الى استخدام الجمل الاممية . والقصيدة تتحدث عن درجات مختلفة من الضوء ، ومكان يحنه باب . وجدرا ن تحد بدورها فضياء . وهي توشك أن تكون خالية من الإشارة الى أي انسان ، اللهم الا أن إشارة عابرة ترد مرتين الى « مجهول » (في البيت الثامن والرابع عشر) وأن كانت هذه الإشارة نفسها تؤيد إحساسنا بقياب العنصر الانساني ولا تقلل منه . أضف الى هذا أنما بعيدة كل البعد عن الواقع بعدها عن أي محاولة لنسخه من الخارج . وهي ترد موضوعاتها (كالمكان والنور . . . الخ ان صم أن فيها ما يمكن أن يوصف بأنه موضوع) الى عناصر مفككة تظهر أو تختفي لفر سبب ظاهر . هذا التفكك ، بالإضافة الى صفة السؤال في الاسات الستة المنتهية بعلامة استفهام ، تجعل من الصعب علينا أن نصل الى تفسير محدد لها ، لا بل تكاد تجعل هذا التفسير مستحيلا .

والواقع أن صيغة السؤال المتكررة في القصيدة تساعد على البعد بها عن أي تحديد واضح . ولذلك فقد نستطيع أن نقول على سبيل التخمين أن القصيدة تتحدث عن هذا النحو :

الغموض في شعره وفي الشعر الحديث بوجه عام .

وقد ولد بالإسكندرية سنة ١٨٨٨ وعاش بها حتى بلغ الثامنة عشرة من عمره (ومع ذلك فما أقل ما نعرف عنه ، على الرغم من المصاحبات العديدة إلى تركتها بلادنا على شعره !) وقد درس في باريس حيث استمع لـ **فريجسون** وتعرف إلى الشعراء الفرنسيين ، وتأثر بشعر **اللازميسه** و **أبوللينر** و **فاميرى** و **سسان** جون **بيوس** الذي ترجمه إلى الإيطالية . ثم استدعى إلى بلاده سنة ١٩١٤ للاشتراك في الحرب العالمية الأولى التي تركت في نفسه وشعره آثارها المخيفة . واشتغل فترة بالصحافة وتدرّس الأدب الإيطالي في مدينة ساو - باولو بالبرازيل ، ثم في روما .

(وقد توفي منذ أسابيع قليلة في الولايات المتحدة) .

ويعد شعر أنجارتى نقطة تحول في الشعر الإيطالي بوجه عام وإيدانا ببسده مرحلة جديدة بعيدة عن الخطابية الزائفة التي عرفت عند شاعر مثل **فانتزيو** راح يمجّد البطولة والقوة ويتغنى بالأساطير الغابرة ويملا شعره بالصور والكلمات الصارخة .

جاء شعر أنجارتى بنفحة جديدة هامة لم تكن تجد في بلاده أذنا تصفى إليها . وكان يجعله القصيرة المركزة ، وتخليه عن الأشكال والأوزان القديمة ، وعكوفه على التأمل الهادئ بعيدا عن الأساطير والبطولات والأساليب البلاغية الطنانة ، أشبه بواحد من أولئك الرهبان الفرنسيين الذين يكرسون حياتهم للتعبير عن معجزة الوجود وعذابه .

ولقد أثار شعر أنجارتى في البداية موجة من الغضب والسخط ، وأنشأت مجلات أدبية للهجوم عليه ، واتهمه النقاد بالغموض ، لا بل نصّبوه زعيما لمدرسة الغموض والالغاز (أو الهرمزمز) التي كانت رد فعل لرومانتيكية القرن التاسع عشر وكل مساوئه في السياسة والفلسفة والأغراق في النزعة الخطابية والبلاغية .

إن شعراء الغموض - إذا صحت هذه التسمية - وعلى رأسهم أنجارتى ، يبحثون عن جوهر الشعر نفسه ، بالنفحة الهادئة الهامسة ، واللغة المركزة الكثيفة ، والصور والإشارات والاستعارات الغريبة المناشرة ، والنبيرة المحايدة الأمينة التي تبرز ألم

الفرد بعيدا عن الذاتية والخطابية ، إلى حد يصل إلى أطراح النزاعات البشرية - كما طالب بذلك الفيلسوف الأسباني **أورتيجا جاسميت** في مقاله الذي أشرت إليه - . وهم يتميزون إلى جانب هذا كله بلفتهم الصافية الساحرة التي قد تبلغ درجة اليأس من فهم أي معنى على الإطلاق ! ولعجب في هذا إذا عرفنا أن الشعر الحديث في مجموعه يهدف كما قلت إلى الإحياء لا الفهم ، ويعني بجرس الكلمة ونفثها أكثر بكثير من عنايته بالمضمون ولكن لنقرأ معا قصيدة أنجارتى نفسها ونحاول أن نجربها ونعيش فيها بدلا من الاسترسال في أفكار نظرية قد تقف حائلا بيننا وبينها . وعنوان القصيدة « شعب » وقد كتبها الشاعر في أواخر الحرب العالمية الأولى أو بعدها بقليل :

- « شعب » -

فر قطع النخيل الوحيد

والقمر

اللا متناهي فوق ليال جديدة

الليل الأسهم

سلخانة في حداد

تتحسس

لألون يلوم

الؤلؤة السكرى بالشك

(بدأت) تنبه الفجر

وعند قلبي السريعتين

تثير الوهج

هاهي ذئ تلوى

صباحات ديع شابه

الأبواق الضالة

ارجعي أينها الرايا القديمة

يا خطوط الماء المخيفة

لا

بينما الآن

براعم مرتفعات الثلج المقطوفة

تحيط بالصورة التي تعود عليها آبائي

تصطب الأشرطة

في الهلواء الصافي

آه يا وطني ، كل فصولك

صحت في دمي تتقدم أماناً وتغني فوق بحر جشع

(١٩١٩)

عنوان هذه القصيدة يتصل بموضوعها ، وهو الوطن الذي يذكره البيت الرابع والعشرين . ومع ذلك فإن هذه الصلة شـرعية ولا نستطيع أن نقطع به . فإذا شئنا أن نتمسك بها أمكننا أن نقول إن القصيدة تصور فيما يبدو رجوع الشاعر من الشرق الأدنى إلى وطنه . وقد يؤيد هذا الظن أنها تبدأ البيت الأول منها بفعل ماضٍ (فر) ثم لا تلبث أن تتحول عنه في سائر أبياتها إلى الفعل المضارع . وقد تؤيده أيضاً من ناحية المضمون مثل هذه العبارات : قطع النخيل الوحيد (البيت الأول) ، ارجعي (البيت السادس عشر) ، آبائي (البيت الحادي والعشرون) . ولكن المؤكد على كل حال أن القصيدة تتجنب التحديد المادي وتعتمد إلى الإيحاء الذي يثير في الخيال مختلف الفروض والاحتمالات . ولهذا فمن العبث أن نحاول الاحتداد فيها بكنك أو شيء محدد . أما الأحداث الزمنية فهي على العكس من ذلك واضحة يسهل التعرف عليها في درجات الضوء المختلفة وإذا قرأنا القصيدة في أصلها الإيطالي لاحظنا أنها تخلو تماماً من التفتيق ، ولو قرأناها بصوت مرتفع لوجدنا أنها تتكون من مجموعة من الجمل القصيرة ، لا يستثنى من ذلك إلا القطوعة الثامنة منها (من البيت ١٨ إلى البيت ٢٣) .

لعل أروع ما في القصيدة هو استعاراتها الفنية . وتختلف نماذج هذه الاستعارات ، فهي تلجأ إلى الصفة (كما في البيت الخامس حين تصف السلحفاة بأنها في حذاء) وأخرى إلى الإضافة (كما في البيت الأول والبيتين الثامن والعشرين) . وقد تكون استعارة مطلقة (كما في البيتين الرابع عشر والخامس عشر) حيث لا يشير طرفا الاستعارة إلى أشياء محددة (خلايا النحل وجبال الأبواب القصاة) والمهم أن الاستعارات تشترك جميعاً في شمول الصور التي تعبّر عنها بحيث تبلغ أقصاها في البيتين الرابع والخامس والبيتين الرابع عشر والخامس عشر . وربما أراد الشاعر إلقاء الفرق بين الكلام الجزئي والكلام العادي وأحداث القراءات والشلو من ناحية الصوت وبناء العبارة عن طريق التأليف بين كلمات لا تتألف بطبيعتها . ولكن على الرغم من كل ما في القصيدة من غموض والغايات اشتبه بها الشاعر فإن فيها حركة توحد

بين أجزائها المتفرقة : فهي تبدأ بقطع النخيل الليلي الهارب ، ثم تصف الليل نفسه ، إلى أن تتكشف شيئاً فشيئاً حين تتكلم عن لؤلؤة الشك السكري (أو ضوء الفجر الذي لم يتأكد بعد) وعن ربيع الصباح ، حتى تنتهي إلى الحديث صراحة عن الهدوء الناصع (في البيت الثالث والعشرين) وعن اليقظة والصحو النهائي (في البيت الخامس والعشرين) وتبلغ الحركة ذروتها في الفئساء المنتصر فوق بحر العواطف المضطربة (وهو البحر الجشع في البيتين الأخيرين) .

وهكذا تؤيد القصيدة قضية تنطبق على الشعر الغربي الحديث في مجموعة ، وهو أن هذا الشعر يفسر بحركته اللغوية والفكرية لا بالفاظه أو معانيه .

ما هذه القصيدة فهي لبول الوار (١٨٩٥ - ١٩٥٢) ولا شك أنك تعرف الكثير عنه ، ولا شك أيضاً أنك قرأت بعض أشعاره . ومع ذلك فأرجو أن تأذن لي بتقديم هذه الحقائق البسيطة عن حياته وأعماله . فقد ولد في سان دنيس وهي إحدى ضواحي باريس . كان أبوه موظفاً في مكتبه وكانت أمه تشتغل بالخطاطة . اشترك في الحرب العالمية الأولى وأصيب بتسمم خطير من الغازات السامة . أصدر كتابه « الواجب والقلق » في سنة ١٩١٧ وعبر في قصائده للسلام (١٩١٨) عن كراهيته للحرب وجود المجتمع البرجوازي . انضم الوار بعد نهاية الحرب إلى جماعة الداديين والسراليين وشارك في حركتهما الأدبية مشاركة فعالة ، وكتب مجموعة من القصائد التي تحمل سخطه على الظلم الاجتماعي وغضبه من عدم الاكتراث بشقاء الإنسان . سافر في سنة ١٩٢٤ في رحلة إلى شرق آسيا ، أصدر بعدها مجموعة من أجمل قصائد الحب التي كتبها (عاصمة الألم سنة ١٩٢٦) ، و (الحب ، الشعر سنة ١٩٢٩) . اشترك في المؤتمر الدولي الثاني للكتاب الثوريين الذي انعقد في خاركوف سنة ١٩٣٠ ووصل إلى ذروة انتاجه في كتاب « الحياة المباشرة » (١٩٣٢) .

انتقل الوار تحت تأثير الحرب الأهلية الأسبانية من التردد الفردي إلى الإيمان بضرورة الكفاح المشترك ، وقطع صلته نهائياً بالسراليين في سنة ١٩٣٨ . واشترك في الحرب العالمية الثانية وعبر عن احتجاجه عليه في « الكتاب المفتوح » ، ١٩٤٠ ، ١٩٤٢ . كما اشترك في حركة

المقاومة السرية للاحتلال النازي لبلاده وكان له دور كبير فيها . وقد انضم للحزب الشيوعي الفرنسي في سنة ١٩٤٢ وظل عضوا فيه حتى وفاته في سنة ١٩٥٢ ، وأثرت قصائده التي كتبها في ظل الاحتلال أبلغ الأثر على الشعب الفرنسي واثبتت أن الشعر ، على حد تعبيره ، يمكن أن يكون عونا على الفعل وسلاحا من أهم الأسلحة التي تحرر وجدان الإنسان وأرضه . ومن أهم هذه القصائد قصيدته المشهورة « الحورية » التي نشرت في ديوانه الشعر والحقيقة (١٩٤٢) وسبغ قصائد حب في الحرب (١٩٤٣) وموعد مع الألمان (١٩٤٧) وكلها تعبر - على الرغم من صعوبة بنائها وشدة تركيزها وغرابة صورها واستعاراتها - عن حب وتماطف غير محدود مع البشر ، وحرص على حياتهم وشرهم وسعادتهم التي كاتح طوال حياته في سبيلها .

لنقرأ الآن القصيدة التي اخترتها لك من شعره ، ولنحاول بعد ذلك أن ننظر فيها كما فعلنا مع القصيدتين السابقتين (وأرجو أن تلاحظ أن الكلمات الموضوعة بين قوسين في هذا النص وفي غيره زيادة مني لتيسير قراءته) .

لغة الألوان

**أعرفك يا ألوان الرجال والنساء
زهور نضرة ، تهاد عطفة ، حالات منوذة
موسوعات موسيقية ، (كتل) ضباب إيذاء الليل
ألوان ، وكل ما يفتح عيني مفى
ألوان ، وكل ما يدعني ليلك كتيب
ألوان العافية ، الرغبة ، الخوف
وعلوبة الحب تضمن المستقبل
ألوان جريمة وجنون وتهدد وشجاعة
والضحك في كل مكان يهرى السعادة ،
وأحيانا العقل الذي يصفنا كآغبياء ،**

**ودائما العقل الذي يبعد خلقنا عظماء ،
خفق الدم على كل دروب العالم ،
ألوان : ليحفر اليأس الليل (كها يشء) ،
وتسود الألفاظ المؤرقين حتى العظام ،
فالأحلام تشرق بالجمال والخير .
أن يرق الشتاء في دكن من قلبي ،
ففي (الركن) الآخر أدى بوضوح وأرجو (وأبتج)
بالألوان ،
أعكس أحصى جسدا سوف يلوم ،
أكافح ، أسكر بالكافح من أجل الحياة ،
في نصاعة الآخرين أشيد انتصاري (١٩٤٩)
تتكون هذه القصيدة في الأصل من عشرين**

بيتا غير مقفى من البحر السكندري وتقابلنا فيها مجموعة من الأشكال الصوتية أو النغمية كترداد الحرف الأول في بعض الكلمات المتتالية في البيتين الأول والثاني ، والغافية المارضة في البيتين السادس والتاسع ، والغافية الداخلية والمقطع المتشابه . في كلتيه متفتحي النهاية . وهذه الأشكال الصوتية التي تظهر على نحو عرضي شاذ هي التي تعطي للقصيدة طابعها المميز . أضف إلى هذا أن المقطوعة الأخيرة من القصيدة تتميز بالتكرار المتعمد للحرف الصوتي (اي) في كلماتها ، بحيث يعبر عن نوع من التضاعد المستمر في الأفكار والمعاني التي تتضمنها .

وتتميز القصيدة إلى جانب هذا بالمفوض في بناء عباراتها أو على الأقل بغرابته وندرته . أنها تبدأ البيت الأول بنسداء المخاطب الجمع « أنظر البيت الأول في الهامش ! » . « أعونك يا أتوان ... الخ » . ولكن من الصعب أن نقرر أن كانت الأبيات التالية تحتوى على مثل هذا النداء أو على أية تسمية أخرى ، اللهم الا في المقطوعة الأخيرة التي تتخلل جعلها القصيدة عن أسلوب استخدام الأسماء المتبع في المقطوعات الثلاث السابقة . وهذا الأسلوب يتحاشى الترابط المألوف في بناء الجمل ، بحيث تتشكك في وجوده في كل مرة نظن أننا تعرفنا عليه . هل هناك مثلا علاقة إضافة تجمع بين « جريمة وجنون » في البيت الثامن . وبين « ألوان اعافية » الخ » في البيت السادس أم أنها تركيبات مستقلة بنفسها ؟ وهل يتصل البيت الرابع عشر « لتسود الألفاظ المؤرقين حتى النظام » بالبيت السابق عليه مباشرة بحيث يمكن أن يسرى عليه ما أضفناه إليه على سبيل التوضيح فنفهمه مثلا على هذا النحو لتسود الألفاظ كما تشاء ... الخ » أم أن المصدر الأصلي فيه قائم بذاته !

أسئلة كثيرة كما ترى ، لا يبدو أننا سنصل فيها إلى جواب آخر . ومع ذلك فإن القصيدة لا تخرج عن هذا المفوض المقصود في بناء عباراتها الا في المقطوعة الأخيرة التي تتميز بعباراتها الواضحة وحركتها الصاعدة الطافرة التي لا تخفيها إلا الأذن ولا الفهم .

وأعجب ما في القصيدة أنها تتحدث عن الألوان ولكن معظم الأشياء أو الأحداث التي تلمسها خالية من الألوان التي تعرفها في الطبيعة ! فهناك الأزهار ، والموسرات ، وهناك الليل والسود ، والتضاعة والوضوح . والبيت الوحيد الذي يسمى لونا محمدا (وهو اللون البني الغامق الذي يعبر عادة عن القنصامة والسكابة) هو البيت

ولغة قوية متفجرة مشاهد المرض والفساد في
الحضارة الغربية الحديثة ، ويكشف بمبضع الجراح
وموصوعية الألم وبروده مظاهر الانهيار المخفية
وراء قناع التمدن والتقدم . ومع ذلك فإن شغفه
بالصور البوذية المنقزة عن الأمراض الأورام
والقرح والجثث والمشاحح ينطوي على حنين
رومانتيكي إلى البراءة والنقاء المذنين راح يلتهمهما
في الشكل الفني الناضج التام والصور والرموز
الأسطورية القديمة التي يضعها إلى جانب أحدث
المصطلحات العلمية فيشع من قصائده وهي شعري
يخطف العين بقدر ما يلسع القلب . وقد استطاع
في أواخر حياته أن يتغلب على نزعتيه العدمية
المفرقة في التشاؤم والعذاب وأن ينصرف عن
أسلوبه المتحكم المرير عن طريق الكلمة الساحرة
والروح الفنتائية والتشكيل الكامل . ولعله قد
نجح في رأى بعض النقاد في إيجاد نوع من
« **العلمية الخلاقة** » التي تحاول عن طريق الشكل
الفني كما قدمت أن تشمل مقتها لكل الأيديولوجيات
وتوجد معنى لعالم خلا في رأيه من المعنى ومن
عتاة النساء .

واليك هذه القصيدة التي كتبها في سنة ١٩٣٠

« دائما أشد صمتا »
أنت في الممالك الأخيرة ،
أنت في النود الأخير ،
إن لم يكن نودا
في الوجه الشاحب المحملق ،

هناك المدوع دموعك ،
هناك تعريق من نفسك ،
هناك الإله الواحد ،
الذي يخلص من كل عذاب .

من بين أزمته لا تسمى
حطمتك واحد منها ،
نداءات ، أغاني تصحبك ،
تسمع فوق الماء ،
أطلال أشجار استوائية ،
غابات من عمق البحر ،
أماكن تنشوي بالترعب
تدفقها إلى هنا .

قديما كان شوقك ،
قديما كانت الشمس وكان الليل ،
كل شيء : الأحلام والأحزان
تبددت في التيه ،
دائما أكثر انتهاء ، دائما أكثر صفاء

الخامس الذي نرد فيه كلمة « كتيب » .
ولعل جسارة القصيدة أن تكون كاتمة في إضافتها
للون على مجالات فكرية وتصورية لا لون لها ،
مستعينة في هذا بكلمة ألوان المجردة التي تتكرر
ست مرات في القصيدة وتؤثر في الحقيقة تأثيرا
صوتيا لا بصريا . وهكذا نجد أنفسنا أمام
مجموعة من الكائنات والأفكار التي اكتسبت كل
منها لونا مع أنها بطبيعتها بلا لون ، كالرجل
والنساء والعافية والخوف والجريمة والحنون والياس
.. وهكذا تتحرر القصيدة أيضا من النظام
الطبيعي للأشياء وتتحرك حركة حرة بين عالم
الإنسان وعالم الألوان أو عالم « التلون » إن شئنا
البعيد عن التحديد . وفي ظل هذه العلاقة الحرة
بين العالمين يتم الصعود المنتصر النظار الذي تمير
عنه المقطوعة الأخيرة ، إذ تنتقل قيمة اللون إلى
النساعة والصفاء ، تؤديها في ذلك الأصوات
المتحركة التي اشترت إليها والوضوح النسبي في
تركيب العبارات . وأخيرا فإن أي محاولة لتذوق
القصيدة ينبغي أن تتبعد عن تفسير إبانها كل على
حدة ، كما ينبغي أن تنتبه لقيمة الكلمات والعلاقات
التي تربط بينها ، أما المعنى الكلي فهو في هذه
العلاقات نفسها وفي موكب التصاعد المستمر نحو
النور والصفاء .

♦♦♦

وأخيرا نصل إلى قصيدة للشاعر الألماني جو
تفريد بن (١٨٨٦ - ١٩٥٦) وهو من كبار شعراء
بلاده وأعظمهم أثرا على الجيل الجديد من أدباثنا ،
وإن لم يعرف للأسف معرفة كافية خارج حدودها
.. ولد في مانسفيلد (منطقة فستربيرجن)
ومات في برلين . كان أبوه قسيسا ، ودرس
الأدب واللاهوت في جامعة ماربورج ثم تحول إلى
دراسة الطب في برلين وعمل طبيبا عسكريا في
الطربين العالميتين ، ومارس علاج الأمراض الجلدية
والنفسائية منذ سنة ١٩١٨ في عيادته بمدينة
برلين .

رحب « بن » بالنظام النازي في بداية عهده
وظن أنه سيخلص العالم الفسري من العدمية
والركود الروحي ، فلما اكتشف خطاه الرهيب
لزم الصمت ابتداء من سنة ١٩٣٦ ، وطرده النظام
أيضا من اتحاد كتابه وشهر بأعماله « المنحلة » ،
وعاد إلى النشر في سنة ١٩٤٨ ، وكتب القصيدة
والقصة والمقالة والمسرحية ، وتميز بأسلوبه
الغريب الذي يمزج بالمصطلحات الطبية والعلمية
والفلسفية ، ونظرته العلمية الصريحة ، واهتمامه
انباط بالتشكيل . وقد بدأ « بن » متأثرا بالدرسة
التعبيرية ، وراح يسجل بأسلوب تهكمي بارد



(قديما كان شوقك) • فهل فيه مقارنة أو تماثل ، كان تقول مثلا الشوق كان قديما قدم الشمس والليل ؟ أم أنها مجموعة مستقلة من الكلمات لا تشترك مع البيت السابق عليها الا في صفة القدم ؟

ونأتي الى البيت الحادي والمشرين (دائما أكثر انتهاء ، دائما أكثر صفاء) فنسج عن المشور على الفاعل الذي يحدث هذا كله أو يحدث له • ولا شك أن هذا الاختزال في بناء العبارة ، والايجاز الشديد فيها ، واقتضاد الصلة المباشرة بين الكلمات المختلفة تزيد من حيرتنا في تفسير القصيدة تفسيراً محدداً • ولكن هل نخرج منها مع ذلك صفر اليدين ؟

لا يمكننا أن ننتهي الى هذه النتيجة • فلا شك أن قراءة القصيدة ، حتى في هذه الترجمة الصعبة ، القاصرة ، تبعث في نفوسنا الاحساس العميق بالآلم والمرارة • والعنوان وحده - وهو مأخوذ من البيت قبل الأخير - يثير فينا هذا الاحساس ، وتكرار كلمة الأخيرة في البيتين الأولين ، والنهاية التي تغلق الباب أمام كل أمل ، ونفيسة الحزن والفقد الشائكة في القصيدة كلها تؤكد وتزيد عمقا ونفاذاً • ومع ذلك فإن سبب هذا الحزن وهذه المرارة غير معروف - إن الشاعر لا يحدهه ولا يسميه ، بل يضيفه على الأحداث والأفكار • وهذه الأحداث والأفكار تزيد فيها قيمة النغم والايحاء على قيمة المعنى والمضمون • أي أنها تنغم وتوحي أكثر مما تفهم أو تفيد • ثم إن هذه الأفكار والأحداث المتفرقة ممزولة عن بعضها البعض ، ولو حاولنا أن ننظر اليها كأحداث

تطوى في الأبعاد ، دائما أكثر صمتاً ، لا أحد ينتظر ولا أحد يناهى •

إذا كان من الصعب أن نفسر قصيدة من الشعر الحديث بالاعتماد على ترجمتها ، فإن هذه الصعوبة تزداد في هذه القصيدة التي نحس عند قراءتها وسماح كلماتها الأصلية بأنها قصيدة غنائية بكل معنى الكلمة وتزداد هذه الصعوبة أيضاً إذا عرفنا أنها تحافظ في الأصل على الوزن والقافية اللتين تقضى عليهما بالطبع أية ترجمة •

إن الروح الغنائية ، تقلب على القصيدة ، ولذلك يأتي السؤال عن معناها في المقام الثاني • والواقع أن المعنى يحوطه القموص من جهات عديدة فينبأ العبارة يميل الى الاختزال الشديد • ولكن ماذا تختزل ؟ •

إذا نظرنا في البيتين الأولين وجدنا حرف الجر « في » (وهو في الأصل يدل على الاتجاه إذ يتبعه المفعول به) ولكن لم نجد الفعل المتصل به ، والبيتان الثالث والرابع في صيغة الشرط ، ومع هذا فأننا نبحث عبثاً عن جواب هذا الشرط فلا نجد الا « هناك » •

وإذا نظرنا في المقطوعة الثانية وجدنا فعلين في البيتين الثاني عشر والسادس عشر وتعلمز علينا أن نهتدي الى الفاعل • فمن هو الذي يسمع النداءات والاغاني؟ ومن الذي يدفع وماذا يدفعه؟ أمي الاغنيات أم الغابات؟ حتى إذا بلغنا المقطوعة الثالثة تملكنا الحيرة أمام البيت السابع عشر

موضوعية لما وجدنا هناك صلة تجمع بينها •
ولا يقتصر الأمر على غموض العلاقات التي تربط
بينها ، بل ان هناك امكانيات متعددة في بناء
الجميل والعبارات • ولا يملك القارئ الا أن يسأل
نفسه : لماذا يتحدث الشاعر في بداية القصيدة
عن الاله الذي يخلص من كل عذاب ثم يتحدث
في نهايتها عن الوحدة الصامتة أو الصمت
الوحيد ؟ ألم يكن العكس هو الأولي ؟

ليس لهذا من تفسير الا القول بأنه يتخلل عن
المسار الطبيعي والنظام المنطقي المألوف ، وأن هذا
هو الاسلوب المتبع عند معظم الشعراء المحدثين
منذ أيام بودلير ورامبو ومالارمييه ، وعند هذا
الشاعر الذي تناوله بوجه خاص •

ويسأل القارئ نفسه : من أين يأتي الزمن
الذي يحطم ؟ ولماذا يحطم الزمن بالذات ؟ (البيت
المعشر) • هل تفهم الابداد (في البيت الثاني
والعشرين) بمعناها الاستعاري أم بمعناها
اللفظي ؟ وأخيرا من هي (أو من هو) التي
تخاطبها القصيدة بأنثى ؟ أم هي أنا تخاطب نفسها
أم هي أنت أخرى يخاطبها الشاعر ؟ هل القصيدة
مرونولوج أم ديالوج ؟ ومن الذي تبعد بفكره في
التيه ؟ (البيت العشرون) - أم الاحلام والاحزان
أم هي أنا أم الأنت ؟

على أن غموض القصيدة وعدم تحديدها لا يمكن
مع ذلك ان يؤدي الى القول بأنها خالية من المعنى
أو الاحساس • فنحن لا نخطئ فيها الشعور
بالالم والوحدة والفراق ، وهو شعور كامن في
نفسها العامة وبحرها القصير وقوافيها المتكررة •

أما أسلوبها الموجز الذي يلجأ للحذف والاختزال
في بناء العبارة فهو لا يبعدها عن أسلوب الكلام
والاحساس العادي فحسب • بل ينقلها الى بيئة
لغوية ونفسية خاصة بها ، تنفرد فيها بنفسها
وترفض الخروج منها • ولعل هذه البيئة هي
ملكه المنفى التي يلجأ اليها الشاعر وحيدا مع
لفته وعذابه وصمته وعزلته المخيفة في الكون •
والشاعر الحديث دائما وحيد مع لفته ، فهي «لاذه
وملجأ وموطن العابه ومغامراته وتجاربه التي
لا تهدأ أو لا تنتهي •

تلك بعض خواطر في تفسير عدد من قصائد
الشعر الحديث ، احدثت فيها بالكتاب القيم
« بناء الشعر الحديث » الذي وضعه عالم كبير في
اللغات الرومانية هو الأستاذ « هوجو فريدرش » ،
وصدرت طبعته الثانية في العام الماضي • ومن أسف
أن هذه السطور تنقل اليك رسم الكلمات المطوعة
ولا تستطيع أن تنقل أصواتها وأنغامها • ومن أسف
أيضا انني لا أملك أن قدم أن قدم لك النصوص
في لغتها الاصلية ، لأن العرف لم يجر بهذا في
مجلاتنا أو في كتبنا ، ولانني لا أحب كذلك أن أثقل
عليك ولا أرى من الخير أن يملأ الكتاب مقالاتهم
بالكلمات الاجنبية • إنما حاولت ان أقدم لك
زادا متواضعا أرجو أن يعينك على تدقيق الشعر
الحديث كلما واجهك بغموضه وتقيده والغازه •
ولقد أشرت الى الطريق وحسب • أما الطريق
نفسه فمليك أن تفسر فيه وحدك ، وتكتشف
مسالكه ودروبه بنفسك !

عبد الغفار مكاوي

من الشعر الحر إلى النفاذ الحديث

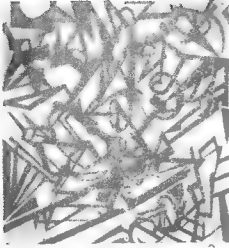
جلال العشري

كتابان جديدان لكاتبين جديدين ظهرا في الشعر الآخر ، يطرحان أكثر من تساؤل ويثيران أكثر من مشكلة : ففيهما من أوجه التشابه بمقدار ما فيهما من أوجه الاختلاف ؛ أحدهما لناقد هو في الأصل شاعر ، والآخر لأديب هو في الحقيقة ناقد ؛ الأول يطل علينا من كوة الأدب العربي القديم والحديث ، ويطل علينا الآخر من شرفة الأدب الأوروبي الكلاسيكي والمعاصر ، ويمقدار ما يصدر أحدهما عن معاناة شعرية يعالج من خلالها اتجاهات الشعر الحر ، يصدر الآخر عن ثقافة نقدية يحاول من خلالها أن يكتب القصة القصيرة ؛ والاثنان معا بمحاولتهما أن يجدا نفسيهما وأن يوجداها في الخارج ؛ يشكلان ملحقا من ملامح أدب الثمانين أو أدب الجيل الجديد ، بكل ما ينطوي عليه هذا الأدب من إيجابيات وسلبيات ، أحدهما بموهبته التي تفوق ثقافته ، والآخر بثقافته التي هي فوق موهبته بكثير !

شاعر الميث الخزين

أما الأول فهو الشاعر الواعد والواعي حسن توفيق الذي ازدهر في السنوات الأخيرة ، بعد أن فض براءته في القصائد التي نشرها في بعض الصحف الأسبوعية والمجلات الشهرية ، وفي ثلث ديوان « الدم في الخنادق » الذي أسهم فيه مع زميليه محمد مهران السيد ، وعز الدين المناصرة ، ومهما يكن من أمر خروج هذا الشاعر من معطف صلاح عبد الصبور ، وتوكلته على مفردات قاموسه الشعري ، فالحقيقة التي تفرض نفسها على الراصد لمسيرة هذا الشاعر ، هي محاولاته النصالية للتملص من قبضة صلاح عبد الصبور ، والتحرر من بصماته الشعرية ، وتجاوز السلبيات التي تقع فيها الكثرة الكاتبة من أبناء جيله سواء من حيث الخطأ في قواعد النحو ، أو شهوة التجديد من أجل الإبهار ، أو تلقي المعلومات شفاهة من أفواه لا تجيد سوى التثرثر .

وصحيح أن شعر حسن توفيق « ينبعث من قلبه ويتسلسل تسلسل ماء الغدير » ، ولكن الصحيح أيضا أن قلب الشاعر لا يحتضن عاطفة كبرى ، ولا ينز بأحاسيس عميقة ، ولا يكشف عن قصة حب بعينها تختوى على تجربة وجدانية فريدة ، أو معاناة وجودية متميزة ؛ وإنما قلب الشاعر كسيارة الأجرة يفتح لوحدة بعد أن تنزل



الأخرى ، ففي ثلث ديوان ، في ثلث ديوان فقط ، نلتقي بأكثر من قصيدة مهداة الى أكثر من واحدة ، « الرحيل » وهي مهداة الى (ل . ش) ، « أعنية للصفا » وهي مهداة الى (م . د) ، « الريح والضيف وأنا » وهي مهداة الى (ف . ع) « أغنية اغتراب » وهي مهداة الى (س . س) .

وصحيح أيضا أن « موسيقى حسن توفيق من أجل النغمات بين شباب الشعر الجديد » ، فهي موسيقى متوازنة ومستحدثة ، تجمع بين براعته في التقنية وقدرته على الموسيقى الداخلية ، ولكن الصحيح كذلك أن اهتمام الشاعر بالمضمون الفكري ، والموضوع الاجتماعي ، فضلا عن قضايا العصر ، أقل بكثير من اهتمامه بنقاوة اللفظ ، وشقاوة التعبير .

غير أن هاتين السلبيتين وإن أخذتا على قصائده الأولى والباكرة ، أيام كان الشاعر يتأرجح على حبال الواقع ، ويتسكع فوق أرضة الحياة ، فانهما لا تؤخذان على قصائده الجديدة التي صقلتها الخبرة ، وانضجتها تضاريس الأيام ، فنظرة ولو عابرة الى قصيدته « لا شيء يهم » المنشورة في أبريل من هذا العام ؛ نسمع فيها صوتا جديدا للشاعر ، ونستشعر فيها نفسا مغايرا ؛ فبدلا من الملل والقربة والضياع وغيرها من معاني العبث الحزين ، التي اتخذها الشاعر محاور رئيسية يدبر عليها أشعاره ، نطالع رؤية درامية حافلة بكل معاني الأمل والصراع والالتزام ؛ اسمه يقول :

هذا الكوكب ما زال يدور .. يدور .. يدور

لا تسألني أبدا عن معني وقفنا

أو تسخر من هذا المقدور

في وقفنا سنقل ندور

يدفن يوم كي يولد يوم .

وبدلا من العراك الدائر بين روح الشاعر وواقع الحياة ، حيث كان القبح يطغى على الجميل ، والسالب يستوعب الموجب ، والطبل يدوى ولكنه طبل حزين « قالدم



ت . س . اليوت

في الخدائق « ، « والنور كفته الأنين » و « دنين النهاية يقربنا من تراب القبور » ،
نطالع موقفا أكثر تكاملا بين شعر الشاعر وشعوره ، وبين واقعه النفسي والواقع
الخارجي ، وبين اشتواق نفسه وهموم الناس من حوله ، ألم يقل الشاعر في هذه
القصيدة :

وسمعت صدى يلسع أذني يفطر ألما

فلتنفس عنا يا رب الندما

لا شيء يهم !

لا شيء يهم !

غير أن شاعرنا حسن توفيق وإن كان قد بدأ يخرج من فحيح الأنا وعواء
الذات ، إلى حيث تجربة الواقع وقضايا المجموع ، ليطلع علينا في قصائده الجديدة
شاعرا ومجربا وصاحب رؤية ، فهذا في تقديري هو شارع الطويل والعريض الذي
يستطيع بحق أن يقطع فيه خطوات فسيحة وواسعة تضيق كيفما جديدا إلى حركة
الشعر الجديد .

الوجه الآخر للشاعر

أما الوجه الآخر للشاعر ، وجه الدارس الأكاديمي المعني بقضايا الشعر المعاصر ،
والمهموم بدراسة شعر السياب ، فضلا عن دراسة شعراء الأرض المحتلة ، فاختى أن
يجي . هذا لا لحساب ولكن على حساب شاعريته ، وعلى حساب رحلته في ليل الشعر
الطويل . ولو أن الشاعر وظف دراسته لحزمة شاعريته ، واستثمر قراءاته في بلورة
موقفه الفكري ، وحول تراكماته الكمية على مستوى الدرس ، إلى تحولات كيفية على
مستوى الإبداع لكان بذلك أقدر على الوصول سريعا إلى مكان الصدارة بين شعاب



ج - جويس

الشعر الجسدي ، ولكن كذلك اقل على تحاشي الهوة التي يقع فيها الكثيرون من الأكاديميين ، ممن تتنازعهم رغبة البحث وشهوة الابداع ، فاذا بالمنهج العلمي الدقيق والمنضبط يطفى في النهاية على الرؤية الابداعية التي تتوتر فوق دبدبات الواقع . واذا ما يبدعونه يصبح شيئا أحرى الى الهواية ، وما يكتبونه هو الذي يشكل إضافة ثقافية حقيقية .

هذا الوجه الآخر لشاعر « الدم في الحداث » ، هو الذي يطالنا بكتاب « اتجاهات الشعر الحر » ، والذي يناقش فيه ظاهرة الشعر الحر من أكثر من منظور نقدي واحد ، بادنا بتصلية العلاقة بين الشاعر والواقع ، وتقسيهما الى شعراء يواجهون الواقع مواجهة المتخاذلين أمامه ، وشعراء آخرين يواجهونه مواجهة المتجاوزين له . ثم يتحدث بعد ذلك عن نشأة الشعر الحر وخصائصه ، مرجعا هذه النشأة الى الشاعر العراقي بدر شاكر السياب ، معتبرا قصيدته « هل كان جبا » المنطلق الحقيقي لحركة الشعر الحر ؛ وأخيرا يتحدث عن ثلاثة أجيال من الشعراء ، جيل الريادة وجيل الوسط وجيل المعاصرة ، ناظرا اليهم من خلال نوعين من الأطر ، الأطر الثقافية من ناحية ، والأطر الاجتماعية من ناحية أخرى .

وربما كان كتاب « اتجاهات الشعر الحر » حسن توفيق هو ثاني كتاب يكتبه شاعر ، اذا حسبنا كتاب الشاعرة نازك الملائكة « قضايا الشعر المعاصر » ١٩٦٢ ، واذا أسقطنا كتاب « قضية الشعر الجديد » للدكتور محمد النويهي ١٩٦٤ و « الشعر العربي المعاصر » للدكتور عز الدين اسماعيل ١٩٦٧ و « شعرنا الحديث » الى أين للأكاديمي غالي شكرى ١٩٦٨ و « الشعر العربي الحديث وروح العصر » للأستاذ جليل كمال الدين ١٩٦٤ ، اذا أسقطنا هذه الكتب باعتبارها لكتاب ليسوا اصلا شعراء . من هذه الزاوية زاوية الشاعر الجديد الذي يكتب عن حركة الشعر الجديد ، يمكننا ، بل ينبغي علينا أن نتناول هذا الكتاب ؛ فهو كتاب نقدي يكتبه شاعر ، فيتأرجح بين يديه المنهج العلمي ، وتتوتر على قلمه النظرة الموضوعية ، ويطفى تأثره ببعض الشعراء على موقفه من شعراء آخرين . ومحصلة هذا كله هي غلبة النظرة



الانطباعية او التأثيرية على اية نظرة نقدية اخرى ، خذ مثلا وصله لابي شادي بانه شاعر ضجل الشعارية ، ووصفه للشاعرة نازك الملائكة بالتخلف والارنداد ، ووصفه للشاعر صالح جودت ، بان المجتمع قد رفضه ورفض شعره . فهذه كلها احكام لانجوى من العنف ولا تخلو من الانفعال : حتى ولو كانت في حقيقتها الاخيرة احكاما صحيحة .

على ان هذا كله لا يمنعنا من اثبات بعض الايجابيات التي وفق شاعرنا الباحث في الوصول اليها ، و اضافتها الى رصيدنا النقدي عن حركة الشعر الحر ، وهي الايجابيات التي يمكننا ان ننسقطها من خلال تصفحنا لفصول الكتاب : اما المقدمة التي عقدها الكاتب عن العلاقة بين « الشاعر والواقع » ، والتي قسم فيها الشعراء الى اثنين ، بعضهم يواجه الواقع مواجهة المتخاذل امامه المنسحق تحت عجلاته ، والبعض الآخر يواجهه مواجهة المتجاوز له ، المنتصر على اسلاكه الشائكة : ففي تقديري انها لا تصيف جديدا ، الا ان يكون موقف الشاعر نفسه من هذا الواقع ، وانتماؤه الى الفريق الآخر ، الذي يقف على رأسه بريخت لا البيوت ، والذي يحرس على ان تزدهر رهوس الناس بالفكر الحر ، بدلا من ان تظل محشوة بالقش !

والقيمة الايجابية لهذه التفرقة تتمثل في اتخاذ الشاعر لها محورا من المحاور الرئيسية التي يدير عليها نقارته للشعر وتقييمه للشعراء ، فعند حسن توفيق ان هذا الاتجاه الآخر لا يتحقق للشاعر ، أي شاعر ، الا اذا كان شاعرا أصيلا يتميز بالصدق ، والاحتكاك بالواقع واستقلال الشخصية ، ويخرج من هذا جميعه بموقف أيديولوجي واضح ، يتعرف من خلاله على مكانه في حركة المجتمع ، وعلى دوره في دراما العصر .

هذا عن المقدمة ، اما الفصل التالي مباشرة ، والذي تكلم فيه الشاعر عن نشأة الشعر الحر وخصائصه ، فهو في تقديري اهم اضافة نقدية يمكن ان يضيفها هذا الكتاب ؛ ففيه تصفية منهجية واعية للضباب الذي اكتنف نشأة الشعر الحر ، والذي احاط باول قصيدة من هذا الشعر ، وهل هي قصيدة « كيراليسون » للدكتور لويس عوض ، أم قصيدة « الكوليرا » لنازك الملائكة أم قصيدة « هل كان حبا » لبدر شاكر السياب ؟

والاجابة عند حسن توفيق لا تعني تفصيل واحدة على الاثنين الآخرين ، ولكنها ترد به الى تحليل روح العصر من ناحية ، وخصائص الشعر الحر من ناحية اخرى ، وتطبيق هذا وذاك على كل من القضايد الثلاث من ناحية اخيرة .

ويستهل الشاعر كلامه عن حركة الشعر الحر بقوله : « لا يمكن للباحث المتمق أن يتصور إمكان نشوء حركة شعرية جديدة مخالفة لما سبقها ، لأن شاعرا من الشعراء دعا إليها ، فكان أن انساق وراء بقية الشعراء دون روية أو تفكير ، وذلك ما لم يكونوا مهياين بطبيعتهم لتعصيد هذه الحركة » . وانطلاقا من هذه المقدمة راح الشاعر يصف روح العصر الجديد ، الذي دعا الى استخدام الشعر الجديد بخصائصه التي تتعلق بالشكل الفني ، وتلك التي تتعلق بالمحتوى الفكري . وأعنى بخصائص الشكل الفني ما يتعلق منها ببناء القصيدة من الناحية العرضية ، وطريقة التقفية ، والصياغة الأسلوبية ، وطريقة استخدام الصور الشعرية ، أما خصائص المحتوى الفكري فتلك التي تتضمن ارتباط الشاعر بالحياة الاجتماعية العامة ، وطبيعة الدور الذي ينبغي عليه أن يقوم به تجاه مجتمعه وتجاه الانسانية جمعاء .

وتأسيسا على هذا جميعه ، يزعم الشاعر مطمئنا « أن بدر شاكر السياب أول من كتب الشعر الحر في الوطن العربي ، وليس لويس عوض أو نازك الملائكة » دون أن يلقى هذا قصيدة الأول وقصيدة الأخيرة باعتبارهما من الارهاصات الهامة والحقيقية التي سبقت حركة الشعر الحر .

ثلاثة أجيال على الدرب

وبتحديد البداية الحقيقية للشعر الحر ، تتحدد أمام الشاعر أجيال هذا الشعر ، وهي عنده ثلاثة أجيال ؛ جيل الرواد الذي كان يعد تجربة الشعر الحر مغامرة خطيرة قد يندر لها النجاح فتتأصل وقد يصيبها الاخفاق فيرتدون الى الوراء ، الى حيث الشعر التقليدي . وقد اشتمل هذا الجيل على ثلاثة رواد هم بدر شاكر السياب ، وعبد الوهاب البياتي ، وبلند الحيدري ، أما نازك الملائكة فهي وان شكلت ارهاضا حقيقيا بحركة الشعر الحر ، الا أنها عادت فانتكست وارتدت الى الوراء ، وذلك في ديوانها الرابع والآخر الذي صدر في عام ١٩٦٨ ، والذي قالت في مقدمته بالحرف الواحد : « واني لعل يقين من أن تباد الشعر الحر سيتوقف في يوم غير بعيد ، وسيرجع الشعراء الى الأوزان الشطرية بعد أن خاضوا في الخروج عليها والاستهانة بها » . أما جيل الرواد في مصر فقد برز منه عبد الرحمن الشرفاوي ، وصالح عبد الصبور ، وأحمد عبد المعطي حجازي ، وهؤلاء وإن خاضوا معارك ضارية مع معاقل الشعر الكلاسيكي الا أنهم مضوا في طريق كان قد وصفه لهم شعراء العراق !

أما الجيل الثاني فهو جيل الوسط الذي أحس أن الشكل الجديد للقصيدة الشعرية هو الأقدم على تطوير الشاعر فنيا وفكريا ، وهو الأفضل في التعبير عن القضايا التي تشغله بصورة أكثر اكتمالا وأكثر نضوجا ، وقد برز من شعراء هذا الجيل في مصر « كمال عمار ونجيب سرور ومعين بسميسو وفاروق شوشة ومحمّد هجران السيد ومحمّد إبراهيم أبو سنة وعبد المنعم عواد يوسف » . وإن يكن واضحا من هذا الاختيار أن الكاتب ذكر من الشعراء من سقط على الدرب ، مثل نجيب سرور ، وعبد المنعم عواد يوسف اللذان لا يمكن ذكرهما الا من الناحية التاريخية فقط ، في الوقت الذي أغفل فيه شعراء لا يزالون على درب الشعر الطويل مثل كامل أيوب ، وثني سعيد ، وعبد القادر حميدة كأننا ما كان حجمهم الشعري ، وعطاؤهم الفني بوجه عام .

أما الجيل الثالث والآخر من الأجيال الشعرية التي تعاقبت على درب الشعر الحر ، والذي ظهر بعد أن استقر للقصيدة العربية شكلها الجديد ، فقد ذكر منه



ب . ش . السياب

الكاتب امل دنقل ومحمد عفيفي مطر ، متناسيا شاعرا لا يمكن اغفاله من شعراء هذا الجيل وهو بدر توفيق ، ناسيا نفسه في زحام من ذكر من الشعراء ، وان كنت اختلف معه في وصف قصائد الشاعر محمد عفيفي مطر بانها غارقة في ضبابية كثيفة يستحيل فهمها في اغلب الاحيان ، فمتى كان الفهم هو المحك الآخر في فهم الشعر الجديد بوجه خاص ؟ وهل يمكننا مثلا أن نرفض قصائد شاعر كبير مثل « أدونيس » لأنها تفرق في ضبابية مماثلة يستحيل فهمها في اغلب الاحيان ؟ في تقديري أن عفيفي مطر شاعر متميز الصوت ، له رؤاه الشعرية الفريدة ، وقاموسه الشعري الخاص ، وأنه في طليعة ان لم يكن في الطليعة من شباب الشعر الجديد .

وبعد أن استقام للشاعر تصنيف غيره من الشعراء الى اجيال على درب الشعر الطويل . عاد فصنفهم وفقا لخلفيتهم الثقافية ووضعيتهم الاجتماعية ، فسجنهم في مجموعة من الأطر الكثيفة الضاغطة التي فرضها عليهم فرضا ، والتي فرضت عليه هو نفسه مجموعة من التحفظات والتبريرات كلما وجد من الشعراء من يجمع بين أكثر من اطار واحد ، أو من يتنقل من هذا الاطار الى غيره ، وهكذا لم تكن الثقافة العربية والثقافة الأجنبية والثقافة الماركسية والثقافة الوجودية ، بالأطر الكافية أو الوافية لاحتواء كل هذه الأجيال من الشعراء ، وإذا جاز للثقافة العربية الخالصة أن تشكل اطارا ثقافيا في مواجهة اطار الثقافة الأجنبية ، والفرنسية بالذات ، فهل يمكن للثقافة الماركسية أن تشكل اطارا ثقافيا في مواجهة هذين الاطارين ، وكذلك الحال مع اطار الثقافة الوجودية ؟

ان الماركسية والوجودية احدهما أو كلاهما يمكن أن يشكلا ركيزة محورية تدور حولها قصائد لشاعر من الشعراء ، ولكن هل يمكن أن يشكلا ثقافة بأكملها يصدر عنها هذا الشاعر ؟ ولماذا الوجودية والماركسية دون غيرهما من المذاهب الفلسفية ؟ أين نصيب البرجماتية ، والوضعية ، والفيوتولوجية في قصائد شعرائنا الجدد ؟

في تقديري أن تصنيف الشعراء وفقا لمثل هذه الأطر ، يشكل تعسفا كبيرا

سواء من الناقد أو من الشاعر ، وكذلك الحال مع الأطر الاجتماعية التي تلقف على الوجه الآخر من الأطر الثقافية في تصنيف الشعراء ، فقد لجأ صاحب كتاب اتجاهات الشعر الحر إلى سجن الشعراء مرة أخرى في أطر اجتماعية قسمها إلى شعراء بورجوازيين . ومن أسمائهم شعراء الصفاة ، ومن أطلق عليهم شعراء البورجوازية الصغيرة ؛ ومن الواضح أن هذا التصنيف ليس التصنيف الجامع المانع على حد تعبير المناطقة ، اعنى التصنيف الذى يجمع كل أفراد الطائفة ويطرده من عدايمه ، والا أين مكان شعراء الصفاة من البورجوازية من ناحية ومن البورجوازية الصغيرة من ناحية أخرى ، أم يكفى أن يكونوا شعراء صفاة حتى لا يكونوا بورجوازيين على الإطلاق ؛ وإذا لم يكونوا كذلك فماذا يكونون ؟

فى تقديرى هنا أيضا أن تصنيف الشعراء وفقا لوضعيتهم الاجتماعية تصنيف لا يقل عن تصنيفهم وفقا لخلفيتهم الثقافية ؛ فالمسافات الاجتماعية ليست واضحة بين الشعراء ، ولا يكاد يوجد التفاوت الطبقي بمعناه الواضح ، وإنما الأكتاف تكاد تكون متساوية ، لأن الروس تكاد تكون كذلك !

وكم كنت أود لمثل هذا التصنيف أن يرتكز على محاور فنية بدلا من تلك المحاور الثقافية أو الاجتماعية ، فيتناول الناقد الشعراء من خلال قضايا الشعر الحر وظواهره ، من خلال ظواهر الرمز والمباشرة ، الموضوع والقموض ، التراث والأسطورة ، فضلا عن النزعة الدرامية والمؤلف الثورى ، وكلها ظواهر تحتاج إلى وقفات طوال ، على أن تكون هذه الوقفات من خلال تحليل نماذج مختارة ، وهذا ما فعله الشاعر الناقد فى الفصل الأخير الذى تكلم فيه عن ظاهرة الحزن عند شعرائنا الجدد ، مصنفا إياه إلى حزن زائف وحزن أصيل ، أما الحزن الأصيل فهو حزن الشاعر الناضج المهوم بقضايا مجتمعه وقضايا العصر من حوله ، وأما الحزن الزائف ف يرجع إلى ثلاثة أسباب هى فى نظر الشاعر ضحالة الثقافة وسطحيتها ، أخلاقيات الناس وصراعاتهم المستمرة ، انسحاق فردية الإنسان .

وصحيح أن الدكتور عز الدين اسماعيل تناول ظاهرة الحزن فى كتابه عن «الشعر العربى المعاصر» ، ولكن حسن توفيق تناول الظاهرة نفسها من زاوية مغايرة ، فيها تلك التفرقة المشروعة بين أصيل الحزن وزائفه ، دونما اغراق فى إبعاد حضارية أو مستويات ميتافيزيقية من قبيل الموت أو العلم أو الاغتراب أو فقدان الذات !



ص . عبد الصبور



١٠٤ ع • حجازي

ومهما يكن من أمر هذا الكتاب ، فلعل أبرز ما فيه أنه يثير من الأسئلة أكثر مما يقدم من الأجوبة ، ويكشف عن وجدان شاعر يرتدى قناع النقد ، ويصيف شيئاً إلى المكتبة الثقافية !

الوجه والظهر

وهناك على الوجه الآخر من الشاعر حسن توفيق ، يطالعنا الناقد ماهر شفيق فريد ، وفارق ما بين الاثنين هو فارق ما بين وجه العملة وظهرها ، أو فارق ما بين الشيء ومعموسه ، فمعموس حسن توفيق يطالع علينا بماهر شفيق فريد ؛ الأول شاعر يرتدى قناع النقد ، والآخر ناقد يتسلق أغصان القصة القصيرة ، الشاعر يحاول أن يتجاوز واقعه وأن يحلو حلو يريخت الذي خاض حرب الطبقات ، وهام بين البلاد ، يغير بلداً ببلد أكثر مما يغير حذاءً بعذاء ؛ أما الناقد فيرتد عن هذا الواقع ، إلى حيث أرض البوت الخراب ، التي لا ينطق فيها سوى الرجال الجوف • حسن توفيق يحاول جاداً وجاهداً أن يتخلص من بصمات صلاح عبد الصبور في الشعر والتفكير ، أما ماهر شفيق فريد فقد استنم على كف رشاد رشدي ، دون أي محاولة للمكافاة من أصابع هذا الساحر المعجيب •

ومطالعة ولو عابرة لتصدير كتابه « النقد الانجليزي الحديث » الصادر في هذا العام ١٩٧٠ تستوقفنا فيها هذه الكلمات : « ... أحب أن أعبر هنا عن تعاطفي مع المدرسة الجمالية التي تؤمن باستقلال الفن عن كل ما عداه ، وترفض تسخير خدمته أي قضية ، سياسية أو اجتماعية أو خلقية ، مهما تكن نبيلة الرمي » • ولا تستوقفنا هذه الكلمات إلا لأنها تذكرنا مباشرة بتقليد الدكتور رشاد رشدي لكتابه « ما هو الأدب » الصادر في عام ١٩٦٠ ، حيث يقول : « ... أن الأدب فن له جميع خصائص الفنون الأخرى ، وليس مجرد أي كلام يدعو إلى فكرة أو يسجل حقيقة أو يروي خبراً » •

عشر سنوات هي المسافة الزمنية بين الكلمتين ، عشر سنوات وقعت فيها أحداث وأحداث ، ولكن شيئاً لم يقع في وجدان ناقدنا الشاب ! بل إن الدكتور رشاد رشدي نفسه تغيرت نظراته إلى الأدب ، على نحو ما نجد في مسرحياته : « حلاوة زمان » و « انفرج يا سلام » و « بلدي يا بلدي » التي كساها بفسالة - وإن تكن رقيقة وشغافة - من الالتزام الاجتماعي ، إلا أنها غلالة على أبة حال !! ولكن ناقدنا الشاب

لا يزال عارفاً في تهويمات « الفراشة » ، مأخوذاً بحبائل « لعبة الحب » ! أسمعه يتكلم ضمن من تكلموا من الأدباء الشباب في الاستفتاء الذي أجرته مجلة « الطليعة » ليقول: « على الكاتب أن يضرب صفحا عن ميول معاصره وتميزاته ، وأن يغلط على نفسه باب حجراته ليتصارع مع الكتاب . ان الكاتب مطالب بتقديم الحساب لربة الفن وليس لرؤسائه التحرير أو الهيئات الثقافية أو معاصره » .

فهل يمكن لثل هذه الكلمات أن تصدر عن شاب مثقف يعيش واقعا ثوريا ، وتخوض بلاده معركة حضارية ؟ وماذا تكون الثقافة إن لم تكن سلوكا وفعل ، أو ان لم تترجم الى سلوك وفعل ، لقد انتهى الزمن الذي كان ينظر فيه الى الأدباء والفنانين على انهم طائفة غريبة من الناس ، متفردة بين سائر البشر ، تنطوي على نفسها ، وتجتر أمالها وأحلامها الخاصة ، وأصبح على الأدباء والفنانين أن يلتزموا بمعارك شعوبهم ، وقضايا عصرهم ، وعصر الإنسانية كلها .

ان ما كان يسمى في أواخر القرن الماضي بالفن للفن لم يعد له مكان في عصرنا الحاضر ، لم يعد له مكان في هذا العالم ، وفي عالمنا الثالث بالذات ، الذي تصطرع فيه معارك الحياة ، ويصبح لزاما على الفن أن يكون وقودا في معركة المصير وهذه ليست كلمات تافهة ، ولكنها كلمات حقيقية يقتضيها منطق التطور ، وتفرضها ظروف العصر .

وصحيح أن بعض الفلسفات الانعزالية لا يزال يتردد صدها في وجدان هذا الناقذ الشاب ، وبعض المذاهب النقدية لا تزال تلوى في أعمقائه ، ولكن الصحيح كذلك أن هذا الناقذ ذو البعد الواحد ، لو غادر غرفته الضيقة الى حيث التسارع العريض ، ولو احتك بمشكلات الواقع وتضاريس الحياة ، ولو انغمس في ثقافتنا العربية القديمة والمعاصرة ، مازجا بينها وبين الثقافة الأجنبية في جانبها الإيجابي الهادف ، لو فعل هذا جميعه لامتلت جوانب ثقافته من ناحية ، وازوج بين ثقافته وخبرته من ناحية أخرى ، وعاد البنا ناقدا مجربا أكثر وعيا بقضايانا ، وأكثر معانقة لحياتنا ، وأكثر افتتاحا على روح العصر .

قديم .. وجديد

اقول هذا كله ، لأن المطالع لكتاب « النقد الانجليزي الحديث » يستوقفه ما في هذا الكتاب على صفحه من جهد كبير ، ويستوقفه أيضا ما يصدر عن كاتبه من ثقافة عريضة وواسعة ، فيها داب الباحث ، وفيها منهجية الاكاديمي ، وفيها نفس عطشى لأكبر عدد ممكن من اقتراح الثقافة وأكواب المعرفة ؛ هذا فضلا عن تمكن كاتبه من اللغة الأجنبية التي يطالع بها على كتب الأدب والنقد في مصادرها الأصلية ، دون أن يتلقى معلوماتها شفاها وعن أفواه لا تجيد سوى الترتة !

والكتاب وان يكن اسمه « النقد الانجليزي الحديث » ، الا أنه يتناول مدارس النقد الأدبي في بريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية على مستوى المكان ، ومنذ مطلع هذا القرن حتى الوقت الحاضر على مستوى الزمن ؛ وهما رقتان مكانيتان واسعتان ، شهدتا على امتداد هذه الفترة الزمنية لا أقول « نشاطا نقديا منقطع النظير » بل ثورة نقدية عارمة تقيم حدا فاصلا بين ما يمكن تسميته بالنقد الكلاسيكي والنقد الجديد .

وسواء أسميناهما نقدا «جديدا» كما أسماه الكثيرون ، أو «نقدا علميا» كما أسماه البعض ، أو « نقدا حديثا » كما يسميه هذا الكتاب ، فإن صلته الوحيدة بالنقد الكلاسيكي أو النقد القديم ، إنما هي في كلمة « نقد » وحدها ، لأن الفرق بينهما إنما هو فرق في النوع ، أو فرق في الكيف ان صح هذا التعبير .

والواقع أن عصرنا هذا كما يقول جون كراو دانسوم الذي كان له أكبر الأثر في اشاعة مصطلح « النقد الجديد » ، يتميز تميزا غير عادي من حيث الموقف النقدي،

كما أن الكتابات النقدية المعاصرة من حيث عمقها وشمولها قد فاقت كافة أشكال النقد القديم . ومرجع ذلك بطبيعة الحال الى مناهج البحث في العلوم الانسانية الحديثة . من العلوم الاجتماعية والسيكولوجية ، الى العلوم الانثربولوجية والفوتولوجية ، الى الدراسات السيميائية وسوسيوولوجيا الأدب ؛ فهذه التقنيات النقدية الجديدة ، او المناهج الجديدة في البحث ، والتي تعتمد أصلا على فروض أصبحت أساسية في الفكر الإنساني الحديث ، مثل مبادئ دارون في حلم الأحياء ، وماركس في علم الاقتصاد ، وفرويد في علم النفس ، وفريزر في الدراسات الانثربولوجية . هذه جميعا أصبحت مكونات النقاد الأدبي المعاصر ، الذي يختلف اختلافا نوعيا عن النقاد بمعناه الكلاسيكي او القديم .

ومن هنا كان تعدد اتجاهات النقد المعاصر ، بين جمالية وإيديولوجية ، بين نفسية واجتماعية ، بين أخلاقية وانطباعية ، وكانت أيضا محاولة النقاد ستائل هابن أن يجمع كل هذه الاتجاهات في صورة تركييبية واحدة لمن أسماه « بالنقاد الكامل » .

وانطلاقا من فرق ما بين هذين النوعين من النقد . . . النقد القديم والنقد الجديد ، او ما أسماه المؤلف بالثورة على الرومانسية ، باعتقاد النظرة الرومانسية الى الأدب على أنه تعبير عن ذات الفنان ، والى النقد على أنه سجل لانطباعات الناقد بالعمل الفني ، وهي النظرة التي نراها عند كل من وردورث ، وكولدريج ، وشيل ، وبايرون ، وكينس ، وهامب آرنولد وغيرهم من اعلام هذا الاتجاه : أقول انطلاقا من النسوة على الرومانسية باعتبارها من أهم سمات النقد الحديث ، والاتجاه الى النظرة الموضوعية التي ترى أن الأدب والشعر بوجه خاص إنما هو خلق ، وليس تعبيراً عن ذات الأديب ، ولا عن أحوال المجتمع ، وهي النظرة التي نادى بها ت.أ. هيوم ، وأكدها أ.باوند ، وبلغت ذروتها عند ت.س. أليوت ، انطلاقا من هذه واتجاهها الى تلك ، راح المؤلف يعرض لأهم اتجاهات النقد الحديث ، التي خرجت على حد تعبيره من معطف أليوت . . أن قبولاً أو رفضاً ، باعتباره الرجل الذي أرسى دعائم النظرية الموضوعية في الشعر والنقد على السواء .

وهكذا تناول المؤلف بمنهج حيادي « مدرسة التحليل اللفظي » التي يتزعمها كل من ت.أ. وتشساردز ووليم اميسون ، والتي تحصر وتبليغ النقد في فحص « الكلمات على الصفحة » بالترتيب الذي وضعها به الكاتب على أن يستعين الناقد في ذلك باللفظيات وعلم المعنى . كما تناول « مدرسة النقد الأخلاقي » التي تزعمها عدد كبير من النقاد الانجليز والأمريكيين ، والتي يعد ف. و. ليفيز أقوى ممثليها على الإطلاق ؛ وهي المدرسة التي تؤمن بأن القضايا الثقافية والاجتماعية والأخلاقية لا يمكن أن يفصل أحدها عن الآخر ؛ على أن تلزم كتابات الناقد الأخلاقي بالتدقيق ، وإلبعد عن المهادة ، وكرهية الأحكام النسبية .

ومن مدرستي التحليل اللفظي والنقد الأخلاقي وهما المدرستان السائدتان في إنجلترا ، ينتقل المؤلف الى الحركة النقدية المنتشرة في الولايات المتحدة ، والتي تعرف باسم حركة النقد الجديد ؛ وهي الحركة التي تضم نقادا باوردين من أمثال كينيث بروكس ، وآلن تيت ، وروبرت بن واين ، وجون كراو دانسون . والتي تعاضد الالتزام ، وتنادي بالزعة الجمالية ، وتدين أكثر ما تدين لآليات ، وبخاصة في ميده الى المحافظة ، ومعاداته للمادية الصناعية ، ووقوفه ضد الماركسية والوضعية المنطقية وكل ما من شأنه اقحام العلم على مجالات الروح .

وأخيرا ينتقل المؤلف الى الكلام عن مدرستي النقد النفسي والنقد الاجتماعي ، باعتبارهما المدرستين اللتين تقفان في مواجهة حركة النقد الجديد ، من حيث رفضها تفسير الأدب بأية عوامل خارجية ، سواء تمثلت هذه العوامل في ذات الأديب أو في ظروف مجتمعه . وتضم هاتان المدرستان كلا من كينيث بيوك وادموند ويلسون اللذان يعلنان من أخطر النقاد المعاصرين على الإطلاق .

ومهما يكن من أمر تعاطف المؤلف مع المدرسة الجمالية التي تؤمن باستقلال الفن عن كل ما عداه ، ومهما يكن أيضا من أمر إيمانه بأن الشاعر إنما يتوجه بقرائنه الى ربة الفن ، فقد وفق المؤلف بحق في عرض هذه الممارس والاتجاهات ذلك العرض الحياضي الذي يجمع الى موضوعية النهج غزارة المادة ، والى احساس الناقد ثقافة الباحث .

أديب الأزهار الحجرية

وإذا كنا في حالة حسن توفيق قد انتقلنا من الشاعر الى الناقد باعتباره شاعرا اصلا ، فاننا في حالة ماهر فريد ننتقل من الناقد الى الأديب باعتباره الأول على الأصمالة ، ذلك أن ماهر شفيق فريد نافذ بالجواهر ، أديب بالعرض كما يقول الفلاسفة ، ومحاولته في كتابة القصة القصيرة تكشف عن موهبة فنية دون ثقافته النقدية بكثير ، وكيف يتأتى لانسان أغلق على نفسه باب حجرته ، وراح يتصارع مع الكلمات أن يكتب أدبا ، والأدب مهما اختلفت مذاهبه وتبدلت مدارسه لابد وأن يكون تصويرا للحياة ؟

ومن هنا كان صدق الكلمات التي صدر بها قصصه الست القصيرة ، والتي أسماها « خريف الأزهار الحجرية » حيث يقول في هذا التصدير : « لا تدعى هذه الصفحات ، التي كان يراد بها أن تكون قصصا قصيرة ، أنها أعمال فنية ، فهي خفيف مربك من رومانطيقية على عيها الزمن ، وعجز عن الانسلاخ عن الذات ، وبلوغ الموضوعية التي هي شرط لازم لكل فن جيد » .

وهذا صحيح ، ومصادق صحتته تلك المحاولات التي أسماها قصصا قصيرة ، ومطالعة ولو عابرة لقصة « مباراة شطرنج » التي استهلها بمقطوعة للشاعر الإنجليزي تيسون ، أو قصة « الموت في الروح » المصدرة بمقطوعة للشاعر الرومانسي كيتس ، أو قصة « ساحرة الأفاعي » المشيدة على فكرة من قصيدة شلي الشهورة « الى قبره » ، أقول ان مطالعة ولو عابرة لوحدة من هذه القصص الثلاث أو لها مجتمعة ، تخرج منها بنوع من العاطفية المفرقة ، والانفعالات الجياشة ، واجترار هموم الذات لكاتب غير قادر على معانقة الموضوع ، أو الخروج الى الواقع الخارجي . وصحيح أن هذه المحاولات الفصصية تكشف عن فهم لفن القصة القصيرة ، وقدره على معالجة هذا الفن ، ولكنه الفهم المحلود بجنود النظرية ، والقدرة القاصرة على استخدام التكنيك ، مع غلبة الثقافة . ثقافة الكتب واللوحات والموسيقى السيمفونية . على أي نبض فني أو خفيان إبداعى .

ان هذه المحاولات القصصية أقرب الى أدب اليوميات منها الى أدب القصة القصيرة .

أما عن السؤال الذي يطرحه المؤلف في نهاية تصديره لمجموعته القصصية ، والذي يقول فيه : « هذا كاتب أوتي حظا لا نزاع عليه من الموهبة الفطرية والثقافة ، فلم لم يؤد اجتماعهما الى صنع قصة واحدة جيدة ؟ » .

فالإجابة . . لأن ثمة بعدا ثالثا تحتاج اليه كل من الفطرة والثقافة ، ذلك البعد الثالث هو الذي نسميه . . أخيلة !

درب الأدب الطويل

مهما يكن من شيء ، فإن هذين الكتائين لهذين الكاتبين بكل ما فيهما من سلبيات وإيجابيات بكل ما يتطوآن عليه من نفوج وقصور ، إنما يشكلان إضافة حقيقية الى المكتبة الثقافية ، ويشكلان كوكبا وثيقة أدبية ومرحلية لكاتبين انطلاقا فعلا على درب الأدب الطويل .

جلال العشري

سفر تكوين الفكرة الصهيونية

حسن فؤاد

من اين نبتت جذور الدعوة الصهيونية ؟ هل
من الديانة اليهودية ؟ أم من داخل حارات اليهود
وتفاعلاتها الداخلية المنعزلة عن المجتمعات
البشرية الواسعة ؟

هذا هو السؤال الذي تتضمن الاجابة عليه
كتابا صدر اخيرا في الولايات المتحدة في ٦٢٨
صفحة تحت عنوان « الفكرة الصهيونية »
The Zionist Idea وهو كتاب ليس له مؤلف
واحد وإنما ٢٨ من المؤلفين كلهم من دعاة
الصهيونية والتحمسين لها . واحد منهم فقط
هو الذي كتب مقدمة الكتاب التي تقسح في ٨٦
صفحة ويمكن اعتبارها كتابا قائما بذاته ، كما
اورد نبذة عن حياة كل من الـ ٢٧ الآخرين الذين
لم يبق منهم على قيد الحياة غير دافيد بن
جوريون رئيس حكومة اسرائيل السابق .

فالكتاب عبارة عن مختارات من كتابات
من كبار مفكرى ودعاة الصهيونية الذين ظهوروا
على مدى قرن كامل من الزمان ابتداء من
اربعينات القرن الماضي عندما كانت اندمسة
الصهيونية اقرب ما تكون الى الخيال والاهام
وانتهاء الى اربعينات القرن الحالي عندما اقيمت
اسرائيل على انقاض الانتداب البريطانى المنهار

والذى انتقى هذه المختارات وعلق عليها في
المقدمة الطويلة للكتاب هو المؤرخ اليهودى
الامريكى آرثر هيرتسبرج الذى سبق له اصدار
كتاب « الدين والازمة » Religion and Crisis
واشترك في وضع كتاب « مقالات في الحياصة
اليهودية والفكر اليهودى » كما انه عضو
منتسب في « حلقة دراسات العلاقات بين الاديان »
في جامعة كولومبيا فضلا عن انه يتولى منصب
حاخام أحد المعابد اليهودية في ولاية نيوجرسي،



ت . هرتزل

● ليست الصهيونية سوى محاولة للإتقان فكره القومية على اليهود، وهو أمر يتناقض أساساً مع مبادئ الديانة اليهودية ، ومع طبيعة الحياة اليهودية .

ويتضمن سلسلة من الصراعات بين أوائل
الصهيونيين من الحاخامات الذين حرقوا المعنى
الديني الحقيقي لنبوء خلاص اليهود من الغية
والشتات وبين رجال أئدين اليهودى المتمسكين
بمبادئ الشريعة الموسوية ، ثم بين الدعاة
الصهيونية كحركة عنصرية وبين المفكرين
الليبراليين بما فيهم عدد من كبار المفكرين اليهود
المعادين للصهيونية - الذين يمثلهم في عصرنا
الحالي : مكسيم رودنسون والحاخام المبرمج
والفريد لينتال وغيرهم .

الانحياز التام

ويجب أن نذكر من البداية أن المؤلف - رغم
محاولته اتباع منهج موضوعي في عرض مساهمته
للمختارات التي انتقاه في تحليله لها - فإن
أسلوبه يتم عن انحيازه التام للدعوة الصهيونية،
وهو لا يستطيع إخفاء حماسه لها وإعجابه بها
في معظم - إن لم يكن في كل - صفحات المقدمة
التي صدر بها الكتاب . فهو لا يختلف كثيراً عن
ال ٣٧ كاتب الذين يعرض لانتاجهم ، بل الأصح
أنه واحد منهم لأنه هو الكاتب ال ٣٨ بينهم .

ومن خلال قراءة مقدمة الكتاب نرى أن
المؤلف يشير إلى أن قيام إسرائيل خلق مشاكل
للإهود في كل مكان كما خلق مشاكل لليهود
إسرائيل أنفسهم ، ومن هنا كان على الصهيونية
أن تقوم بدور مزدوج :

● مساندة الدولة الصهيونية والمساهمة في
علاج مشاكلها الاقتصادية وتزويدها بتيار مستمر
من المهاجرين الجدد .

● العمل على إقناع يهود العالم - ولا سيما

وقد قام بجهد كبير لتجميع واختيار مقالات
الكتاب الذي نعرضه هنا ، وبالتالي فمن الممكن
تجاوزاً أن نشير إليه على أنه المؤلف .

سفر تكوين جديد

يبدأ الكتاب بكلمة تقديم للدكتور أمانويل
نيومان (رئيس مؤسسة « تيودور هيرتل »
الصهيونية الأمريكية) الذي أوحى إلى المؤلف
بتجميع مواد هذا الكتاب قبل أربع سنوات
من صدوره وظل يحفزه ويرشده طوال هذه
السنوات في أعداد الكتاب . وهو يقول في كلمة
التقديم : أن الحركة الصهيونية - خصوصاً
بعد أن اتمرت قيام إسرائيل - فتحت المجال
لمجموعة شاسعة من الكتابات . إلا أن معظمها
تناول الموضوع من ناحية « عوامله الخارجية »
مثل : اضطهاد اليهود في أوروبا على أيدي
النازية ، والصراع بين العسرب والصهيونيين
وعلاقة حركات الإرهاب الصهيوني بالانتداب
البريطاني على فلسطين . . . الخ ، في حين أنها
أغفلت ناحية أهم وأخطر وهي : القوى الداخلية
في الحياة اليهودية التي انبثقت منها الدعوة
الصهيونية وتطورت .

ومن هنا يرى نيومان أنه كان ثمة حاجة إلى
إخراج كتاب يكون بمثابة « سفر تكوين » للفكرة
الصهيونية ، يرجعها إلى جذورها الأصلية
ويتابع تحركها وتشعبها في دول العالم المختلفة.
ولا شك أن تكون وتطور هذه الفكرة - بالتفصيل
- يهتمان نحن العرب أكثر من غيرنا لأنه يتيح لنا
دراسة المنهج الفكري الذي اتبعه العدو في أعداد
وحبك وتنفيذ مؤامراته على فلسطين . . ذلك
المنهج الذي يمتد لأكثر من قرن من الزمان ،



١ • ليلتال

فالامر اذن لم يكن يخرج من نطاق الصلوات والاحلام ، وصورة العودة كانت تتخذ شكل منجز من النساء لا بد منها للبشر . واليهود يرون أنهم هم أول من دعا الى التوحيد (ابتداء من سيدنا ابراهيم عليه السلام) وبالتالي فان اليهودية هي الديانة الحقّة وكل ما عداها زيف وتحريف (وهم أحرار في هذا الاعتقاد) وبناء على ذلك فهم يؤمنون بأن هناك حكمة الهيبة من تشتيتهم في الأرض وهي ان ربهم أراد لهم ان يكونوا بمثابة « المصاييح » أو « الفسارات » لهداية سائر بني الانسنان ، وليس ينبغي ان تتخذ هذه الهداية شكل التشهير بالديانة اليهودية أو دعوة غير اليهود الى اعتناقها - (فاليهودية دين خلص بنسل سيدنا يعقوب الذي أطلقوا عليه فيما بعد اسم « إسرائيل ») ومن ثم أصبح اليهود هم « بنو إسرائيل » ويتالفون من الاثني عشرة قبيلة التي انجبها الانثاء الاثنا عشر لسيدنا يعقوب) ولا تزال إحدى الصفات المميزة لليهود هي التحفظ الشديد في البحث عن الأصل والنسب قبل قبول أي فرد على أنه يهودي بل انه حتى الابن الذي يولد لاب يهودي وأم غير يهودية لا يعتبر يهودي . .

المهم هنا هو ان الديانة اليهودية في اساسها ترى ان « الرب » هو الذي أراد لليهود ان يتشتتوا في الأرض لكي يقوموا بمهمة دينيية واجتماعية وأنه ما دام ربهم هو الذي أراد لهم القيام بهذه المهمة فانه هو وحده الذي يملك

اليهود غير الصهيونيين - بأن هنالك محاولة لمشاكلهم الناشئة عن قيام الدولة الصهيونية وفي مقدمتها مشكلة الولاء المزدوج .

وهنالك مشاكل ونتائج أخرى كثيرة وهامة وملبوسة لنا نشأت من قيام الدولة الصهيونية . . ولكن كيف تأتي للدعوة الصهيونية ان تحب بكل هذه النتائج ؟ ما هو التاريخ الذي مرت به النظريات والفلسفات والادعاءات الصهيونية ؟ وفي أية ناحية استطاعت ان تخدع العالم وفي مقدمة جماهير اليهود أنفسهم ؟ وفي أية ناحية أو نواح اكتسبت سخط العالم وسخط العديد من اليهود أنفسهم ؟

ليست الصهيونية سوى محاولة لاقصام فكرة القومية على اليهود ، وهو أمر يتناقض أساساً مع مبادئ الديانة اليهودية ومع طبيعة الحياة اليهودية . .

من ناحية الديانة اليهودية : ظل اليهود طوال ١٩ قرناً (منذ السبي الروماني عام ٧٠ ميلادية) ظلوا يتجهون في صلواتهم الى القدس وحملون بالعودة اليها مؤمنين بأن المسودة ستتحقق بمعجزة الهية من طريق « مسيح مجيد » يظهر « في آخر الأيام » ويتودهم الى « وطن الأجداد » لكي يعيشوا هناك في سلام تام « حيث يتجاور الذئب مع الحمل . . وحيث تفيض الأرض لبنا وعسلاً » .

بعض الكلمات العبرية فانهما كانا في أساسهما لغات اوربية : فاليديش في أساسها هي اللغة الألمانية ، واللادينو في أساسها هي اللغة الاسبانية .

اسمهموا يا بني اسرائيل

يرى المؤلف ان أول « نبي » للصهيونية هو حاخام اسمه يهودا الكلاي ، فهو الذي أصدر « فتوى » بانه ينبغي على اليهود ان « يعملوا » من أجل « العودة » وبأن هذا العمل من جانبهم لا يتعارض مع المبدأ الديني اليهودي الذي يقرر ان « العودة » ستتحقق على يد مسيح جديد بإرادة الهية ، وكانت وجهة نظره في ذلك انه يتعين على اليهود ان « يساعدوا أنفسهم » في تحقيق المعجزة الالهية وأن هذه « المساعده » انذاتية « هي التمهيد لظهور المسيح الجديد » وبالتالي فهي لا تمثل خروجاً على إرادة ربهم ..

والحاخام الكلاي ولد بمدينة سيرايفو ببلاد الصرب (التي أصبحت الآن جزءاً من يوجوسلافيا) وقد جاء مولده في أواخر القرن الثامن عشر عندما كانت الصرب جزءاً من الامبراطورية العثمانية ، وشهد في شبابه حركة القومية النامية بين أبناء الصرب الذين كانوا ينادون بالسيادة السياسية والتخلص من الاستعمار العثماني ، ومن ثم نشأت لديه فكرة القومية اليهودية .. « اذا كانت هناك قومية صربية فما الذي يمنع من أن تكون هناك قومية يهودية؟ هكذا كان تصوّره دون أن يلمس لفروق الشاسعة بين الدعوتين والتي تقوم على اساس الأرض التي تقف عليها القومية وتمتد فيها جذورها واللغة القومية التي يتداولها أبناءها .

ومن الثابت ان الكلاي دخل في صباه الى القدس حيث أمضى هناك عدة سنوات أختلط خلالها باليهود المتدينين الذين لم يكن لهم مطمح من الإقامة في أرض فلسطين غير ان تعصبوا حول الأماكن المقدسة اليهودية ثم يموتوا فوق الأرض المقدسة ويفنوا في ترابها .

وفي عام ١٨٢٥ عاد الى الصرب لكي يتولى منصب حاخام عاصمتها سلين التي لا تبعد كثيراً عن حدود البوسان ، وراى كيف انصر اليونانيون في حريم القومية من أجل الاستقلال، فمنا الى ذهنه ان « القومية اليهودية » لن تحقق أيضاً الا عن طريق الخبز ا

انهاء مهمتهم . واعادتهم الى « أرض المعاد » ، وهو وحده الذي يختار توقيت وكيفية هذه « العودة » ، وأنه ليس عليهم ان يختاروا او يلتمسوا هذه العودة - بآية وسيلة - من تلقاء انفسهم .

عل هذا النسخو ظل اليهود يؤمنون حتي منتصف القرن الماضي الى ان ظهرت أول دعوة للصهيونية بمفهومها السياسي الحديث .

من ناحية طبيعة الحياة اليهودية : يوافق ظهور الصهيونية في أوروبا الشرقية في منتصف القرن الماضي فترة نهوض القوميات عموماً في أوروبا ، ففي ذلك الوقت كانت تحدثم دعوات القومية في ألمانيا وإيطاليا وبعض دول البلقان وغيرها . ولكن ذلك لم يكن من قبيل المصادفة . فان الصهيونية أيضاً حاولت ان تليس ثوب القومية وأن تدس نفسها وسط الموجة الصاعدة للنهوض القوميات ، وكانت فكرة القومية اليهودية هذه فكرة طارئة تماماً على تاريخ اليهود ، فليس لها أي مقدمات قبل عصر نهوض القوميات الأوروبية .

ومع ذلك فان دعوة الصهيونية كانت مختلفة تماماً من الدعوات القومية في تلك الفترة ، فانقوميات التي ظهرت آنذاك كانت تقوم على أساس النضال في سبيل السيادة السياسية على أرض قومية تقف عليها بانفعل واستناداً الى لغة قومية تتداولها بالفعل ، أما الصهيونية - عند قيامها - فقد كانت بلا أرض ولا لغة متداولة : فالدعوة الصهيونية لم تنبثق من أرض فلسطين وانما من شرق أوروبا (رغم أنه في ذلك الوقت كانت توجد مجموعات من اليهود المتدينين في فلسطين ولم تخطر لها قط فكرة القومية بل انها قاومت بشدة الدعوات الأولى للصهيونية كما سنرى) ، كما ان اللغة العبرية - التي

سنت الصهيونية فيما بعد الى اتخاذها لغة رسمية في اسرائيل - لم تكن متداولة عند قيام الدعوة الصهيونية بمعنى انها لم تكن لغة حية ، وأنما كان يقتصر استخدامها على الصلوات اليهودية وأما يكاد يلم بها الا كبار رجسأل الدين اليهود . وعندما أراد بعض اليهود « في المنفى » ان تكون لهم لغة خاصة بهم يتميزون بها عن أهل البلد الذي يقيمون فيه فاتهم لم يختاروا اللغة العبرية وأنما استخدموا لغة « اليديش » في ألمانيا ومعظم دول شرق أوروبا ولغة « اللادينو » في أسبانيا وبعض مناطق شمال أفريقيا ، ورغم ان هاتين اللغتين تكتبان بحروف عبرية وتستعملان

وبدا أولى كتاباته في الدعوة الى العودة في عام ١٨٣٤ حيث أصدر كتابا بعنوان « اسمعوا يا بني اسرائيل » اقترح فيه اقلية مستعمرات يهودية في ارض فلسطين كتمهيد ضروري للخلاص ، وعلى الفور اصطدم باليهود المتدينين الذين يؤمنون بان الخلاص لن يكون بيدهم وانما بيد مسيح جديد ينقذ ارادة « الرب » ..

ودخل في مساجلات طويلة معهم ، ولم يجد بأسا من الرجوع الى أسطورة يهودية قديمة معجولة الاصل تقول ان أيام ظهور المسيح ستسبقها حروب يقود اليهود خلالها احد ابناء سيدنا يوسف وأن هذا الابن سيكون هو المسيح الاول ومن بعده يأتي المسيح الحقيقي .

وسامده في ذلك الوقت ان وقع حادث شهير في عام ١٨٤٠ عندما وجهت الى اليهود في دمشق تهمة قتل صبي مسيحي واستخدام دمه في صنع الخبز غير المخمر الذي يتناولونه في عيد الفصح. وأحدث هذا الاتهام صدى كبيرا بين اليهود في أوروبا وعلى الأثر أخذ الكلاي يردد أن الوسيلة الوحيدة لوقف مثل هذه الاتهامات ولضمان أمن وحرية اليهود هي « أن يعيشوا حياتهم الخاصة في ارض اجدادهم » .

وتعددت كتابات الكلاي التي حاول فيها ان يشرح برنامجا للخلاص ، ووجه الكثير من هذه الكتابات الى كبار الشخصيات اليهودية في العالم الغربي من أمثال المليونير الانجليزى موسى مونتفيوري والسياسى الفرنسى ادولف كرميو لأنه كان يعلم أن تحقيق برامجه لا ينجح بدون أموال انيهود ونفوذهم السياسى .

وكانت برامج الكلاي تتضمن : شراء اراضى فلسطين من السلطان التركى ، واقامة «تجمع كبير» لجميع يهود العالم وانشاء صندوق قرضى لشراء الاراضى وصندوق آخر لجباية نسبة محددة من دخل كل يهودى ، وطرح سندات للحصول على قرض قومى ..

وقد ظهرت هذه الأفكار فى البرنامج الذى وضعه «تيودور هيرتسل» فيما بعد ونفذتها الحركة الصهيونية بالفعل فى مراحلها التالية .. بل ان سيمون هيرتسل - جد تيودور هيرتسل - أصبح واحدا من أتباع الكلاي والمعجبين القلائل به فى ذلك الوقت ..



هيرتسل

١٠٠ بروجي

« عندما تتحقق العودة بوسائلنا الأرضية فإن أشعة الخلاص السماوية سوف تظهر بالتدريج » .

وفي نفس العام صدر كتاب آخر بعنوان « روما والقدس » ولم يكن المؤلف هذه المرة حاكماً وإنما فيلسوفاً إسرائيلياً هو « موسى هيس » الذي عمل فترة مع كارل ماركس في الصحيفة التي كان يصدرها في ألمانيا واسمها « رابنشتاين تسايتونج » كما اشترك مع ماركس وإنجلز في إصدار كتابين من كتب التحليل النقدي للأوضاع السائدة في ألمانيا في ذلك الوقت . كذلك فقد كان له دور كبير في الثورة الألمانية عام ١٩٤٨ إلى حد أن صدر عليه حكم بالإعدام .

وبعد ذلك اختلف مع ماركس وإنجلز وعارض « المانفستو الشيوعي » عند إصداره ، وندى « بالاشتراكية القومية » ثم استحوذت عليه فكرة القومية اليهودية ومن ثم تحول إلى الدعوة الصهيونية التي صاغ كل آرائه بشأنها في كتاب « روما والقدس » . وفيه يناقش قضايا الحرية والعدالة الاجتماعية والتقدمية ، ويحاول أن ينسبها إلى الدعوة الصهيونية .

...

عشر مراحل

ونعود إلى أولي هيرتسبرج مؤلف الكتاب الذي نحن بصدد عرضه فنجد أنه يعتبر أن الكلاي وكاليسكر وهيس يمثلون المرحلة الأولى في تطور الفكرة الصهيونية . وهو يقسم تطور هذه الفكرة إلى عشر مراحل ويطلق على هذه المرحلة الأولى اسم : « مرحلة الرواد » ، حيث يرى أن هؤلاء الثلاثة رواد الفكر الصهيونية . والملاحظ أن هذه المرحلة على - أهميتها - لم يتركز عليها حتى الآن الاهتمام الكافي في أية دراسة من تاريخ الدعوة لصهيونية .

أما المرحلة الثانية التي يخصص لها الجزء الثاني من الكتاب ويسمونها « صيحة اليهود في روسيا خلال سبعينات وثمانينات القرن الماضي » فيتناول منها أربعة من كبار دعاة الصهيونية بين يهود روسيا وأهمهم هو ليونيسكر الذي تعتبر كتاباته التمهيد المباشر لظهور نظرية تيودور هيرتسل « الدولة اليهودية » .

وعندما مات الكلاي عام ١٨٧٨ كان قد طواه النسيان ، فقد نظر إليه غالبية اليهود على أنه رجل مشرف ، ولم يبدوا في إحياء كتاباته وتقييمها إلا في عام ١٩٤٥ .

ومن بين معاصري الكلاي كان هناك حاكماً آخر في بولندا اسمه زفي هيرش كاليسكر . وكانت بولندا أيضاً تمر بمرحلة صراع قومي عنيف من أجل استرداد سيادتها السياسية بعد تقسيمها للمرة الثانية في عام ١٧٩٣ بين بروسيا وروسيا وهو أيضاً ما أوحى إلى كاليسكر بفكرة « القومية اليهودية » .

كذلك فإن كاليسكر عاصر في بداية حياته حركة الإصلاح الديني التي مرت بها الديانة اليهودية والتي كانت تدعو إلى الفناء الكثير من المعتقدات والطقوس الموروثة .

وظهرت أول دعوة كاليسكر إلى الصهيونية في خطاب بعث به عام ١٨٣٦ إلى عبيد فرع أسرة روتشيلد في برلين حيث قال فيه :

« إن بداية الخلاص ستجىء عن طريق الجهد البشري واقتناع حكومات العالم بتجميع الشتات بني إسرائيل في الأرض المقدسة » فهو هنا لا يكتفى بطلب مساعدة اليهود لأنفسهم في العودة . وإنما يطلب أيضاً مساعدة حكومات الدول المختلفة .

ومن جهة أخرى فهو قد ساهم بجهود عمل في إحدى الخطوات الأولى لمراحل تنفيذ المؤامرة الصهيونية على فلسطين عندما دفع منظمة «التحالف الإسرائيلي العالمي» (وهي المنظمة التي أنشئت في فرنسا عام ١٨٦٠ للدفاع عن حقوق اليهود دولياً) إلى إقامة المدرسة الزراعية في يافا عام ١٨٧٠ من أجل إعداد الأفواج الأولى من المهاجرين للعمل في الزراعة وبالتالي للارتباط بالأرض .

والجدير بالذكر أن هذا العمل أثار عليه ثائرة اليهود المتدينين الذين كانوا قد استقروا في أرض فلسطين من أجل العبادة . وقالوا أن الاشتغال بالزراعة سيصرف اليهود عن العبادة وسيؤدي إلى منازعات وصراعات بين الوافدين الجدد وأصحاب الأرض الأصليين ، الأمر الذي لا يتفق مع مبادئ الديانة اليهودية ورؤاها للخلاص والعودة .

وأهم كتاب أصدره كاليسكر هو « البحث عن صهيون » عام ١٨٦٢ ، وفيه يقول :

وقال البعض ان هذا الحلم أو هذا العصر قد تحقق بالفعل في أواخر القرن لتاسع عشر ، وقال البعض الآخر انه تحقق بمجيء الانتداب البريطاني على فلسطين !

ويقول المؤلف أن الفصل الحديث في تاريخ اليهود يبدأ بالثورة الفرنسية التي منحت يهود فرنسا حقوق المواطن الكاملة في عام ١٧٩١ . وعندما دعا نابليون الى اجتماع « سانهدرين »

(مجلس شورى يهودى) في باريس كان يضم ممثلين عن يهود فرنسا وإيطاليا . . . وجه لهم سؤالاً مباشراً : هل يصبح اليهودى - بعد تحرره - مخلصاً في ولائه للدولة التي ينتسب اليها بلا أى تحفظات ؟ وكانت اجابة اليهود : « من ناحية الولاء السياسى ، نعم » أما ما بعد ذلك فان مافى القلب في القلب .

ويرى المؤلف أن الديانة اليهودية ديانة عالمية ولكنها قدر طائفة معينة هي طائفة اليهود من أبناء عصرنا الحالى ، فهناك يهود كثيرون تحولوا الى ديانات أخرى في الأزمان السالفة ، كما ان عدداً من اليهود الحاليين - ولا سيما اليهود الزوج في امريكا وليبريا واليهود الملوئين في الهند - دخلوا الى الديانة اليهودية في عصور مختلفة في حين كانت لهم في الأصل ديانات أخرى .

وكان على الصهيونية أن تعبّر عن نفسها في كلمات ترضى رجال الدين التقليديين وفي نفس الوقت تجتذب انصاراً من غير اليهود ، ومن أجل البحث عن اقامة « مملكة » يهودية في هذا العالم يتحتم على الصهيونية أن تتجه الى حملة مفاتيح هذه « المملكة » . . . الحكومات الأخرى .

ولقد طرح تحويل فكرة « ظهور مسيح جديد » الى فكرة علمانية لا دينية ، طرح بدوره فكرة اساسية أخرى في الديانة اليهودية هي فكرة « الشعب المختار » . فالديانة تقول ان اليهود قد اختارهم الرب لكي يقدسوا العالم الى الحياة الافضل . والصهيونية تقول ان هذا الاختيار جاء بفضل « العبقريّة القومية الفريدة لليهود » وهنا تتضح النعرة العنصرية المتعصبة للصهيونية .

واذا كانت مهمة اليهود خلال فترة المنفى هي ارشاد العالم الى حياة أفضل . . . فإذاً تكون مهمة اليهود بعد انتهاء فترة المنفى واقامة « دولة »

وينتقل المؤلف بعد ذلك الى باقى المراحل العشر ، حيث يرى أن المرحلة الثالثة هي مرحلة « انفتاح الصهيونية على العالم الخارجى » ، يظهر هيرتسل ، والمرحلة الرابعة هي مرحلة « الحاخام أحدهم العالم الذى يعتبره المؤلف تقيض هيرتسل » . ثم تتوالى المراحل الى أن يصل الى المرحلة العاشرة وهي « الصهيونية في نطاق التنفيذ » التي تضم وايزمان وبين جوريون وغيرهما ممن ساهموا بدور مباشر في تنفيذ الصهيونية عملياً باقامة دولة يهودية في فلسطين .

وبعد هذا العرض للمراحل العشر التي يجدها المؤلف لتتطور الفكرة الصهيونية تعود الى المقدمة التي صمد بها الكتاب وأبدى فيها عدداً من الملاحظات التي قد تبدو أكثر وضوحاً على ضوء ما سرده في هذه المراحل العشر .

أو ما يلتفت النظر في المقدمة هو الفارق الواضح الذى يبرزه المؤلف بين الديانة اليهودية والدعوة الصهيونية . فالديانة اليهودية ترى أن تسميت اليهود في الأرض بعد السبي الرومانى عام ٧٠ ميلادية هي فترة عقاب وتكفير عن الذنوب ، والصهيونية ترى أن كل تاريخ ما بعد السبي - من الشتات والمنفى - هو حادثة متصلة من الصراع اليائس ضد العداة السامية ، وأنه بدون الجلاء التام لليهود عن مختلف دول العالم « والعودة » الى فلسطين فلن يكون تاريخ اليهود غير استمرار لهذا الصراع اليائس ضد العداة السامية .

والديانة اليهودية تفسر « الخلاص » بأنه مواجهة بين اليهودي وربّه ، أما الصهيونية فانها تفسر « الخلاص » بأنه الحوار بين اليهود وسائر الأمم ، وهو الحوار الذى يستهدف الحصول من دول العالم على موافقة باقامة دولة لليهود في فلسطين .

والصهيونية ، كدعوة حديثة ، تستمد القيم الخاصة بها من الوسط العام للبشرية خلال الفترة التي ظهرت فيها . وهي فترة نهوض القوميات الأوروبية وغيرها ، فهي مستوحاة من ظاهرة اجتماعية عامة وليس من تعاليم دينية . وتبعاً لذلك فقد أعطت الصهيونية تفسيرات دينية للافكار الدينية ، ففكرة « ظهور مسيح جديد » تخلص اليهود من الشتات » قد فسرتها الصهيونية بانها « حلم الوصول الى عصر التحرر الفردى والحرية القومية والعدالة الاجتماعية والاقتصادية » ،

اسرائيل ؟ • تحاول الصهيونية الاجابة على هذا السؤال عن طريق الادعاء بأن اليهود سيظلون الى الابد شعبا مختارا لهداية بقية الشعوب الاخرى. وأن دولة اسرائيل ستكون القدوة والمثل الأعلى للدول الاخرى ، وهكذا مرة ثانية تنضج النمرة المنصرية المتعصبة للصهيونية خلافا لتعاليم الديانة اليهودية •

معجزة التخلص والعودة

واذا كانت « معجزة التخلص والعودة » تعنى إعادة اليهود الى الحياة الطبيعية في العالم فما هو الصبر الفريد الذي يبقى لهم ؟ • • • وإذا كانت « آخر الأيام » ستحقق لليهود حياة آمنة ونصيبا عادلا في المجتمع الحر لما الذي سيسبغ عليهم بعد ذلك صفة الشعب المختار ؟

يجيب موسى هيس على ذلك بالإشارة الى الدور « التقليدي الحديث » الذي قُدر لليهود وحدهم القيام به لتشكيل عالم القند ، وإلى أن الأمة اليهودية الجديدة ستكون بمثابة « الحارس » على مفترق طرق ثلاث قارات والمعلم بالنسبة لشعوب الشرق « الناعسة الغاللة » ، وستقوم بمهمة حضارية هي نقل روح الغرب الى الشرق أو توسيع نطاق الغرب لكي يشمل الشرق ، أو تحويل هذا الشرق الى جزء من الغرب •

وهذا المفهوم قريب جدا من حلم هيرتسل بإقامة « سويسرا يهودية » في الشرق تكون نموذجا للبرالية الغربية •

• ونفس النظرية نادى بها « بن يهودا » وهو يعمل على تحويل اللغة العبرية من لغة كلاسيكية أو لغة دينية جامدة الى لغة حديثة حية ، وكذلك بوروخوف الذي كانت الصهيونية بالنسبة له هي بناء دولة جديدة كمرحلة ضرورية مسابقة خلق قطاع يهودي من الصراع الطبقي العالمي ، لكي يشهد العالم حلبة جديدة لهذا الصراع ، ولكن يرى كيف يكون الصراع الطبقي بين اليهود بعضهم البعض ••

وجاء بعد ذلك « أجد همام » الذي قال : ليس يكفي أن يكون هدف الصهيونية مجرد إقامة « دولة » في فلسطين وإنما ينبغي التركيز أولا على خلق مركز الشراع للقائفة اليهودية في فلسطين حتى تصبح سلطة إقامة مجتمع يهودي في فلسطين

مقبولة من جانب جميع البشر ، وبالتالي تصبح إقامة اسرائيل حدثا أهم من مجرد قيام دولة حديثة في هذا العالم • فقد كان يرى أن « نهاية الأيام » هو العصر الذي تؤتي فيه القيم اليهودية ثمارها كاملة داخل مجتمع « قومي » في فلسطين •

هذا في حين رأى جوردون أن اليهودية مسلك « خاص » لليهودي حيث قال •

« كن يهوديا في بيتك ، ورجلا عاديا في الخارج » •

وأوضح بنسكر ثلاثة أسباب للعداء للسامية :

• أن اليهود شعب من الانسحاب « وهم في ذلك لا يشبهون أي شعب آخر في العالم من حيث انعزالهم عن الحياة الاجتماعية » •

• أن اليهود غربة في كل مكان وليسوا « أصحاب دار » •

• أن اليهود في حالة منافسة اقتصادية مع كل أغلبية يعيشون بينها •

لذلك فقد رأى أن الحل العملي الوحيد هو أن ينظم اليهود كل طاقاتهم ويعملوا على الحصول على كل مساعدة ممكنة من العالم ايا كانت من أجل الجول على وطن خاص بهم ، ولم يحدد مكان هذا الوطن وإنما قال : « وإذا أمكن - أن يكون وطن الاجداد في الأرض المقدسة » ، وبذلك « تستريح أيضا الأغلبات المختلفة من مشكلة اليهود في النهاية » •

وقد وصل هيرتسل - في الحقبة التالية - الى نفس التحليل ، وصل اليه مستقلا لأنه لم يكن يعرف بوجود كتاب بنسكر « الانعقاد الذاتي » عندما وضع نظرية « الدولة اليهودية » وقد ذكر في يومياته وفي مناسبات عامة متعددة انه ما كان ليكتب « الدولة اليهودية » لو كان عرف بما كتبه بنسكر •

قال هيرتسل : ان العداء للسامية يقلق السلم والاستقرار العام في أوروبا ، لذلك فواجب اليهود أن يقتنوا الامم الاخرى بأن تشتري امنها عن طريق التسليم بمطالب الصهيونية ، وبالتالي فانه

يجب على الصهيونية أن تبرز كل ما هو مقبول وحديث بالنسبة للعالم .

ويقول المؤلف في صفحة ٤٧ من المقدمة أن هيرتسل كانت لديه بعض معلومات عن التلمود، كما يقول في نفس الصفحة : « من الواضح من كتاباته (أي هيرتسل) أنه كان أقل بكثير (من جيل انصار الاندماج من اليهود) ارتباطا مباشرا وبالدرجة الأولى بالتقاليد اليهودية » . أي أن هيرتسل وهو أكبر زعيم صهيوني ظهر حتى الآن لم يكن على دراية كافية بالديانة اليهودية كما أنه كان أقل بكثير في ارتباطه بالتقاليد اليهودية من سائر اليهود الذين كانوا ينساقون بالاندماج في مجتمعاتهم كغيرهم من أبناء وطنهم والذين كانوا - وما زالوا - يشكلون المعارضة اليهودية الرئيسية للدعوة الصهيونية باعتبارها دعوى عنصرية انصرية .

ويعود المؤلف إلى الحديث عن أحد همام فيقول انه كان أول مفكر صهيوني يعلن أن مثل هذه الدولة اليهودية لا يمكن أن تعيش في ظروف طبيعية . فبعد المؤتمر الصهيوني الأول عام ١٨٩٧ قال انه حتى مع تجميع كل اليهود في فلسطين . فلن يكون هناك حل للمشكلة اليهودية ، « فإن قيام كيان صهيوني ليس له جذور ثابتة في الثقافة القومية لليهود سيكون حريا بأن يصرقنا عن الولاء لروح الديانة اليهودية ويدفعنا إلى الميل للبحث عن طريق المجد في الوصول إلى القوة المادية والسيطرة السياسية ، وبذلك تقطع الحبل الذي يوحدا مع الماضي ونزعزع الأساس الذي بُني عليه تاريخنا ... والوضع الجغرافي لفلسطين وأهميتها الدينية لكل العالم يحرمها إلى الأبد من مكانة الدولة الصغيرة الطبيعية لأنها ستكون دائما بمثابة كرة قدم في لعبة المصالح بين الدول الكبرى» (ص ٥٦ - ٥٧ من المقدمة) .

وقال أيضا : « لا يمكن للأمم أن تحترم قومية يهودية تحاول تقليد كياناتها تقليدا أعمى ، وهي أن تعترف بها وإنما فقط ستسحقها للعمل من أجل الآخرين » ص ٥٧ « وأن خلاص اليهود لن يأتي عن طريق الدبلوماسيين وإنما عن طريق الأنبياء » ص ٦٤ .

وفي هذه الجملة الأخيرة عودة إلى التعاليم الحقيقية للديانة اليهودية التي تناقضها الدعوة الصهيونية .

ويأتي المؤلف بعد ذلك إلى مشكلة الولاء المزدوج فيقول أن هيرتسل تنبأ بأن : « اليهود الحقيقيين سيهاجرون إلى إسرائيل والباقين سينتمون تماما في مجتمعاتهم ويختفون ، وبذلك فإن الدولة اليهودية ستتحدر تماما من الأعياء اليهودية » ، فاما أن يكون هناك يهود اسرئيليون أو لا يكون هناك يهود ومن ثم تتلاشى مشكلة الولاء المزدوج .

ويعقب المؤلف بأن ذلك لم يحدث عمليا ، فاليهود الذين لم يهاجروا إلى إسرائيل لم يختفوا ولم ينتموا في مجتمعاتهم ، بل على العكس فإن إسرائيل تعتمد الآن اعتمادا رئيسيا على تأييد يهود العالم سياسيا ومعنويا وماليا . وهذا الموقف يضاعف من حدة مشكلة الولاء المزدوج لليهودي الذي يعيش خارج إسرائيل .

وجاء بعد هيرتسل مفكرون آخرون حاولوا حل هذه المشكلة ولكن الحلول التي اقترحوها كانت أقرب ما تكون إلى الكلام الانشائي ، مثال ذلك ما قاله براندائس الذي يقنع بأن الصهيونية لا تعارض مع الولاء للوطن الذي ينتمي له اليهودي وإنما قال : « أن الولاء لأمريكا يتطلب من كل يهودي امريكي أن يصبح صهيونيا » ، « لأننا - فقط - عن طريق اكتساب القوة الدافعة للصهيونية نستطيع أن نطور أحسن ما عندنا وأن نقدم لهذه الدولة (أمريكا) الثمرة الكالحة اثرائنا العظيم» .

وتتصل بمشكلة الولاء المزدوج مشكلة أخطر وهي التناقض بين نوعية المجتمع في إسرائيل ونوعية المجتمع اليهودي الذي ما زال يعيش في «الشتات» وينتمي بالتعاليم اليهودية الأصيلة . فاليهود المتدينون لا يعتبرون إسرائيل دولة دينية، بل يرون في إقامة إسرائيل حركة ارتداد ومروق عن الديانة اليهودية الحقة .

ومنذ أن قامت إسرائيل لم يكن ههنا نشر للثقافة اليهودية وإحياء التراث اليهودي بقدر ما كان ههنا المحافظة على كيانها وسط التيارات العاصفة المعادية المحيطة بها من كل مكان ، وهي من خلال هذا الكيان المهدد تسمى لتولي زعامة يهود « الشتات » ، وهي تقيم حياتها العامة على أسس غير دينية وتريد أن تصبح هذه الأسس هي « الديانة الحديثة » لليهود العالم . وهي تتنكر للديانة اليهودية في نفس الوقت الذي تتمسك

فيه يبدأ « شعب الله المختار » • وتلموس نظم المجتمع الحديث وتعتبر نفسها خلاصا لمشكلة اليهودى عبر التاريخ •

ويحاول بن جوريون أن يحل هذا التناقض عن طريق استجداء الديانة اليهودية والتاريخ اليهودى فيقول : « إن النافع إلى الهجرة لاسرائيل لا ينبغي أن يكون نتيجة العداء للمسامية أو تعاليم بنسكس وهيرتسل ، وإنما يجب أن يقوم على أساس الصلوات اليهودية والرؤية القديمة للخلاص » •••

واستطردا لهذا الاستجداء تنشط اسرائيل هذه السنين في أعمال التنقيب من الحفائر القديمة بحثا عن الآثار التي تشير إلى أنه كانت توجد في فلسطين منذ نحو ألفي سنة دولة يهودية ، ولكن أحدا لا يقول ما طول المدة التي دامت فيها هذه الدولة القديمة ؟

يقول المؤلف إن الدعوة إلى أن يكون اليهود أمة كسائر الأمم نجحت في إقامة اسرائيل ، ولكنها لم تنجح في تحقيق هدفها النهائي وهو إيجاد حل للمشكلة اليهودية ، وهذا يعود بنا إلى المواجهة الدائمة بين اليهودى والعالم من حوله •

لقد افترض هيرتسل أن قوة الغرب ستسود العالم ، بمعنى أن جميع الكيانات السياسية ستدخل في المستقبل إلى العالم الحديث تحت « وصاية » الغرب وكامتدادات له من الناحية الثقافية الاجتماعية ، وأن أى مجتمع بشرى سيظل يعتبر نفسه متخلفا إلى أن يدخل في فلك الغرب الحديث ويتشبع بمبادئ الحرية التي ظهرت في أواخر القرن الماضى •

إلا أنه بعد انقضاء القرن الماضى بدأت تظهر دلائل على أن الغرب لن يسود العالم بالضرورة • ثم تعرض الغرب لتقلصات وتشنجات متزايدة اعاقت موجة سيادته السياسية والثقافية ، وفى

نفس الوقت أخذ يزداد الاحترام لثقافة الشرق ونظمه السياسية •

وتميزت الحقبة الأخيرة من القرن العشرين بنراجع الغرب عن الرغبة في إعادة تشكيل العالم فى صورته واتجه بدلا من ذلك - فى تواضع - إلى البحث عن التكيف مع أوضاع العالم الأخرى •

لذلك فإن قيام اسرائيل لم يكن استطرادا لعملية خلق نظام غربى متحرر يسود العالم ، وإنما جاء نتيجة قوى معقدة جعلت من هذا العمل غير الطبيعى عملا ممكنا فكان فى الحقيقة نموذجا فريدا لتتاج ظروف طرأت على العالم خلال تلك الفترة وأهم هذه الظروف الغربية :

١ - قرار الأمم المتحدة بتقسيم فلسطين عام ١٩٤٧ الذى نعتوه الأساس أو السند القانونى لقيامها • هذا القرار لم يكن من الممكن صدوره بدون اتفاق (لم يتكرر مرة أخرى فى هذا النطاق) بين الإعداء الملحين •

٢ - الوضع الجغرافى لاسرائيل يضعها عند حافة منطقة نفوذ الغرب ، ووسط منطقة تتزايد فيها الثورة ضد قوى الغرب وثقافة الغرب ، وتنصب هذه الثورة على هذا «الجانب» الوافد الذى يمثل قوى الغرب وثقافة الغرب •

لقد بلغت الصهيونية ذروة نجاحها بإقامة اسرائيل فى عصر الماديات عندما كان التقدم معناه التخلص عن الديانات والتقاليد والجنود التاريخية •

والقيم الجديدة فى عالم اليوم (بعد انتهاء عهد اضطهاد اليهود فى مختلف بلاد العالم وزوال العداء للمسامية) تتحول إلى وجهة جديدة هى العداء الفكرى للصهيونية فقد تأكد لمظم دول العالم الآن أن الصهيونية تحولت إلى دعوة عنصرية سافرة من النسوع الذى حاربه وما زال يحاربه العالم كله •

حسن فؤاد

العالم و المستقبل

ترجمة وتحرير: زكريا فرحات

بالتركيب الداخلي للمادة ، أن نكتسب هذه المادة خواص جديدة حسب إرادتنا . فقد أدت طرق التركيب الجديدة المستعملة في الكيمياء إلى ظهور مركبات جديدة ، وجعلت في الامكان تحسين الاساليب التكنولوجية اللازمة للحصول على مواد معروفة . وفي الفيزياء ، تتابعت الكشوف في ميدان الجوامد .

وقد أدت دراسة نواة الذرة ، وهي عامل سلبى في معظم الظواهر الفيزيائية والكيميائية ، أدت الى اظهار عديد من المعجزات . كما أن اكتشاف التحولات الاشعاعية للذرة ، والتحولات الاصطناعية للذرات ، واكتشاف طريقة شطر العناصر الثقيلة وتركيب النظائر ، كل ذلك أدى الى ظهور علوم جديدة ، كالكيمياء النووية والفيزياء النووية .

وعندما تتكون نوى الذرات ، فإن البروتونات والنيوترونات تطلق كمية هائلة من الطاقة بسبب تفاعل القوى النووية الناشئة بينها . وبمقتضى العلاقة الشهيرة التي اكتشفها أينشتاين بين الكتلة والطاقة ، فإن الطاقة المنطلقة تحمل معها جزءاً من كتلة النواة مسببة بذلك نقص هذه الكتلة . وقد أدت الحسابات والدراسات التجريبية التي أجريت على التفاعلات النووية الى الكشف عن أن هناك اختلافاً كبيراً بصفة خاصة بين كتلة النواة الناتجة

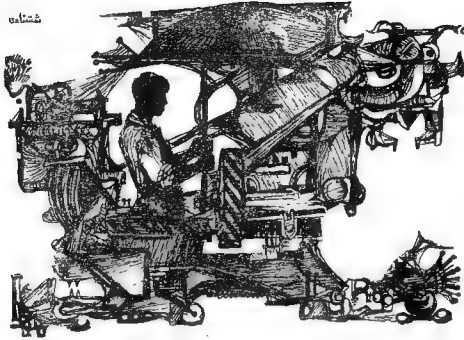
يتميز جيلنا بأنه جيل تقم علمي لم يسبق له مثيل ، يكتسب قوة دافعة مع كل سنة تمر ، ويفتح آفاقاً جديدة لتطور الصناعة ، والزراعة ، والتكنولوجيا ، والعلم .

فما الذى نخشيه لنا في جميعها السنوات العشرون أو الأربعون المقبلة ، وإى تغيرات أساسية ينشأ بعونها العلم والتكنولوجيا في الاقتصاد العالمى ؟ اننا لا يمكننا أن نتنبأ بالكشوف العلمية ولكن يمكننا أن نتنبأ بالاتجاهات العلمية ، وتطورها ، ونتائج العملية .

إن القرن التاسع عشر كان عصر البخار والكهرباء . وقد عكف العلماء في تلك الأيام على دراسة ما يسمى بالخواص « الظاهرة » للمادة ، ساعين من وراء ذلك الى وضع روابط شكلية بين الظواهر الطبيعية . أما في القرن العشرين ، فقد تغلفوا داخل المادة باحثين عن الأسباب العميقة المؤدية الى هذه الخواص والظواهر .

والواقع أن العقدين الأولين من القرن العشرين اللذين بشرًا بشوكة في العلوم الطبيعية ، كانا فترة بدأ فيها الانسان يحصل على معلومات عن التركيب الداخلى للمادة ، وأخذ يقتحم مجال الذرة .

ولقد أصبح في مكتوبونا اليوم ، بفضل معرفتنا



هي مصدر طاقة النجوم ، وخاصة الشمس . هذه التفاعلات استخدمت في تصميم القنبلة الايدروجينية .

على أن الوقت الذي سوف تتحكم فيه في التفاعلات النووية الحرارية ، فستفتح بذلك أمامنا إمكانات هائلة لاستخدام الطاقة في الأغراض السلمية ، هذا الوقت ليس ببعيد .

وقد دخلت الفيزياء النووية في الوقت الحاضر مرحلة جديدة من التطور . ففي السنوات العشر أو الخمس عشرة الماضية ، اكتشف عدد كبير من الجسيمات الأولية الجديدة أغلبها غير مستقر إلى حد كبير ، وذلك أثناء التحولات النووية ، خاصة تلك التي تحدث بفعل الأشعة الكونية وفي مجلات الجسيمات ذات القدرة العالية .

هذه الجسيمات تتحول فيما بينها بسهولة بشرط أن تتوافر لها الطاقة والشحنة وكمية الحركة ، وما يسمى بالعدد الباريوني Baryon number وهي تتميز بعدد من الخواص المذهلة ، تشهد بوجود قوانين كونية جديدة ، وعامة ، وأساسية . فالأزواج المتضادة - أي الجسيمات ومضاداتها - أجزاء لا تتجزأ من مختلف الجسيمات الأولية . ومن الأمثلة التي تتبادر في أذهاننا في هذا الصدد

- وهذا يعني انطلاق كمية ضخمة من الطاقة في حالتين : الأولى ، أثناء انشطار نوى اليورانيوم رقم ٢٣٥ والبلوتونيوم إلى نواتين ذات كتلة متوسطة ، والثانية ، أثناء التركيب النووي لنواة الهليوم من نواتين من الديوتريوم ، وخاصة أثناء تفاعلات التريتيوم والديوتريوم (نظيران ثقيان للأيدروجين) التي تلاحظ تحت تأثير النيوترونات السريعة .

هاتان النتيجتان اللتان توصلتا اليهما البحوث النظرية التي أجريت على النواة كانتا على أكبر جانب من الأهمية بالنسبة إلى العلم والتكنولوجيا .

فقد أدت النتيجة الأولى إلى اكتشاف تفاعلات متسلسلة في كتلة اليورانيوم ، وتطوير القنبلة الذرية ، وبناء محطات توليد القدرة النووية . والواقع أنه لم تظهر أية بادرة تدل على التفاعل المتسلسل في الصناعة أو في الطبيعة . كما أنه ليس من المحتمل أن هذا التفاعل يحدث في أي مكان في الكون . ولكنه اكتشف وتحقق نتيجة البحوث العلمية التي أجريت على تركيب نواة الذرة .

أما النتيجة الثانية فقد أدت إلى اكتشاف التفاعلات النووية الحرارية للعناصر الخفيفة ، التي

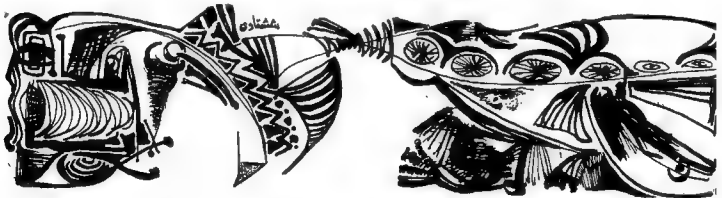
وهناك ، أساسا ، مشكلتان رئيسيتان تبرزان بشكل واضح في العلوم الطبيعية الراهنة . الأولى نظرية الجسيمات الأولية في الفيزياء ، أعنى مشكلة الجسيمات الأولية للمادة . أما المشكلة الثانية فتتمثل ببناء المادة العضوية الشديدة التعقيد ومسلكتها في البيولوجيا والكيمياء ، أعنى مشكلة التسيج الحي . والواقع أن الثورة التي بدأت عند مطلع القرن في الفيزياء وجزئيا في الكيمياء لم تمتد إلى البيولوجيا إلا منذ عشرين سنوات أو خمس عشرة سنة فقط . ففي ذلك الوقت ، بدأ البيولوجيون الذين يعملون متعاونين مع الفيزيائيين والكيميائيين ، بدأوا يتطرقون إلى الأسس الطبيعية والكيميائية الباطنة للظواهر الملفتة للانتظار . وقد حصلوا اليوم على نتائج مجزية إلى حد كبير ، وما يزال معدل التقدم في أبحاثهم في صعود . هذه المكاسب العلمية الكبرى لم تسفر ، ولن تسفر على الأرجح ، عن نتائج عملية هامة إلا بعد مرور بعض الوقت . ولتذكر في هذا الصدد دراسة بناء الذرة . على أن هذه المكاسب سوف تؤدي ، عاجلا أم آجلا ، إلى تفهيرات جذرية في الطب ، وفي الزراعة إلى حد ما . فانا مقتنع ، مثلا ، بأن السرطان لا يمكن قهره إلا عن طريق تطوير هذا الفرع من فروع البيولوجيا . كما أنني مقتنع بأن الكشف عن آلية العمليات الطبيعية - الكيميائية التي تحدث في النشاط الحيوي سوف ينبئ بثورة فعلية في الكيمياء . فقد يمكن ، على أساس هذه المبادئ ، استحداث مواد حفازة ذات خواص وسمات لم يسبق لها مثيل ، وذلك من مواد غير حية لاستخدامها في العمليات الضوئية - الكيميائية ، كذلك قد يمكن ابتكار أنماط جديدة من الآلات ذات القدرة الفائقة التي تحول الطاقة الكيميائية مباشرة إلى طاقة ميكانيكية . ولهذا ، فإن مشكلة المادة العضوية الشديدة التعقيد ستكون المهمة الرئيسية الثانية

أزواج الجسيمات المتشابهة ذات الشحنت المتضادة ، كالألكترون والبوزيترون مثلا . والبوزيترون غير مستقر إلى حد كبير في كوكبنا ، لأنه عندما يصطدم مع الكترون ، فإن كلا الجسيمين يتحولان مما إلى كين *Quanta* ، طاقتهما تعادل كتلة الالكترون والبوزيترون .

وتتكون مجرتنا من مادة تتألف من بروتونات ونيوترونات محتواة في نوى الذرات والكترونات في أغلفتها الخارجية . ولا يمكننا أن نستبعد تماما احتمال أن تكون بعض المجرات مكونة من مادة مضادة ، أي بروتونات وتيوترونات مضادة في نوى الذرات وبوزيترونات في أغلفتها الخارجية ، وفي هذه العوالم لا بد أن تكون الجسيمات المضادة مستقرة على حين تكون الجسيمات الموجودة في عالمنا غير مستقرة . ولابد ، في نفس الوقت ، أن تكون مجسم الخواص الطبيعية والكيميائية للذرات متماثلة في كلا النوعين من العوالم ؛ أعنى لابد أن توجد فيهما نفس المركبات الكيميائية بنفس التركيب والخواص . ومن هنا ، فإن من المحتمل جدا أن تكون هذه العوالم بها نفس المواد غير العضوية ، ونفس الكائنات العضوية الحية ، بل نفس الناس الذين في كوكبنا .

فما الذي تخيله لنا في جميعتها المراحل الجديدة في تطور العلم ؟ وأي متع جديدة من متع الاكتشاف وأية قدرة جديدة للسيطرة على الطبيعة تنتظر الإنسان ؟

لا يمكننا بعد الإجابة على هذه الأمثلة . ولكن مما لا شك فيه أننا سوف نشهد في العقود الزمنية القليلة المقبلة مزيدا من التقدم الرائع للعلوم الفيزيائية ، تتحقق في أعقابها منجزات فنية جديدة مذهلة .



التي سوف يسطوع بها العلم في السنوات العشر المقبلة .

ولقد أدت الدراسة المتعمقة لتركيب المادة الى استحداث مجموعات شديدة التفاوت من أنواع جديدة من الآلات ، كما أدت الى ظهور فروع جديدة من فروع الانتاج .

والواقع أن البحوث المجردة التي تجرى على خواص المادة والتي لا تكون لها ، لأول وهلة ، أية أهمية عملية ، لا تلبث ، عاجلا أم آجلا ، أن تحدث ثورة في الصناعة ، هذه الثورة تزداد شمسولا كلما ازداد الغرض العلمى من البحث تجردا . فقد عكف الفيزيائيون على العمل طوال عشرات السنين لتحطيم بنا الذرة • وأدى عملهم هذا ، الذى بدأ مجردا وغير عملى ، الى كشف الطاقة الذرية والنوية •

وسوف أتناول بالبحث مصادر الطاقة المقبلة لتوضيح الأفاق الملهلة التي ينتظر أن يفتحها المزيد من تطور العلم وتطبيقه العملى أمام البشرية •

إن كمية الكهرباء المتاحة لكل فرد من السكان عامل حاسم في تنمية الصناعة والزراعة • واليوم لا يوجد الا حوالى ١٠ من كمية الكيلوواط المقدرة لكل فرد في العالم • هذه الكمية أقل من اللازم الى حد كبير • ونقص الكهرباء يجعل العمل البدني الشاق أمرا لا بد منه ، خاصة في الدول النامية اقتصاديا • على أن أحدا لا يتكر أن الموارد الطبيعية تساعد على زيادة الرقم السابق عدة مرات • ومن ناحية أخرى ، فإن مصادر الطاقة الحالية ، وخاصة تلك المستخدمة لانتاج الكهرباء كالفحم ، والبتروول ، واليورانيوم والتوربيوم ،

وطاقة الانهار ، هذه المصادر لن تبقى الى الأبد • فعلى الرغم من أنها لازال متوافرة بكميات ضخمة فإنها لن تلبث أن تنضف بمرور الزمن • فالمشكلة إذن ، هي أن نكتشف مصادر جديدة للطاقة أكثر قدرة وأشد فمالية •

وهناك ثلاث طرق ممكنة لحل هذه المشكلة العلمية والتكنولوجية التي على أعظم جانب من الأهمية : الأولى ، عن طريق السيطرة على التفاعل النووي الحرارى ، الثانية ، عن طريق الانتفاع بالطاقة الشمسية ، والثالثة ، عن طريق محاولة استغلال حرارة طبقة الصهارة Magna الأرضية •

والتفاعل النووي الحرارى سوف يعطى الإنسان امكانيات خيالية • وقد أثبت انفجار القنبلة الهيدروجينية أن هذا التفاعل يمكن تحقيقه تحت ضغط • على أنه ليس من الممكن عمليا الحصول على تفاعل نووى حرارى خاضع للسيطرة باستمرار ، وذلك بسبب كمية الحرارة الهائلة المنطلقة أثناء التفاعل ، الذى تصل فيه الحرارة الى مئات المالاين من الدرجات • وليس هناك ركام تتحمل جدرانه هذا الانجياح Nuclear pile نووى الحرارى ، ومن ثم فإن هذه الجدران تتبخر على الفور • وقد آمن الفيزيائيون فكرهم فى هذه المشكلة ، وخرجوا بمبدأ الاحتواء المغنطيسى ، الذى يقلل انتقال الحرارة الى جدران الركام ، ويجعل التفاعل ممكنا عمليا •

ومن الصعب أن نقول أن كان التفاعل النووي الحرارى سوف يروض غدا أو بعد عدة سنوات ، ولكنى اعتقد أن العلماء والمهندسين سيتوصلون الى الحل فى خلال هذا القرن ، وذلك لأن تجربة العلم الحديث تثبت أن ما هو ممكن من ناحية



المبدأ لا يلبث أن يدخل في نطاق التطبيق العملي .

فهل هناك حدود للقدرة الإجمالية لمحطات توليد الطاقة إذا ما روض التفاعل النووي الحرارى ؟

ينبغي ، مهيا بدا في ذلك من غرابة ، أن تكون هناك حدود كهذه بسبب تسخين هذا التفاعل لسطح الأرض والغلاف الجوى إلى درجة أكثر من اللازم . وليس من المحتمل ، لنفس السبب ، أن الحرارة المتولدة بالطرق الاصطناعية من التفاعل النووي الحرارى سوف تتجاوز نسبة قدرها خمسة أو ربما عشرة في المائة من الطاقة الشمسية التي تمتصها الأرض والغلاف الجوى . ولكن حتى هذه النسبة البسيطة ذاتها ستكون كمية خيالية ، إذ أنها ستولد كمية من الكهرباء تزيد عشرات الآلاف من المرات عن الكمية المنتجة حاليا .

أما الشمس فانها تضرر الأرض بأربعين ترليون كالورى كبير في الثانية . صحيح أن معظم هذه الطاقة يتبدد ويمتص جزء منها بواسطة الغلاف الجوى ، وخاصة السحب . إذ أن ٣٠٪ فقط من هذه الطاقة يصل إلى الأرض سنويا ، حيث تزيد هذه النسبة إلى حد ما في خطوط العرض الجنوبية ، تقل في خطوط العرض الشمالية . ولو أن كل هذه الطاقة الشمسية حولت إلى كهرباء ، لكانت هذه الكهرباء أكبر كثيرا مما يمكن الحصول عليه من الاستخدام المحدود للتفاعل النووي الحرارى كما ذكرنا من قبل . ولكن هذا التحول لا يمكن تحقيقه ، لأنه يتعين لذلك أن يغطي سطح الباسلة والماء بأسره بواسطة خلايا ضوئية أو ألواح مملوءة سائلا حساسا للضوء ، ناهيك بالصعوبات الهندسية الهائلة الناجمة عن إقامة هذه الطبقات الحاحية فوق المحطات . ولكن عشر الطاقة الشمسية الساقطة على سطح الأرض ستكون كافيا للحصول على كمية من الكهرباء أكبر كثيرا من الكمية التي تنتج في الوقت الحاضر . وهكذا يتضمن أن لدينا مصدرا ممكنا وبديا آخر للطاقة لا يحتاج إلى تجديد .

أما المصدر الثالث للطاقة التي تكاد تكون غير محدودة فهو الحرارة تحت الأرضية المتولدة من طبقة الصهارة الواقعة على عمق حوالى ٣٠ كيلو مترا من سطح اليابسة والأقرب من ذلك كثيرا بالنسبة إلى قاع المحيطات .

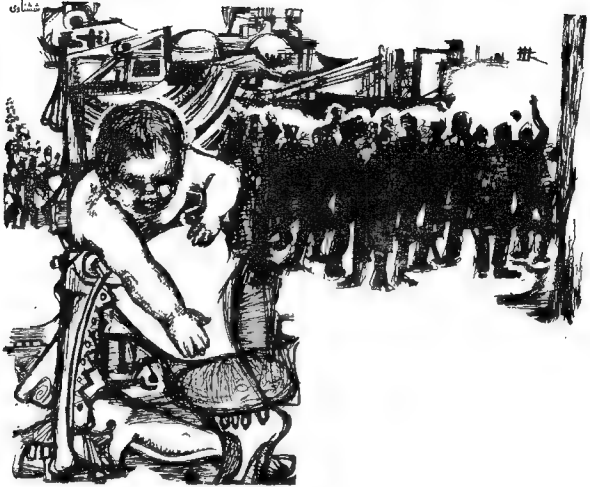
وعلى الرغم من أن تطورات جذرية قد حدثت مؤخرا في طرق الثقب العميق ، فإنه لا يزال أمام

الفنيين أن يبذلوا جهدا شاقا ويتغلبوا على كثير من الصعوبات قبل أن يتمكنوا من الوصول إلى طبقة الصهارة وينفقوا بها . والواقع أن مشروعات الثقب العميق جارية على قدم وساق ، وقد يبدؤ فعل العمل فيها في عدد من الدول . وإذا توافرت الكهرباء الرخيصة وتحسنت طرق نقلها ، فإنه يمكن الاستعاضة عن طريقة الثقب العميق بطريقة الصهر خلال المادة الصخرية وقذف الصهارة إلى سطح الأرض .

وسوف يتعين نقل كميات ضخمة من الطاقة عبر مسافات هائلة في جميع أرجاء العالم بواسطة طرق جديدة تماما . فقد اقترح أحد العلماء السوفييت ، مثلا ، استخدام التردد العالي وانتشار الموجات اللاسلكية عن طريق أدلة موجية مصنوعة من أية مادة ومبطنة من الداخل بطبقة رقيقة من المعدن . كذلك فإن إمكانية اكتشاف موصلات فائقة القدرة يمكنها الاحتفاظ بهذه الخاصية في درجات الحرارة العادية لا يمكن استبعادها تماما . حينئذ قد يصبح من الممكن نقل الكهرباء عبر أرق الأسلاك دون خسارة . وأخيرا ، فالأمور على أسلوب الليزر المكتشف حديثا سوف يبلغ ، على الرغم مما قد يبدو اليوم في ذلك من غرابة ، درجة من الاتقان يصبح معها نقل الطاقة في صورة كمات متماسكة وموجات لاسلكية شديدة القصر عبر الهواء وفي وسط مفرغ ، يصبح حقيقة واقعة . والواقع أن أشعة الليزر المنخفضة القدرة تستعمل فعلا في كثير من ميادين العلم والهندسة .

وفي رأي أن مصادر الطاقة الثلاثة هذه سوف تستغل كلها على أكمل وجه ، وأن أولى محطات توليد القدرة النووية الحرارية ، والشمسية ، وتحت الأرضية سوف تصمم وتبنى قرب نهاية القرن الحالى . أما بداية القرن الحادى والعشرين فسوف تشهد إقامة هذه المحطات على نطاق كامل ومن الطريف أن نذكر أنه إذا استمرت المعدلات الحالية لتزايد إنتاج القدرة الكهربائية في الاتحاد السوفيتي ، فإن الانتاج السنوى العالمى لهذه القدرة سوف يزيد في السنوات المائة المقبلة ١٠.٠٠٠ ضعف عن المستوى الحالى . ولكن هذا لن يحدث إذا واصلنا الاعتماد على مصادر الوقود المتاحة لنا والتي تتضاءل بسرعة . على أننا سوف نحقق الهدف عن طريق استغلال المصادر الطبيعية الثلاثة المذكورة آنفا .

وعندما يمتلك الإنسان هذه الكمية الهائلة من الكهرباء فإنه سيكون في مقدوره أن يتصدى



مئات. تترايونات من أطنان الأكسجين لجعل كمية الأكسجين هناك مساوية لكميته على الأرض ويمكن الحصول على الأكسجين من ماء المريخ . وإذا كان هذا الماء غير كافيا ، فإنه يمكن الانتفاع بالأيديروجين الذي يحصل عليه أثناء تحليل الماء ، إذ يمكن بواسطة هذا الأيديروجين اختزال الأحامات المعدنية المحتوية على الأكسجين مع انفصال الماء في نفس الوقت . وتبين الحسابات أنه إذا بنيت محطات توليد الطاقة النووية الحرارية على المريخ وأمكنها إنتاج كمية من الطاقة تزيد عشرة آلاف مرة عن كمية الطاقة التي تنتجها محطات توليد القدرة المقامة على الأرض ، وإذا استخدمت هذه الطاقة في تحليل الماء بالكهرباء ، فإن كمية الأكسجين اللازمة يمكن اختزانها في جو المريخ في غضون بضعة عشرات من السنين . ولست أعرف إن كان الإنسان سيرتاد هذا الكوكب أم لا فلربما وجد استخداما أفضل لطاقته الفائضة ولكن أسوق هذا المثل لأبين أن السماء لن تكون

لمسكلات أخرى ، لا تقل ضخامة : والتحكم في مناخ الأرض مثلا . فهو قد يحيل الأرض إلى جنبه مزهرة عن طريق تنظيم درجة الحرارة وكمية الأمطار . وهناك مشكله ضخمة أخرى يتعين على الإنسان أن يواجهها عشية إرتياد الفضاء ، هي إمكانية استخدام الطاقة النووية الحرارية لجعل كواكب المجموعة الشمسية ، وأولها المريخ ، صالحة للسكنى . فعمل الرغم من وجود غلاف جوى على هذا الكوكب ، فإنه مداخل إلى درجة أكبر كثيرا من الغلاف الأرضي ، ولا يحتوى إلا على كمية ضئيلة جدا من الأكسجين . وأغلب الظن أنه يحتوى أيضا على كمية صغيرة جدا من الماء .

وهنا يبرز سؤال ، هو : هل من الممكن ، في خلال عشرات السنين مثلا ، أن نجعل جو المريخ ومناخه صالحا لسكنى الإنسان عن طريق بنائه محطات لتوليد الطاقة النووية الحرارية هناك ؟ إن هذه المحطات ستكون ضرورية الانتاج عدة

آخر حدود الإنسان عندما يمتلك مصادر للطاقة لا تنضب .

وهناك مهمة أخرى ممكنة التنفيذ ، هي استخدام القمر قاعدة تمد الأرض بمصدر للطاقة . قد يظن القارئ أن هذا محض خيال ، ولكن الأمر ليس كذلك . ففي الثالث من فبراير عام ١٩٦٦ تمكنت المحطة السوفيتية الأوتوماتيكية لونا ٩ من الهبوط برق على القمر في منطقة بحر العواصف . ونقلت الى الأرض منظرا شاملا لصفحة القمر وعددا كبيرا من المعلومات العلمية المفيدة . ان مساحة القمر أصغر من مساحة الأرض ست عشرة مرة . ولكن نظرا الى عدم وجود غلاف جوى للقمر ، فإن كل وحدة من سطحه تحصل على كمية من الاشعاع الشمسي تزيد عن الكمية التي تحصل عليها نفس الوحدة من سطح الأرض ثلاثة أضعاف .

فمساحة سطح القمر ، إذن ، تبلغ ، على أساس ما تتلقاه من الاشعاع الشمسي ، خمس مساحة سطح الأرض تقريبا . أي أنها تمتص كمية من الطاقة الشمسية تكاد تتساوى الكمية التي تمتصها قاراتنا الخمس . فإذا غطي سطح القمر كله بخلايا ضوئية شبه موصلة ذات معامل مرتفع بدرجة تكفي لتحويل الضوء الى طاقة كهربائية ، وطورت طرق نقل هذه الطاقة الى الأرض (بمساعدة الأشعة اللاسلكية مثلا) ، فإن القمر قد يصبح في المستقبل بمثابة محطة هائلة لتوليد الطاقة ذات قدرة تبلغ عشرات الترليونان من الكيلو واطات . هذا فضلا عن أن المحطات الذرية والنووية الحرارية القائمة على القمر تخلص الأرض تماما من التلوث الإشعاعي .

وسوف يؤدي توافر كميات هائلة من الكهرباء الرخيصة الى فتح الباب على مصراعيه أمام إنتاج كميات من المواد تكاد تكون غير محدودة ، وببسط طرق تصنيعها .

وبحلول هذا الوقت ، فإن الطلب على البوليمرات (المواد المتضاعفة التركيب) سيكون عظيما ، حيث سيتقرب معدل إنتاجها من معدل إنتاج المعادن . وسوف يتمتع تبعاً لذلك تخصيص جميع موارد الغاز الطبيعي ، والبتترول ، والفحم لانتاج مختلف المواد العضوية ، بينما تحل الكهرباء تماما محل هذه الموارد الطبيعية في توليد الطاقة . وعلى الرغم من الكهرباء الكاملة ، سوف

تظل هناك سيارات ، وطائرات ، وصواريخ تستخدم الوقود السائل والغازي المستمد من البترول والغاز . وينبغي أن أذكر أنه إذا كان هناك فائض من الأيدروجين ، فقد يكون من السهل الاستعاضة عن وقود السيارات بخلايا كهربائية تعمل بواسطة الأيدروجين أو أكسيد الكربون ، واستخدام المحركات الكهربائية بدلا من محركات الاحتراق .

وسوف تكهرب الزراعة وصناعة الأغذية وتسير ذاتيا (أوتوماتيكيا) على نطاق كامل . كما أن الكهرباء الرخيصة ستسهل إنتاج الأسمدة بآية كميات .

كذلك فإن رى المناطق الجافة مع استخدام طليقات لدائنية رقيقة لحفظ الرطوبة تحت الطبقة العليا من التربة وعلى سطح النباتات ، وتسخين التربة في المناطق الشمالية ، وإقامة بيوت زجاجية ضخمة لتربية النباتات تدفأ بالاضافة الصناعية ، كل ذلك سوف يجعل في إمكان زراعة محاصيل وافرة في كل مكان ، مرتين سنويا في كثير من الأحيان . وسوف تستخدم الكهرباء أيضا في إزالة ملوحة البحر ومياه البحيرات الملحة على نطاق واسع .

كذلك فإن التسيير الذاتي (الأتوماتيشن) الشامل سيساعد على خفض يوم العمل الى ثلاث أو أربع ساعات .

هذا هو تصوري للتقدم العلمي في القرن التالي قرن الكهرباء الكاملة . وأنه لارث نفيس للأجيال المقبلة .

ان العلم والتكنولوجيا ، لو استخدما في اغراض المعاد عند المرحلة الحالية لتطورهما ، يمكن أن يؤديا الى كارثة لم يسبق لها مثيل ، وأن يجلبا الفجعة والموت الى مئات الملايين من البشر ، ويقضي على كل القيم المادية قضاء مبرها . وخيئت لن يجد أطفالنا وأحفادنا ما يعيشون عليه الا أرضا مغربة وملوثة . ولن يرثوا الا حياصة ملوثةا التماسه والتدهور .

من هنا ، فإن شعوب العالم ينبغي أن يتضافروا لمنع هذا التفكير الإحراق الجنوني في حرب جديدة . ويتخذوا في كفاح عام من أجل السلام ونزع السلاح نزعاً شاملاً ، ويعملوا معا على تقدم العلم والهندسة لاحتلال العهد الجديد السعيد بأسرع ما يمكن .

لقاء الفكر مع المستشرق النمساوى .. أنست بانيرث

أجراه : محمد جبريل

إذا كنت من المترددين على موالد الأولياء .. فلا بد أنك صادفته - ليلة - بين جموع المتصوفة ، الذين ينشدون الأذكار والأوراد والابتهالات طيلة أيام المولد . تميزه البشرة الشقراء ، والعيان الزرقاوان ، والجسد الممتلئ الذى لم تقلل أعوامه التى قاربت الخامسة والسبعين من حيويته ونشاطه . والموالد هى المجال الوحيد الذى يمارس فيه الشيخ الطب « اجتماعيته » .. فهو يقضى كل وقته - منذ اختار الإقامة فى القاهرة عام ١٩٦١ - منتقلا بين غرفته المتواضعة فى دير الدومنيكان بالعباسية ، وبين مكتبة الدير الضخمة التى تضم عشرات الآلاف من المجلدات والمخطوطات ، يعد - فى حماسة الشباب - لكتاب جديد ..

ولد الدكتور أنست بانيرث فى ١٠ أكتوبر ١٨٩٥ بمدينة لايبزج الألمانية . وتلقى دواسته الثانوية فيها ، ثم بدأ فى تعلم اللغة العربية قبل أن يجاوز الرابعة عشرة من عمره . وأتاح له تطوعه فى الجيش الألمانى أثناء الحرب العالمية الأولى ، والتخافه بالجبهة التركية ، أن يتمكن من دراسة اللغات العربية والتركية والفارسية والأردية . وبعد انتهاء الحرب الأولى حصل على درجة الدكتوراه فى الإشراف من جامعة فيينا ..

والظاهرة التى نطالعنا فى اجتهادات الدكتور بانيرث ، أن مؤلفاته تشمل نواحى عدة فى الثقافة العربية ، والشرقية بعامة .. فمن بين هذه المؤلفات كتاب وضعه بتكليف من اليونسكو بعنوان « الإسلام : اليوم وغدا » يتضمن دفاعا علميا عن وجهات النظر الإسلامية ، وكتاب عن « الحلوانية » ، وآخر لتعليم اللغة الأردية .. وترجم إلى الفرنسية موال « أدهم الشرقاوى » وموال « مار جرجس » ، والى الألمانية كتاب « منهاج العابدين » للقرائى ، وديوان الصوفى الكبير « أبو مدين » ، وقصائد شاعر باكستان محمد اقبال ، وكتاب « الأربعين مرتبة » لعبد الكريم الجليل ، بالإضافة الى عشرات المقالات فى الصحف والمجلات الأوردية ، وتسجيلات لألوان التراث الشعبى فى بلادنا من مواويل وأمثال وحكايات شعبية .. وهو يعد - الآن - دراسة عن الزنارات أحياء الاجتماعية أكثر من خمسمائة صورة .. ويقاد بين ما كتب فى المراجع القديمة وبين ما يكتب عنهم الآن . ومن خلال ذلك كله ، يعرض لتاريخ الحياة الدينية والاجتماعية فى مصر ، عبر تاريخها الإسلامى ..





سمير

● إذا كان اليهود قد تعرضوا لاضطرابات مستمرة ،
فما ذنب العرب حتى يتحملوا العقاب .

● أناصر المقاومة بغير حدود ، لأنه أقوى الزئ
لدياًق بالسلام لا بد أن ينتزع بالقوة .

يقول لي الدكتور بانيرث :

– لقد كانت نقطة الضعف الأساسية في اجتهاداتي ، التي كنت مستشرقاً نظرياً .
عالم الكتب والوثائق والمخطوطات .. ولقد أتاح لي البقاء في القاهرة فرصة أن أحيى
مع الناس ، واستمع إلى أفكارهم ، وأناقشهم .. خاصة وأن أصدقائي من البسطاء
الذين لا يدركون الكثير من تفاصيل الأمور ، وهم مؤمنون بدرجة كبيرة . ومن هنا ،
بأني حرصى البالغ على أن أكون بينهم انساناً عادياً ، جسي الصداقة الوحيدة بيني
وبينهم هو الصداقة ذاتها .

وأقول للدكتور بانيرث :

– السؤال الذي يفرض نفسه – بداعة – هو : ما الأسباب التي اجتذبتك
لدراسة الثقافة الشرقية ، والثقافة العربية على وجه الخصوص ؟

– نمة ارتباط وثيق بين الأديين الإسلامي – أو العربي إن شئت هذه التسمية –
والألماني . ولقد بدأ اتصال الدولة الألمانية بالشرق في أواخر القرن الثامن عشر ،
وبعد انتهاء الحرب التركية على وجه التحديد . ولأن أطماع النازية لم تكن قد لاحت
في الأفق البعيد بعد ، ولم يكن للدولة الألمانية مستعمراتها ، فقد كانت الاهتمامات
ثقافية خالصة .. وكان جوار النمسا للدولة العثمانية أحد العوامل الهامة في إنشاء
مدرسة خاصة لتعليم اللغات الشرقية ، تولى التدريس فيها كبار المستشرقين ، وفي
مقدمتهم الأستاذ « هامر » Hammar الذي ترجم إلى الألمانية ألوانا من الثقافات
العربية والفارسية والتركية مثل ديوان المتنبي ، وديوان « باقي » التركي ، وديوان
محمد شمس الدين حافظ ، وقصيدة ابن الفارض التائية وغيرها ..

ويهمني في هذا المجال أن أشير إلى تأثير جودة البالغ بالأدب الإسلامي ، ذلك
التأثير الذي تناوله الكاتب المصري عبد الرحمن صدقي في دراسة طيبة . وكانت
الصورة الواضحة ، لتأثير جودة ، تقليده للشعر العربي والشعر الفارسي في كتابه
« الديوان الشرقي الغربي » . وفصلاً عن ذلك فقد أثبتت الدراسات التي قام بها
و . كولر ، ف . شومان ، ي . بولته ، ج . باديس ، ياكوسكان فيلسكي وغيرهم
.. أثبتت هذه الدراسات أن حكايات الأطفال والأساطير المنزلية التي قصها الأخوان

جزم نعود الى اصول عربية • ولقد انتقلت هذه الحكايات والاساطير الى الآداب العالمية الأخرى • بل انه يمكن القول أن المأثورات الشعبية العربية قد أثرت بصورة مباشرة في الثقافة الأوروبية عامة ، ولاحر العرون الوسطى ، واولد عصر النهضة • وكانت هي التي أعطت الأدب الأوروبي سماته القومية ، وغبرت من قلوب الشعر المنظوم ، ومنتجة القافية ، والمضامين الموعظة الفريضة • بل إن الدعوى بحلو الأدب العربي من فن القصة تجد الرد عليها من المستشرق الإنجليزي الكبير جب الديو يدنو في كتابه « تراث الاسلام » أن الفصل الاطلاق في عصر النهضة إنما هو نادر واضح بالفصل الشعب العربي ، وإن شوسر العظيم قد تأثر هو كذلك بالنهج العربي في السرد والوصف والتصوير • وفي الحقيقة إن الكثير من الأعمال الأدبية الألمانية الحديثة قد تأثرت أيضا بحكايات ألف ليلة وليلة • ويقول الشاعر المشهور « هودمانستال » في المقدمة التي صدرت بها الترجمة الألمانية الكاملة لآلف ليلة وليلة التي قام بها « انوليمان » : من ذا الذي يستطيع أن يعالج عملا شعريا في قالب آخر دون أن يعظم أخس جماله وأعظم ما فيه من طاقة وقوة ؟ • وهو يقارن بين ألف ليلة وليلة وملحمة هوميرس فيقول : إن هوميرس ليبدو في بعض الأحيان حائلا في جوارها مفتقرا الى براعة الفطرة - هنا عمق وتنوع وخيال ومفارقات طريفة ووصف غريب • هنا أجبر طاقات الفكر في وحدة واحدة • وباختصار ، فإنه من المؤكد أن الأفكار والثقافات الإسلامية قد دخلت في ألوان الأدب الألماني بصورة عامة • فضلا عن ازدهار حركة الترجمة من اللغات الشرقية الى اللغة الألمانية • وأذكر اني قرأت في المدرسة الثانوية بالابيزج بعض القصائد المأخوذة عن العربية ، وقرأت أيضا عن مشاهير العرب ، وفي مقدمتهم العظيم صلاح الدين الأيوبي •

ويصيف الدكتور بانيرث :

كان الجو المحيط بي إذن في مقدمة العوامل التي دفعتني لتعلم اللغة العربية • وقد بدأت الرحلة ولم أجاوز الرابعة عشر بعد • فاقبلت على قراءة الترجمة الألمانية للقرآن الكريم ، وألف ليلة وليلة • ثم سافرت - أبان الحرب العالمية الأولى - مع كتبية من الجيش الألماني الى تركيا • وبالإضافة الى سعادتني عبر المعشودة بلامسسه الشرق ومعرفته ، فقد كانت سعادتني أشد في تعلم اللغات العربية والتركية والفارسية • وقبل نهاية الحرب ، وقعت أسيرا لى قبضة الإنجليز ، وأودعت أحسد معتقلات الهند • ولم أهمل تلك الفرصة أيضا • فقد أقبلت على تعلم اللغة الأردية ، لأصبح فيما بعد - ولفترة طويلة - المتخصص الوحيد في تلك اللغة • وفي عام ١٩٢٠ عدت الى ألمانيا ، وشاهدت - لأول مرة - أرضا مصرية ، هي بور سعيد ، من خلال دفعتني على ظهر الباخرة ، وتجادت طويلا مع البمبوتية الذين لا زلت أذكر دهشتهم لاجادتي للبهجة العامة المصرية • وانصرفت - بعد عودتي - لدراسة اللاهوت ، وأيضا لدراسة الاستشراق بصورة أكاديمية ، حتى حصلت على الدكتوراه في اللغات التركية القديمة والفارسية والعربية • وكانت إجابتي للغة الأردية سببا في بعثيتي - للمرة الثانية - أثناء الحرب العالمية الثانية •

فلماذا اخترت القاهرة بالذات مكانا دائما لاقامتك ؟

- كان همي الوحيد منذ عام ١٩٥٢ ، أن أعانق الشرق الذي أحبيته • بدأت بنركيا ، ثم بباقى النول العربية • وزرت مصر - لأول مرة - عام ١٩٥٥ • وكانت هذه الزيادة هي الباعث لأن أعود الى القاهرة في عام ١٩٦١ ، وأقيم فيها بصورة شبه دائمة ، ذلك لأن بلادكم هي مركز العالم الإسلامي حقيقة • أنت إذا أردت أن تحدث انسانا بالتركية فلن يحتاج الأمر منك الا أن تخطف رجلك الى حي الأزهر • هناك أيضا المتكلمون بالفارسية الذين يجلسون الى أعماله الرواق الأفغاني ، وهكذا • بالإضافة الى الحركة النشطة للور النشر بما يفوق مثيلاتها في أنحاء العالم الإسلامي • كذلك فقد كان للتراث الشعبي المصري ، انحصار وتنوع ، تأثيره في تفضيل الإقامة ببلادكم • أما اهتمامي بالتصوف فقد وجد مرآته الصادقة هنا أيضا ••

ولعله مما يجدر ذكره قول الكاتب العربي الكبير الراحل ساطع الحصري : « لقد زودت الطبيعة مصر بكل الصفات والمزايا التي تحتم عليها أن تقوم بواجب الزعامة والقيادة في انهاء القومية العربية لانها تقع في مركز البلاد العربية بين القسمين الاقليمي والاسيوي منها . كما أنها تكون أكبر كتلة من الكتل التي انقسم اليها العالم العربي بحكم السياسة والظروف . . وكل ذلك من الموقع الجغرافي الى الكثرة والثروة العامة ومستوى الثقافة وتشكيلات الدولة ، مما يجعل مصر الزعامة الطبيعية للقومية العربية » .

✽ - أعلم أنك القيت عدة محاضرات في جامعات عمان ودمشق وبيروت عن عبقرية الحياة الاسلامية . . فهل تستطيع أن تدلنا - باختصار - على مظاهر تلك العبقرية ؟

- لعل أهم ما تتسم به عبقرية الحياة الاسلامية ، انها تلبس رداءها لكل المظاهر الوافدة والطارئة ، لتصبح بتتابع الأعوام مظاهر اسلامية خالصة ، او هكذا تبدو على الافل . التأثير الديني في الغرب يتعرض لهزات عنيفة ، كلما حقق العلم انتصاراته . أما الانسان المسلم فانه يظل على ايمانه المؤكد برغم اطلاعه الدائب والمناير على العلوم الحديثة . وعلى سبيل المثال ، فان تركيا دولة علمانية ، لكن النهضة الاسلامية في شتى مناحي الحياة تبهرك تماما . ثمة اعداد هائلة من كبار الضباط وأساتذة الجامعات والعلماء ينتمون الى الطرق الصوفية ، والى الطريقة الرفاعية بالذات . . مثلا آخر ، ان الزار كلمة غير عربية ، وان فسرها الاجتهاد بانها جاءت من فعل « زار » ، أى قام بالزيارة . . والعفريت - بالطبع - هو الذي يزور . . لكن الزار ظاهرة وافدة من السودان ، ثم ما لبث المجتمع المصري أن كساها الثوب الاسلامي ، لتصبح لقب الدارس - مظهرا اسلاميا ، بكل ما يحويه من طقوس وادعية وابتهاالات .

واعتقد أنك تستطيع أن تضع رأيي مؤيدا لرأي الكاتب الفرنسي بير لوتي : « عندنا نحن الاوربيين ، يعتبر من احفاد التابثة ان الاسلام هو دين من اديان الظلام الفكري التي تحول بين معنيتها والنور ، وهو يجلب الركود الى الشعوب ، ويضع امامها العقبات في سبيلها نحو ذلك المجهول الذي يدعوه « بالتقدم » . . وهذا يدل على الدرجة الاولى ، على الجهل المطلق بتعاليم محمد ، وفوق ذلك فهو نسيان ساد لتساهدة التاريخ . . لان الاسلام ، منذ القرن الاول ، راح يتطور ويتقدم مع الاجناس المتباينة ، ونحن نعرف أى صعود سريع ذلك الذي منح الناس اياه اiban حكم خلفاء الاولين » .

✽ على الرغم من ايمانك غير المحدود بالتصوف ، نظرية وسلوكا . . فان غالبية المستشرقين ، واعدادا كبيرة من مثقفي العالم الاسلامي ايضا ، يرون في التصوف بعدا سلبيا يناقض التطور العلمي المتيز الذي يشهده عالمنا المعاصر .

- من المؤسف ان بعض المستشرقين ينظرون الى التصوف على انه تلك الخلفات من الذكر بما تعكسه من صور سائفة ، والتصوف ليس كذلك . ربما تأثر بعادات قديمة - اريقية ومصرية واسبوية - ولكنه ، في الدرجة الاولى ، يقسم مبادئ اخلاقية سامية . فلسفة الوجود - مثلا - ناقشها المتصوفة على أسس علمية موضوعية .

ومن الظواهر الطيبة التي تستحق الالتفات ، ان البسطاء وجاهل ليسوا هم كل ممثل الطرق الصوفية . ثمة مئات من المثقفين الذين تشربوا العلم والمعرفة ، يدنون للصوفية بافكارهم المستنيرة . وفي اعتقادي ان نظرة بعض الاوربيين الى التصوف اشد بنظرة الاوروبي الى الموسيقى العربية . انها - في رايه - ليست أكثر من مجلبة « للوشة » والصداع ، بعكس نظرة العرب اليها . فهمساقاهم تقوم على قواعد علمية صحيحة . وهكذا التصوف الذي يعد - حقيقة - ثورة روحية عميقة . انه من أهم العوامل في الاسلام . واذكر أثناء اعتقالي في الهند ، ان مسلمي نيجيريا واندونيسيا والهند وغيرها من بلدان العالم الاسلامي ، كانوا حريصين على قراءة الأشعار الصوفية . تبقى ملاحظة - هي ان المظاهر السلبية في الصوفية ، مثل ابتلاع النار واتهام الثعابين ،



لا تنتسب الى التصوف الاسلامي .. فهي قد قدمت الى العالم الاسلامي مع جحافل المغول والتتار ، وبقيت - للأسف - بعدهما ..



وعلى الرغم من العزلة الاجتماعية التي اختارها الدكتور بانيرث منذ اقام في القاهرة ، فإن الصراع العربي الاسرائيلي يعد بعدا اساسيا في اهتماماته ، وهو يناصر الحق العربي في فلسطين لأسباب علمية وتاريخية وموضوعية تماما . ولقد كتب العديد من المقالات في صحف النمسوا ، يناقش أعداد الصراع ، ويفند وجهات النظر الصهيونية . وكان من الطبيعي أن تلقى تلك المقالات مقابلا ، هو الاتهام بمعاداة السامية ، وبالنازية ، من وسائل الاعلام التي تخضع لتأثير كبير من الصهيونية ، حتى لقد اضطره غنف الهجوم الى كتابة مقالاته تحت اسم مستعار هو : ديمتري عاكف ، لايهام بأنه لاجيء عربي في النمسوا ..
وعلى صوت الشيخ الطيب قائلا :

- بعبارة محددة ، فاني ضد الصهيونية . بل وفي انتظار « حطين » جديدة ينبغي عنها انتصار الحق العربي في فلسطين ، ذلك لان الاستعمار الصهيوني الاستيطاني يناقض أبسط مبادئ القواعد الانسانية . فانت اذا أردت أن تقيم في مكان ما ، فلا بد أن تسأل أصحاب المكان قبولك بينهم ، لا أن يتم ذلك بالقوة ، ويطرد أصحاب المكان . تلك بديهية تغفلتها الصهيونية ، ولا بد أن يتأصل الشعب الفلسطيني دفاعا عن تاييدها ..

لقد زرت فلسطين خمس مرات ، لا أذكر منها شيئا محمدا .. لكن الذي يتجسد في ذاكرتي تماما ، مشهد طفل في الثانية عشرة ، التقيت به في غزة . طلب مني أن اسمح له بعمل الحقيبة . اعتذرت بادب ، لاشغافتي على حذائتي سنة . لكنه أصر . وما كاد يحمل الحقيبة حتى تعثر وسقط . نظر الى وقال في أسف : « يبدو اني لن استطيع أن أحصل على نفوذ ! » . ولقد رويت هذه الحادثة لصحف النمسوا ، فكتبت عنه لتصله بأنه بطل صغير ..

والسؤال الذي يفرض نفسه هنا ، اذا كان اليهود قد تعرضوا - عبر التاريخ - لاضطهادات شتى .. فما ذنب العرب حتى يتحملوا عاقبة تلك الاضطهادات ؟

من المؤكد ان العنوة اليهودية في فلسطين قد اندثرت الى الأبد بعد قرون أربعة فقط من الصراع الدموي العنيف بين مملكة يهوذا جنوبا ، ومملكة اسرائيل شمالا .. وكلاهما معا لم تكن تزيد حدودهما عن رقعة الضفة الغربية من نهر الأردن . ثم قضى سرجون الأشوري على المملكة الشمالية عام ٧٢١ ق م . ومن بعده قضى بوختنصر البابلي على المملكة الشمالية ، حيث دمر اورشليم والهيكل ، وسوى بهما الأرض تماما في عام ٥٨٦ ق م .

ولقد حاولت الأقلية اليهودية في فلسطين أن تشعل نيران الثورة ضد الحكم الروماني ، ولكنه قام بتدمير اورشليم والهيكل ، وتصفية اليهود في مذبحة جماعية ، وهاجر من بقي منهم الى مصر وسوريا . ثم حاولت البقية الباقية أن تعود الى الثورة في عام ١٣٥ ميلادية ، ولكن الثورة قوبلت بمذبحة رهيبية بلغ عدد من أريد فيها من اليهود ٦٠٠ ألف نسمة ، يشكلون الغالبية العظمى من أبناء الأقلية اليهودية في فلسطين ، ثم تكفلت الهجرة القهرية بتصفية البلاد من اليهود تماما . وقد حرم الرومان على اليهود دخول القرى ، وطردوهم من أرض فلسطين الى أجزاء أخرى من الامبراطورية الرومانية . وانتهت - بصورة مؤكدة - علاقة اليهود بفلسطين ، فيما علنا شرائهم قليلة تحول أغلب افرادها الى المسيحية ، وحتى بداية القرن التاسع عشر ، لم يكن عدد اليهود في فلسطين كلها يزيد عن عشرة آلاف نسمة .

ومن هنا ، فإن النقادة الجنسية خرافة على حد تعبير الانثروبولوجي الكبير «إيلي» ، لأن الشتات اليهودي في كل بلاد العالم ليسوا هم النسل المباشرة المستمر لبني

اسرائيل التوراة • بل تغيروا تماما من الناحية الانثروبولوجية ، حتى لم تعد تلك القضية موضع خلاف بين العلماء ، وحتى ليؤكد رابلي ان اليهود ليسوا جنسا ، وانما هو « اناس » فقط ! • ويضيف دالبي الى هذا المعنى قوله : ليس ثمة شيء اسمه الجنس اليهودي • انها قضية غير صحيحة على الاطلاق • اما جوليان هكسلي وكار سونثورز فانهما يقولان في كتابهما « نحن الاوربيين » بالحرف الواحد : من الصعب ان نصنف اليهود كلمة ، او حتى كوحدة انثروبولوجية • انهم بالتحديد مجموعة اجتماعية دينية ، تتفاوت بصورة واضحة في الصفات الجسمية • واذكر ان سولس باخ الأستاذ اليهودي بجامعة لوس انجلوس قد أعد في عام ١٩٥٨ بحثا اكاميديا أثبت فيه ان ١٠٪ فقط من يهود العالم من أهل فلسطين • اما الباقون ، فمن أقطار وقوميات متعددة • ثمة يهود من الزنوج ، ويهود من بولندا ، ومن جنوب افريقيا وجنوب الهند والحبيشة • ولقد اعتنقت أعداد من الوثنيين الديانة اليهودية ، ومن ثم يصبح من المستحيل نسبية الأرض الفلسطينية لليهود • أما العرب الذي أجبروا على مفاداة أراضيهم ، فلقد أجبروا أيضا على التخلي عن مظاهر حياتهم الاجتماعية بكل ماتنبش به من عادات فولكلورية وتقاليد ، أرضيتها التطور الحضاري لعدة مئات من السنين •

والواقع اننا اذا حاولنا دراسة الشخصية الصهيونية ، ادركنا - في البداية الأولى - ان هذه الشخصية تفتقد العنصرين الديني والأخلاقي تماما - وهو ما يفترض ان القومية اليهودية المزعومة تنهض عليهما • ولعل الحياة في الكيبوتزات دليل مؤكد على ذلك • ان احد قادة الكيبوتز يتحدث في خطاب له عن نظام الكيبوتز بأنه « اعلية المؤسسة لمجتمع المستقبل الذي يتحقق اليوم • ان مجتمع الكيبوتز حقق ثورة كاملة في الحياة ، وغير نظام الحياة الاجتماعية القديم • لقد تغير كل شيء : نظام الملكية ، طريقة الانتاج ، تقسيم العمل ، أسس العلاقات البشرية ، مكانة المرأة ، أسس التعليم ، هذه الأشياء جميعها تشق طريقها الى تغير دائم » • ولو اننا نأشئنا هذه الكلمات الخمسة ، وحاولنا ان نعكس الواقع عليها فسنجد ان التغير الذي يتحدث الكاتب عنه ، يتحدد في ان العائلة قد أصبحت تعبرا مجازيا لأنه لا يوجد حياة عائلية بالمعنى المفهوم • ولقد اعتبر قادة الكيبوتز الزواج مؤسسة برجوازية فاسدة ، لا تتفق مع حياة الكيبوتز • كذلك فإن الجنس في الكيبوتز مسألة شخصية ، والزواج لا يحتاج الى مراسيم • وكل ما يحتاجه الزوجان لاعلان زواجهما هو التقدم بطلب حجرة مشتركة ، والغاء ذلك عند الافتراق • أما الأبناء فانهم لا يعتمدون في معيشتهم - منذ الولادة - على الأبوين ، ولكن مؤسسة الكيبوتز هي المسؤولة عن الطفل حتى يبلغ الثامنة عشرة ، بالإضافة الى ان العلاقات الجنسية مباحة ، والهدف يتحدد في النمو الاقتصادي دون تقييد بمعابر أخلاقية أو اجتماعية •

والملاحظ أنه بعد قيام دولة اسرائيل ، فإن موقف المعاداة امتد ليشمل اليهود من أبناء البلول الأوروبية الذين يرفضون الدعوة الصهيونية • فالعابرة التي يواجه بها هؤلاء اليهود ، كلما التقى بهم دعاة الصهيونية هي : انت يهودي • فلماذا لا ترحل الى بلدك ؟ • وفي أغلب الأحيان ، فإنه يتعرض لضغوط عنيفة ، تصل الى حد التهديد بالقتل •

• من خلال تتبعك للمسار الاعلامي ، العربي والصهيوني ، هل تجد تحسنا في نغمة الاعلام العربي بعد نكسة الخامس من يونيو ١٩٦٧ ؟

- يهمنى في هذه النقطة بالذات ، ان استعين بكلمات حادة ومسئولة وواعية لاحد كتابكم ، وهو الأستاذ عقيل هاشم الذي يقول في كتابه «تخطيط الاعلام العربي» : اكتشفنا زمن عنوان حزيران ان اعلامنا فقير جدا في الغرب والشرق على السواء فانهمزنا الذي تبع لقتنسا العظيمة بانفستنا أساء لنا كثيرا لانسا اقنعنا العالم ان ثقتنا بانفستنا لها جلود واسس • واصدقاؤنا الكثيرون بهتوا من الصلصة ووقفوا حيالها كالمصعوقين ، وحتى الآن لم يصحوا تماما من آثار هزيمة كانوا على تمام الثقة من قنرتنا على صداه وتلافئها • والكثيرون الذين لم نهتم باطلاعهم على حقيقة قضايانا ،



● إلى ضد الصهيونية .. وفي انتظار حطين جبرية ينشئ عزرا انتصار الحق العرب في فلسطين

وكانوا يحتفظون لنا بشئ من حسن التوبة ، اختاروا ساعة المحنة الجانب الاسرائيل لانهم ترنحوا تحت ضربات الهبة العالمية التي أثارها الصهيونية المؤازرة « اسرائيل الصغيرة المسكينة المحاطة بملايين الأعداء المتعطشين لحم اليهود » ، ولو كان اعلاننا على مستوى آخر لما توصلت الصهيونية الى اغراضها ..

واضيف الى ذلك ان وسائل الاعلام قد تطورت خلال السنوات الأخيرة تطورا مذهلا . ومن الناحية النوعية وحدها ، لم يعد المجال الاعلامي قاصرا على الصحف فقط . بل امتد ليشمل الاذاعة والتلفزيون (الترانزستور بالذات في مقدمة الوسائل الاعلامية في عصرنا الحالي ، حتى لقد انتسب العصر اليه ، فسمى عصر الترانزستور) واعتقد ان الاعلام العربي قد حقق تقدما ملموسا في كل تلك المجالات ، وساعدته على ذلك الصورة الشائنة للاستعمار الصهيوني التي ظل يخلبها وراء قناع من البراءة الزائفة .. ولعل في مقدمة الايجابيات التي افرزتها نكسة يونيو ، تفهم الاعتماد الهائل من الأوروبيين - والشباب خاصة - لأبساد الصراع العربي الاسرائيل . وادراكهم للعوامل التاريخية والاقتصادية والثقافية التي تضغط على الحق العربي في فلسطين وتؤكد ، بعكس المزاعم الصهيونية التي ينفيها نشدان اليهودي التسائه لوطن ما - يوما - في البرازيل أو استراليا أو افريقيا ..

* تعد المقاومة المسلحة جانبا هاما من جوانب النضال الفلسطيني ، دفاعا عن حق استعادة الأرض السليبة .. فهل تجد المقاومة تأييدا منك ؟

- اني مع المقاومة بقر حدود . ذلك لأن الحق الذي لا يأتي بالسلام لابد أن ينتزع بالقوة . ولعل قضية فلسطين أقرب القضايا العربية الى قضية الجزائر . فلم ينازل الفرنسيون عن دعوة « الجزائر فرنسية » الا لأن الشعب استطاع أن يرفض تلك الإرادة بقوة لسلح ، ولابد أن يدرك صهيونيو اسرائيل أنهم طالما يصرون على استيطانهم غير المرغوب ، فلن يتمتعوا بالاستقرار الذي يشغلونه ..

وفي الحقيقة ان الاستيطان غير المرغوب لم يعد - وحده - القضية . فالعرب من أبناء الأرض المحتلة يتعرضون لأرهاب مخطط بهدف التصفية ، أو - على الأقل - إجبارهم على الهجرة عن بلادهم . ذلك ما تأكد بواسطة تقرير دولي كتبه يوثانت السكرتير العام للأمم المتحدة ، بعد أن كلف مبعوثا باسمه هو المستر جوسينج بزيارة المناطق المحتلة في عنوان ١٩٦٧ . يقول يوثانت في ختام تقريره : « لا يدع هذا التقرير مجالاً للشك حول المصاعب الخطيرة التي عانى منها الأهليون الذين تأثروا بالحرب . ومن الواضح ان المصاعب والضيق مستمر وقوعهما على نطاق واسع في كثير من الأماكن . واني ليملائي الأمل في أن تتمكن الحكومات المعنية من فصل الجوانب الانسانية للموقف في الشرق الأدنى فصلا نهائيا عن الجوانب السياسية والعسكرية حتى يمكن اتخاذ الاجراءات البرامية الى تخفيف وإزالة آلام المدنيين الأبرياء » ..

ان الوجود لصيوني في فلسطين يستند الى القوة ، وليس الى القانون .. ومثل هذا الوجود غير الشرعي ، لانه يستند الى القوة ، فلا بد أن يواجه بالقوة .



الرجل يحيا بيننا .. يعاقب افكارنا ، يحبها ، يناصر حقوقنا .. يحاضر ، يناقش ، ويكتب .. فلماذا لا نستفيد من الطاقة الحسبة المخطئة ؟

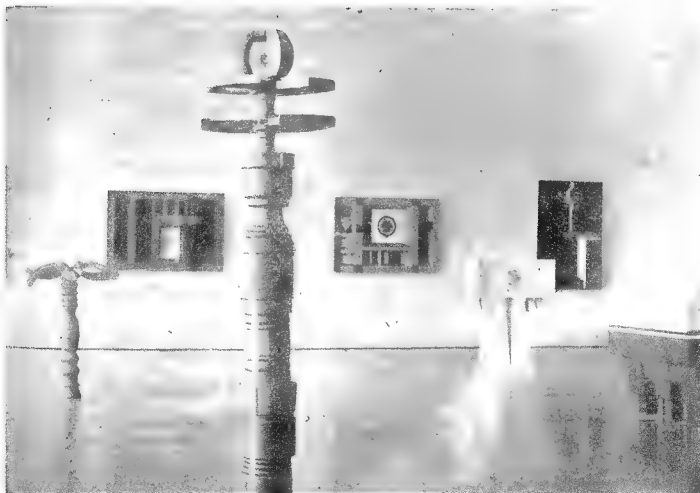
محمد جبريل



فننا التشكيلي الخارج في

نفت

د. رمزي مصطفى



الفنان وروح العصر

ويعرض جودج اليهودى لوحاته الزينية التى تقدم اشخاصا لها عيون مستديرة حائرة ، وكأنها منبهة بعصرها أو كأنها فى خوف مجهول من إنجازات هذا العصر ، وهى بذلك تعبر عن معانى الهلع والفرع والذعر التى تنتاب انسان القرن العشرين ، قرن الحروب العالمية الثالثة حيث يغيم شبح النمار ، ويأخذ الفناء طريقه الى البشرية .

وتعرض كيل عزت هى الأخرى أعمالها فى التصوير بباريس الحرة ، وهى تقدم نموذجا فريدا من التصوير المصرى المعاصر ، حيث ديناميكية الخط والبحث عن الشكل داخل إطار النصف والسخط والقسوة . وهى تعبر عن مدى تأثر الحياة بسرعة هذا العصر .

ويعرض كل من د . رمزي مصطفى وفؤاد كامل وحسن سليمان أعمالهم على ساحل الزيفرا بمدينة كان ، وذلك فى المسابقة الدولية للتصوير . واعتقد أن اختيار هؤلاء الثلاثة ينطوى على رغبة واضحة فى عرض نماذج من التجريدية الهندسية القائمة على العلاقة اللونية ، وعلى التجريدية التعبيرية ، وعلى الواقعية الرومانسية .

بينالي فينيسيا

أما فى إيطاليا فتشارك مصر هذا العام فى بينالي فينيسيا بأعمال خمسة من فنانها المعاصرين ، أربعة منهم مصورون وأحدهم نحات . هم السيدة نجية حليم ومينر كنعان ، وصالح رضا ، وسيد خليفة ، والنحات أحمد عبد الوهاب الذى لا يزال طالبا بأكاديمية الفنون الإيطالية بروما .

والحقيقة أن الجناح المصرى بالبينالي هذا العام يدعو إلى الأسف سواء من حيث اختيار العروضات أو من حيث الشكل العام للجناح . فإذا كانت فلسفة البينالي قائمة على تقديم أحدث الأعمال الفنية التى تنتجها البلاد فى مضمار الفن التشكيلى ، مساهمة منها فى دفع الحركة الفنية المعاصرة إلى أبعاد جديدة فضلا عن تقديم أساليب الابتكار الفنى التى أدخلت طريقها نحو النور ، فهذا ما لم يتضح تماما فى الجناح المصرى .

وبعض العروضات بالجناح المصرى ليست جديدة أو معاصرة على الإطلاق . ولا شك أنها متخلفة عن الإنتاج الفنى العالمى اليوم ، بل أيضا عن إنتاج الأسس ، أى مرتدة على التقريب حوالى

فى أرض النيل الخالصة له أثره الفعال فى حضارة الإنسان على مر العصور .

واليوم يتجول الفن المصرى المعاصر بمواصف أوروبا وبلدانها الكبرى ، عارضا نفسه ، مؤكدا وجوده ، ومسايرته للنهضة الفنية العالمية .

لقد بلغ نشاط الفنانين فى عرض أعمالهم ذروته هذا العام . وأخذوا يشاركون بصورة فعالة فى تقديم الصورة الحضارية الانسانية لفنون بلادهم المعاصرة ، حتى يستطيع المواطن الأوروبى التعرف على اسهام مصر بانتاجها الفنى فى حضارة انسان القرن العشرين ، بالرغم من الحرب الدائرة التى تخوضها ضد قوى الصهيونية والامبريالية .

الرؤية التأثيرية

عرضت الفنانة جاذبية سرى أعمالها من التصوير الزيتي والمائي بمدينة لندن ، بأحدى قاعات الفن بشوارع المعارض بأحيى الشرقى للمدينة . وقد اتسمت أعمال جاذبية بالألوان الشرقية والتكوينات المأخوذة من أسطح المنازل القاهرية وشوارع السيدة زينب وحى الحسين . والفنانة تميل إلى التجريد فى أغلب أعمالها إلا أنها مازالت تغطي أعمالها بغطاء من الرؤية التأثيرية ، حيث تتقلب العواطف والأحاسيس والمتلاطم على المنطق والعقل .

وبالرغم من ارتباط الفنانة بالشكل الطبيعى الذى يسهل التعرف عليه داخل إنتاجها الفنى ، إلا أنها تؤكد بحثها عن المجهول وسعيها نحو الأفاق البعيد فضلا عن علاقة الإنسان بالطبيعة . ولقد قوبل معرضها بظافة كبيرة سواء من النقاد أو من جمهور المشاهدين ومتلوقى الفن .

السائب والموجب

وفى باريس عاصمة فرنسا الحرة قدم الفنان عمر النجدي أعماله من النحت والتصوير والحفر . وعمر يمتاز بتنوع إنتاجه وغزائره وقدرته الفائقة على تطويع الخامات المختلفة لفكره وفلسفته تكويناته الفنية . وهو أيضا صاحب قدرة على الإبداع ، وله رؤية فنية ذاتية فريدة . وكذلك فاعماله تتميز أكثر ما تتميز بأصالتها من ناحية وعصريتها من ناحية أخرى . ولعل محاولاته الأخيرة للتعبير عن الصراع بين السائب والموجب بين الفراغ والكتلة ، من الأعمال التى تضيف الشكل الجديد لفن النحت المصرى المعاصر .



د . كامل

جديدة وصداقة ، ليتسنى لفنون البلاد أن تأخذ صورتها الحقيقية في هذه المعارض والمحافل الدولية التي تشترك فيها .

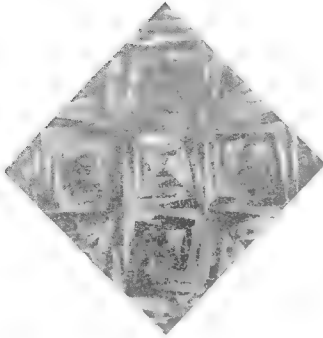
معرض الحزف النوبى

ويشترك سعيد الصامى ونبيل درويش ومحمد شعراوى بانتاجهم الحزفى بالمعرض النوبى للحزف بمدينة فائس بأيطاليا . ومدينة فائس ذات شهرة عالمية في انتاج الحزف الايطالى النهضى اى « المايولسكا الايطالية » واسمها اصبح يطلق على الحزف الابيض الذى يعرف في العالم كله باسم « فايس » وتشترك معظم بلاد المصالح في هذا المعرض ، ويمكن لى خزاف أن يشترك فيه ، وتمتج جوائز لأحسن انتاج من الحكومة والبلدية وشركات الحزف الصديقة الموجودة بالمنطقة ، وكذلك لجنة المكتنيات التابعة لمتحف الحزف النوبى بفائس . وسعيد الصامى بطلانه المعلن ، الناتج عن الاختزال ، وكذلك نبيل درويش بأبحاثه في الطينة الحلية وأعمال شعراوى ذات الطلائع الرصاصية الحظراء والبنفسجية يقدمون قطاعا من الانتاج الحزفى المصرى وما يتميز به من المسحة الشرقية ، متخذين من الحزف الاسلامى مصدرا لأعمالهم .

عشر سنوات الى الوداء . ونظرة عابرة على اجنحة كل من اليابان واسبانيا وفرنسا وفنلندا وغالبية البلاد العارضة ، يتضح منها مقدار التخلف الفكرى الذى تعانيه الأعمال المعروضة بالجناح المصرى .

اما عن ترتيب المعروضات فقد حرصت البلاد المشتركة في البينالى على أن تقدم كل فنان من فنانها على حدة بحيث يستطيع المتفرج أن يشعر بوجود هذا الفنان ، وأن يتلمس ملامحه الفنية ، وأن تتضح امام عينه صورة صادقة عن ذاتية ونوعية هذا الفنان الذى تقدمه بلاده لرؤياه الجديدة في محيط الفن ، وللأبعاد الفلسفية والفكرية والروحية والانسانية الكامنة في عمله . اما نحن فالمداخل أشبه بوليمة فنية ، احمد عبد الوهاب على متر كتمان على صالِح رضا على سيد خليفة دون أسماء ودون كتالوج او ورقة واحدة توضح أن هذا أو ذاك العمل ، وذلك حتى نهاية شهر يوليو بالرغم من افتتاح المعرض في بداية النصف الثانى من شهر يونيو .

ولابد من الاشارة الى أن وزارة الثقافة لا تدخل على معارضها الخارجية بالمال بل تغطي الصرف عليها ، غير أن الاشراف على تنفيذ هذه المعارض بالخارج يحتاج الى إعادة النظر بصورة



م . كنعان

معرض اسن بالمانيا

لأعمالهم بالمتحف في صيف سنة ١٩٧٠ ما بين
ألفه من ١٢ يوليو الى ٣١ أغسطس .

وتم بعد جهد كبير ادخال المعارضات الى
المتحف ، وانتج المعرض وكان له دوى هائل
وسط رجال الفن ونقاده وبين المواطنين الألمان .

ولابد من الإشارة الى أن دكتور ديتير هونش
الذى اختار المعارضات بالقاهرة كان صاحب جهد
كبير في تنسيق وعرض الأعمال وتقديمها بالطريقة
الإعلامية العلمية السليمة الى الصحافة والإذاعة
والتلفزيون . والحقيقة أن ديتير هونش كان
قوميسر المعرض الألماني بيننالي فينيسيا هذا
العام . والقوميسر بالحاج هو الذى يختار
الفنانين وهو الذى يعد الخناج ويشرف على تقديمه
وعرضه بالصورة الملائمة لوضع بلاده في مكانها
السليم بين بلاد العالم . وهو من النقاد الفنيين
الأمميين في وسط أوروبا ، ومن أشهرهم بالمانيا
القريبة ، وله مؤلفات عدة في هذا المضمار ،
أحدثها عن فلسفة « الباهوس » وأثره على الفنون
المعاصرة .

واستطاع معرض العشرة أن ينتزع من النقاد
والصحفيين مقالات نقدية محلاة بالصور ، كثيرة
العدد ، كبيرة المساحة . وكان هناك نوع من الإجماع

وعرض عشرة من الفنانين المصريين هم فؤاد
كامل ، رمزي مصطفى ، طه حسين ، منير كنعان ،
حمدي خميس ، عفت ناجي ، محسن شرارة ،
يوسف سيده ، ماهر رائف ، صالح رضا ،
أعمالهم في التصوير والحفر والنحت والحرف وذلك
بمتحف فولك فانج للفنون الحديثة بمدينة اسن
بالمانيا القريبة .

وترجع حقيقة إقامة هذا المعرض الى زيارة
دكتور فوخت مدير متحف فولك فانج الى مصر
وابداؤه الرغبة في إقامة معرض للفن المصري
المعاصر ، وقد قبلت الفكرة بالترحاب . وبناء على
ذلك حضر الى مصر الدكتور ديتير هونش المدير
المساعد للمتحف والمختص الأول في إقامة المعارض
الخارجية . واستطاع خلال العشرة أيام التي
قضاها في مصر أن يشاهد أعمال مائة وعشرين
فنانا سواء في منازلهم أو في مراسمهم الخاصة
أو بمتحف الفن الحديث بالدقي . واختار أربعين
فنانا وحدد مع كل فنان الأعمال التي يرغب في
عرضها له بالمتحف .

وأخيرا قدم متحف فولك فانج اللعنة الى
عشرة فقط ، انتهى اليهم الاختيار لإقامة معرض

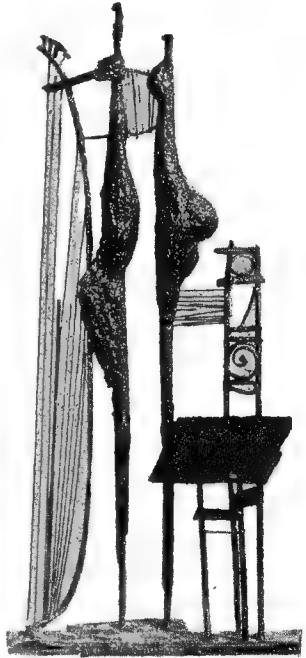


٥ . سيفيد

بين الذين كتبوا على أن المعرض يؤكد المسيرة
المصرية للفنون المعاصرة ، وأنه ينير أبعادا جديدة
في مضمار الفن ، وأنه يحمل في طياته حضارة
الشرق وتراثه ونوره ودفئه وشمسه الساطعة •
بل أكثر من ذلك فقد نيه بعضهم الى أن
الفن المعاصر قد بدأت تنفجر ينابيعه من الشرق
مصدر النور والعرفه •

فأعمال الفنان فؤاد كامل التجريدية التعبيرية
توضح ما يدور بداخل هذا الفنان من رؤية للعالم
الذي يعيش فيه ، فهو يطرح فوق لوحاته انفجالاته
وأحاسيسه الذاتية نتيجة لأدراكه وفهمه • وهي
ذات ديناميكية حادة وذات ألوان شديدة ، وتثل
مرحلة جديدة من انتاجه الفني •

أما الدكتور يوسف سيده فهو من أكثر
الفنانين المصريين معاصرة وفكرا وقدره على الابتكار
والتحليل • وهو يستمد من التراث الاسلامي
عناصر انتاجه • فهو مولع بالحروف الهجائية
ومولع بالكتابة ، وعن طريق الحرف والجملة
المقروءة يقدم لوحة هي في مجموعة ألوانها
وتكوينها قطعة شاعرية الوزن ، موسيقية الارتفاع ،
عبرها الشرق ومصدرها الاسلام والعروبة •
وكان لأعماله ذات المساحات الكبيرة صدى كبير
بين رواد المعرض • وإذا كان ماهر رائف في
أعماله من الحفر يتخذ من الخط العربي مصدرا
لتكويناته ، الا أنه يختلف تماما عن الدكتور
يوسف سيده إذ يتخذ من الخط الكوفي ورساقته
ومعجاريته ورقته وسموه مصادر أساسية في



ع • النجدي



د • مصطفي

والوانها ذات رقة وشفافية ودقة ، وبرسومها العديدة التي تغطي الأسطح الهندسية تحد من معمارية الشكل ، وتجعل اللوحة وكأنها أنشودة يستطيب للمتفرج سماعها •

والدكتور محمد طه حسين يقدم بانناجه ابعثا جديدا في فن الأوب • وهو يستمد عناصره من الشكل الدائري الذي يتغير وبقسا للحرية • ونتاجه مرتبط بالفن الاسلامي حيث انسم الهندسي اساس للعمل الفني • وسو يميل بالوانه الى الابيض والاسود • واعماله من احرف تعد لفرة جديده هي انتاجه اعزفي ، بل رؤية صادقة للعلاقة بين الغنون المعاصرة ، ومادة اعزف كخامة ذات امكانيات تساعد على الوصول الى الربط بين الكتلة واللون • وبين الكتلة والاراع • اما محسن شرادة فهو يشترك بانتاجه من الحفر والتصوير ، فضلا عن ذلك يشترك بشريط سينمائي تجريدي يعتبر الأول من نوعه في البلاد العربية • ويمتاز الفيلم بروحه المرحية وارتباطه بخوار صامت غير منطوق •

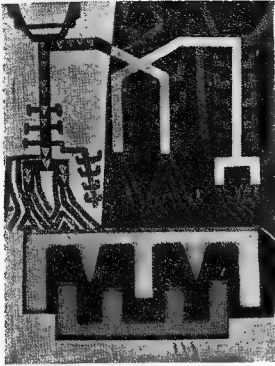
اما صالح رضا فيشارك بأعمال من النحت الملون وأعمال من الحرف ، واعماله الحرفية ذات طابع عادي مالوف من ناحية الشكل واللون • وهو يقوص في الفن الكوري والصيني والياباني كمصدر لالوانه حيث يرتبط اللون بالطبيعة وينفرد بدسامة وثقل وكثافة تجعله اقرب الى احياة منه الى طلاء يغطي السطح ، ومانع لتسرب المياه •

التكوين المعمارى لأعماله • والوانه ذات شفافية وورقة ، وهي تميل الى المخطوطات القديمة التي اعتراها القدم فصارت باهتة اللون غير أنها مستعدة الفكر على اللوام •

اما منير كنعان فهو يقدم اعمالا من الكولاج الهندسي ، مستخدما في ذلك قصاصات الورق من المجلات المطبوعة والملونة • وهو يحاول ايجاد نوع جديد في مضمون فن « الأوب » ، حيث يتم اخضاع البصري المبني على حركة الشكل في اتجاهين متضادين في وقت واحد ، الامر الذي يسبب الارتباك ويعوق الحركة •

ويقدم الدكتور حمدي خميس اعمالا في الكولاج ولكن بخامات مختلفة بعيدة كل البعد عن الورق • من النحاس والصاج والجلد والصفير والرخاص والبرونز وكلها متينة بالسماز على سطح للوحة • وهكذا فهو يضيف الى فن الكولاج ابعادا جديدا من حيث الخامة وهو في تكويناته يعتمد على التكرار الهندسي غير أن تفاصيله الدقيقة تنفي التكرار وتؤكد البحث داخل كل جزء على حدة ، وكأنه حي قائم بذاته داخل مجتمعه المنظم المنسق • والمجموعة اللونية لأعماله ذات طابع ثانوي أي من فصيلة المجموعة الثانوية في الألوان ، حيث يدخل الرصاص عنصرا في كل منها وبذلك فهي ذات مسحة رومانسية وكلها متداخلة متصافرة تشيع الراحة والهدوء •

والسيدة عفت ناجي بأعمالها في «الريليف» الملون تقدم رؤية جديدة للتصوير الجسم ،



ويعرض د • رمزي مصطفى مجموعة من النحت الخشبي والحدي الملون ، وكذلك مجموعة من التصوير المجسم الملون • واللوانه ذات بريق ودفء ينبعثان من ارض الشمس ، ارض النيل الخالدة •

ان معرض الفنانين العشرين بمتحف فولك فاج بمدينة اسن بألمانيا الغربية ، يمكن اعتباره رعم بعاوت مستوى المعارضين صسورة حقيقية للفن المصرى التجريدى المعاصر • والاقتراح لوزارة الثقافة ان تتجول بهذه المعارضات في البلاد المحيطة التى تربطها ببلدنا علاقات ثقافية وفنية • وبالسلاسل الأخرى التى تريد أن تلهم المعارض الوديه الفنية بينها ، خاصة ان هذه المعارضات يوجد حاليا بوسط أوروبا ومعدة بمعرض والشمع والانتقال •

ان مجمل هذه المعارض الخارجية سواء كانت فردية او جماعية ، خاصة او حكومية تؤكد قدرة الفنان المصرى على الابتكار وعلى حتمية الانتصار لشعب بلاده •

ان قدرة الابتكار هى التى تدفع الانسان الى التغيير ، الى الامام ، الى التطور ، الى الانتصار على كل ما هو زائف • وبها يستطيع الانسان أن يحقق نصرا يوما بعد يوم وأن يضيف جديدا لانسانيته ولعالمه المعاصر •

رمزي مصطفى

ع • ناجى

ج • خميس





ندوة القراء



الداخل هو الخارج والظاهر هو الباطن والعالم هو الذات »
وبعد استعراض سريع للكيفية التي قوض بها كيركجارد
دعائم الصرح الهيجلي الشامخ « يقول : « أن النزعة العقلية
المحددة تجعل بلا شك نقائص الفكر والوجود ، أو هي
تنفيها وتزولها ، أو تتغافل عنها ، أو تزعم تجاوز المراقبة
بين الموضوعية والذاتية ، على عكس الوجودية التي تبرزها
وتسلط الضوء عليها وتلمس الطريق إليها ، وتتخلصها من
الزاوية في بنائها الفلسفي أو الانطولوجي . أن الوجودية
بمعارضتها جميع تقاليد الفلسفيات القديمة إنما تستهدف
الالتصاق بالواقع كيما تكشف عنه وتدرسه في أحواله
الوجودية للموسم ، أثناء انبثاقه وجريانه كمشور تام .
إنها تجعل الوجود واقعا لا يمكن أن يصير موضوعا مجردا ،
فهو وجود نشمر به ونحياء ، وتنفسه كل لحظة وأن ، ولكنه
لا يخضع للتفكير ، لقد أوضح كابل بطلان فكرة الحقيقة
في ذاتها وانتهى السوفسطائيون إلى أن الإنسان مقياس كل
شيء » ، واحتجت الوجودية ضد الأسراف في العقلية كما تبدو
عند أفلاطون وديكارت وبيجسل . فلأن الوجود موقف
إنساني تأثرت الفلسفة الوجودية على فلسفة لامية بدءا من
نيتشه وكيركجارد حتى هيجدر وسارتر وياسبرز » .

ثم تبدأ أحكام الأخ سعد تتوالى ، فلنتابعه :

« أن الفلسفات الوجودية الماصرة لدى نوع من
السلبية الميتافيزيقية » .

وبعد أن يلتفت النظر إلى أن «منطق الوجود الكيركجاردية»

يفتح الأستاذ سعد خميس مجلد مقاله «عالم المذهب
الوجودي» بعرض مقتضب لوجبة نظر كابل إلا أدريه
ولتأثير مذهبه النقدي في الفكر الغربي الحديث ، وكيف
أورد هذا الفكر - تحت تأثير دالغر ، في ذاته « الكنتي - عن
تناؤل «الأفلاطوني» في الوصول إلى عالم المثلث الثالث ،
وكيف أدت هذه المراقبة بين الوجود والفكر ، بين الموضوع
والذات ، إلى استحالة البحث الوجودي الانطولوجي في نظر
كانت ، ثم يردف متحدثا عن نشأة الاتجاهات المختلفة للوجودية
الماصرة :

« والحقيقة الواضحة هي أن هناك تباين عميق
واختلاف أكبر بين الوجود والفكر ، أو بين الفكر الفلسفي
والفكر الوجودي ، ولم يكن من الغريب سقا أن يثور فيريدت
نيتشه ضد المحاولات الميتافيزيقية لمقلنة الوجود حينما حاول
تحطيم المثل الذي زعمت الفلسفات المثالية المطلقة اعتباره
الأداة الرئيسية في الكشف عن « حقيقة الوجود » وحسمه
الباطن الأميل ، فالمثل في نظر نيتشه عاجز عن إدراك
الوجود الحقيقي في صيرورته الدالية المتصلة ، ذلك أن
الوجود يتألف المثل كما أن الفكر يناقض الوجود ، فالاعتدالية
جوهر الوجود ومهيته - وقد تقسم هيجل به كلف خطاير
واسمة ونادي بمقتولية العالم بقوله (كل ما هو معقول فهو
واقعي ، وكل ما هو واقعي معقول) ، وجاءت الوجودية
لتشجب تلك (المقتولية الشاملة) ونادت وما تزال
بلا مقتولية المسالم وعدم ضرورته وخلقه - فالحقيقة عند
كيركجارد (قضية اعتلاك باطن) لا مجرد معرفة عقلية ،
إن كيركجارد يرفض مذهب هيجل لأنه عالم من المفاهيم فيه

هو منطق العاطفة والوجدان والمشاعر المتوفرة « منطق المتعالي » يتساءل حول إمكان قيام « أنطولوجيا كاملة » على تجربة المشاعر الذاتية المتغيرة . ويحيى بالفي « لأن الأنطولوجيا لا تقوم إلا على قواعد ومبادئ الإدراك العقلي المحرفي »
ويشرح لنا الأخ سمع في أسلوب الفلسفي بليغ مفهوم الوجود عند كل من هيجل وياسبرز وسارتر . إلا أن الأفضل لنا أن ندع ذلك جانباً مع احترامنا لمعاراته البليغة الجميلة ، لأن ما نفهمه من هذه العبارات لا يضيف شيئاً لما هو معروف وشائع من هذه المفاهيم ولتتبع بدلاً من ذلك أحكامه التي يصورها في جمل غيرية محيرة :

« الحقيقة أن أنطولوجية هيجل ليست كاملة من وجهة البناء المنطقي ، ذلك أنها تقع في ثنائية الواقع والمثالي أو ثنائية الوجود المطلق والوجود الجزئي » أن لدى هيجل تنويراً للوجود وذلك حتى يشرح في تحريكه إلى مجرد موضوع ، وجود أصيل للوجود غير أصيل . وإنما نشهد تنويعاً آخر للوجود عند سارتر ، وجود في ذاته ووجود لأجل ذاته . والمثيق كل الحقيقة أنه ما من وجود في ذاته إلا بالنسبة إلى وجود لأجل ذاته، إنما أن نصل إلى الواقعية وأما إلى المثالية ، كما هو الأمر عند هيجل . أن فلسفة سارتر بالمحاكي على قصيدة الشهور ويحددها للمعرفة كعدم كينونه « يتصورها للشعر في ذاته معتلاً يتعارض مع مع الشهور كنوع من العلم » وبالتالي لفشل الاتصال في الحب ، بكل ذلك تبدو ملخصة في ذاتها لمواضع كراهية العالم الحديث للمثالية ، التي هي دواع لها ما يبردها في معظم الأحيان « ألا تكشف هذه الثنائيات المتعارضة – التي تظهر في مفسون لفلسفة هيجل وسارتر وياسبرز – عن نزعة إشكالية تنبؤية في جوهر الفلسفة المعاصرة ؟ » أن الالتباس يمد جوهر الفلسفة الوجودية ويعد بدوره تجسيدا قويا بارذاً ناصعاً لازمة الإنسان وغريته وقلقه وعزله في المجتمع المعاصر . أن هذا الالتباس هو التباس قائم بين المثالية والواقعية ، بين الحرية والالتزام ، بين النزعة التثاؤمية والسلم الاجتماعي . أن لدى هيجل ترجيحاً ما بين مثالية متطرفة تصنع الحرية في المركز من جميع الأشياء ، وبين واقعية البكينة الملمسة والمتداخلة في (الوجود والزمان) . أن الحرية عند ياسبرز تقوم في مجال متوسط هو الوجود ، لكن هناك مجال أعلى من مجال الملوك . وهنا ليس من ممكن بعد ولا من حرية بعد « أن هناك فشلاً تثنى به الحرية لأن هناك فرق دائرة الوجود ، دائرة الملوك . كما تتعرض فكرة الحرية دوماً للخطر عند سارتر ، فوجود الغير أو الآخر إنما يدرك على شكل تهديد بالنسبة إليه في (الوجود والعلم) . أن التحليل الوجودي الأنطولوجي يصل عند سارتر إلى مركز دائرة المذهب « الأوهي تعيين الوجود الإنساني بوصفه انفعالاً . أن هذا الوجود هو وجود متعدد لدى هيجل وياسبرز وسارتر . أن الوجود في المذهب الوجودي يثبت أنه لا يقبل البرهنة عليه ، كما يثبت أن

فشل البحث الوجودي الأنطولوجي هو في الواقع فشل للعقل » . بعد هذا الاستنتاج المجهي في الجملة الأخيرة يتساءل الكاتب : « هل يمكن اعتبار هذا التصدد الأنطولوجي اثباتاً للوجود : ليست فكرة الأنطولوجيا – بصيغة الجمع – نقيضاً للأنطولوجيا ذاتها » لم يقرر أن « فلسفة كورتجارد وسارتر وياسبرز حل أنطولوجيا الفشل وفشل الأنطولوجيا » . أن الأخ سمع يحتل بمهارة بلاغية فائقة ! فلنتسمع إلى عباراته القادمة :

« أن مذاهب الفلسفة الوجودية تسقط في خاتمة المطاف في فوضى العالم وتفرق في الواقع العارضي وتضعيق وتقنى في تيار الاحتمالات التاريخية » تلك التي تهدد – دوماً – ما هو مقرر في الإنسانية من أخلاق وقيم . أن الوجودية بمذاهبها المختلفة إنما هي بذاتها وليدة التناقض . وهي يتناقضها واختلافها ليستت يعزل من هذا التناقض ولا بمنجاة منه – أن في الوجودية المعاصرة تشويه متواصل لمرأة الوجود التي « بل أن فيها تمرد على العلم وعلى التفكير وتمرد على المنطق وتمرد على الوجود » أن الوجود في جملته ليس تنسج الإضداد ولا مصدر للنفي والتعارض ولا تبع التناقض والتباين . فالحياتة الإنسانية لها معنى ودلالة ومضمون . ثم هناك القيم الإيجابية ، إذ أن الإنسان لا يعتمد على ما هو مادي وحسي فقط ، إنما يسمى وراء الحقيقة ، من أجل الحقيقة ، أن المعرفة قوة على نحو ما يصح بذلك فرنسيس يونان . وكل معرفة تؤدي دائماً إلى وجود من شأنها أن تغير صورة الطبيعة المفروضة على الإنسان . أن المعرفة بعمقها لا يستعمل الوجودي في الحقيقة القضاء على الوجود والأنطولوجيا وانحطاع لها وتحرر منها . لذلك كانت المعرفة وستكون دائماً السبيل المطلق إلى (الحرية) بالمعنى الكامل والدقيق لهذه الكلمة » .



للملاحظة الأولى على مقال الأستاذ سمع هو إعجابه الواضح « من سطره الأول » بالاعتلاجات الفلسفية المستعملة في كتب مدخل الفلسفة . فالأنطولوجيا كلمة لم تكن تستحق كل هذا التكرار في مقال كهذا . وهي لا تستوعب كل ما يمكن أن يطرا على ذهن المرء يصعد الواقع الاجتماعي أو الواقعية النفسية المعاشة يوماً . لكن الكاتب متحمس أساساً لاستنتاجات شكلية ترد عادة في الحديث عن القضايا التي أثارها الوعي البشري في مجال خاص هو مجال « تاريخ الفلسفة » فيرفها إلى مرتبة الأدوات المباشرة والمعاصرة أيضاً لمناقشة مشاكل الوجود الإنساني المختلفة . ومع تقديرنا لمجهود السكاكي لإبراز التشبيك والتناقض في الاتجاهات المختلفة للفلسفة الوجودية ، لا نجد أمامنا مقراً من مواجهة

هذا الجهد بملاحظات قليلة حول الأسلوب الذي اتبعه الكاتب في محاولته إثبات علم المذهب الوجودي :

١ - المقال من أوله إلى آخره ليس فيه إشارة لرجوع أو كتاب أو مجلة مع أن الإنكار المطروحة جسيما وهي قليلة بمقارنة حجم المقال وجملته الكبيرة مأخوذة من مراجع، جان فال على سبيل المثال - لقد أدى هذا الأسلوب من كاتبنا إلى عدة نتائج : أولا ساعد هذا الأسلوب على تعميم الصياغة الإنشائية والاختيارية للقضايا والافتكار المطروحة - فاقنا : يساعد هذه الأسلوب في الإشارة إلى الاقتراعات أو الأفكار للتمييز على تخطي شروح وعروض لا ضرورة لها في سياق الحديث - كما يساعد أيضا على بسط أرضية المناقشة أمام الكاتب (فمن أنقل مثلا فقرة أو فكرة من كتاب جان فال وأشير إلى ذلك إشارة عابرة - سيتضح الاتجاه الفكري أو وجهة النظر التي يقوم عليها الحكم أو التقييم في الفقرة المذكورة) .

ثالثا : يعطى هذا الأسلوب في الإشارة إلى مصادر الأفكار والفقرات المنقولة تميزا كاليا لوجهة النظر الخاصة بالكاتب - لكن الكاتب لم يفعل شيئا من ذلك - وفي إحدى عشر صفحة احتشنت مجموعة من بدايات قضايا ونهايات أحكام وتقارير خيرية - وإحكام بلاغية - وعبارة اصطلاحية مأثورة (جدا) - ولم يظهر الكاتب أمانا إلا في عبارات قليلة - يوجد فيها في التلميح المروى مثلا اعتراضه على الوجودية بوصفها تشويها متواصل لمرآة الوجود الحي - ومبادئه بأن للحياة الإنسانية معنى ودلالة .. الخ .

٢ - إن الاستاذ سعد يقرر ولا يذكر كيف ؟! تعلم جميعا أن في الوجودية تناقضا ولكن أين يكمن هذا التناقض ؟ إن عبارة الكاتب عن الانتباس بوصفه جوهر الوجودية المعاصرة - وتجييدا قويا لفرية الإنسان وعزلته في المجتمع المعاصر - هي غير مثال للصياغة الإنشائية - ففي هذه العبارة نقطة انطلاق حقيقية لتحليل موضوع يد بالتناقض .. لكن الكاتب يقل في عباراته من فكرة إلى فكرة .. دون وقفة متمهلة واحدة ! نعم أيضا إن بها - عناصر هيكلية ولغوية . - كما يذكر الكاتب ولكن ما هي هذه العناصر وأين موضعها في الفلسفة الوجودية - وأيضا حكاية أن « فشل البحث الوجودي /الافتولوجي هو فشل للمغال » أي معنى لفشل هو المقصود هنا ؟

إن هذا الافتتان الزائد بشكل المصطلحات الفلسفية وإيحاءاتها « المجردة » وضع الكاتب في التباس هزاز للانتباس الذي يتحدث عنه بوصفه جوهر الفلسفة الوجودية المعاصرة .

والذا كنا لا تختلف مع الأخ الكاتب في بعض استنتاجاته وإذا كنا نتفق معه في وقتته « الإنسانية » أمام المذهب الوجودية - إلا أننا نطلبه بالتدقيق وإعادة النظر في ماهيم واصطلاحات للفلسفة كثيرة - كالفارقة والتناقض والميتافيزيقا والافتولوجيا - و « النزعة العقلية المحضة » ! - الخ . إن هذه المفاهيم والاصطلاحات الفلسفية لها تاريخ - وتطور - ولا بد من الأمان بتطورها في تاريخ الفلسفة حتى يستطيع المرء أن يواجه اتجاهات فلسفية معاصرة مواجهة نقدية حاسمة - فكما أن هذه الاتجاهات ينبغي أن ينظر إليها بوصفها تعبيرا فكريا عن فترة تاريخية محددة لمجتمع معين - فكذلك يستلزم نقد هذه الاتجاهات فهما تاريخية للأدوات والاصطلاحات النظرية والمفاهيم التي انتهت الفكر الإنساني عبر التاريخ - والتي تصنيف هذه الاتجاهات نفسها إليها اضافاتها الخاصة .



جاءنا هذا الخطاب من السيد محمد محمد المدوي
بشهاد القرمي المال للموسيقى (٢٤ سنة) :

السيد رئيس التحرير

أقدم لسيادتكم :

« يذكر البيانات السابقة »

لقد بلغت الآن مرحلة النضج الفلسفي - وأريد أن أبدأ في مرحلة العرض الفلسفي للمعنى الجديد - وعلى سيادتكم أن تتحدوا لي مرعد ومكان ذلك العرض - كما أحييت سيادتكم علما بأنه ليس لي أي نشاط سابق سواء كان نشاطا فلسفيا أو فكريا أو أدبيا - وأرجو من سيادتكم الرد فورا على ذلك العنوان إذا كان هناك أي إشاعات مبدئية بالنسبة لي كفيلسوف - « يذكر العنوان » .

هناك إضاح مبدئي واحد للأخ الفيلسوف محمد المدوي : لا تتلق في بلوغك مرحلة النضج الفلسفي فهو شيء - يضاف الكثير ويؤزل سريما .. إما إذا استمر النضج الفلسفي ملازما لك ونظور إلى ما هو أعمق فيمكنك حشد مولاتك في كتاب يضم عرضا « تحريريا لمعنيك » - فليس هناك داع لهذا التواضع - وتتمنى للفيلسوف مزيدا من المذاهب الجديدة !

المجلات الثقافية

تصدرها الهيئة المصرية العامة للكتاب والنشر

المجلة

مجلة الثقافة الرفيعة
رئيس التحرير

يحيى محسن

تصدر يوم ٥ من كل شهر
العدد ١٠ قروش

الفكر المعاصر

تدبر مفتوح لكل القارئ

رئيس التحرير: د. فؤاد زكريا

تصدر يوم ٣ من كل شهر
العدد ١٠ قروش

الكتاب

رئيس التحرير: أحمد عباس صالح

تصدر أول كل شهر
العدد ١٠ قروش

المسرح

كل جديد في فنون المسرح

رئيس التحرير: صلاح عبد الصبور

تصدر يوم ١٥ من كل شهر
العدد ١٠ قروش

الكتاب العربي

أول مجلة بايوجرافية
في العالم العربي

رئيس التحرير

أحمد عيسى

تصدر كل ٣ شهور
العدد ١٠ قروش

السينما

كل جديد في فنون السينما

رئيس التحرير

سعد الدين وهبة

العدد ١٠ قروش

الفنون الشعبية

وراءات عن الفنون الشعبية

رئيس التحرير: د. عبد الحميد بولس

تصدر كل ٣ شهور
العدد ١٠ قروش

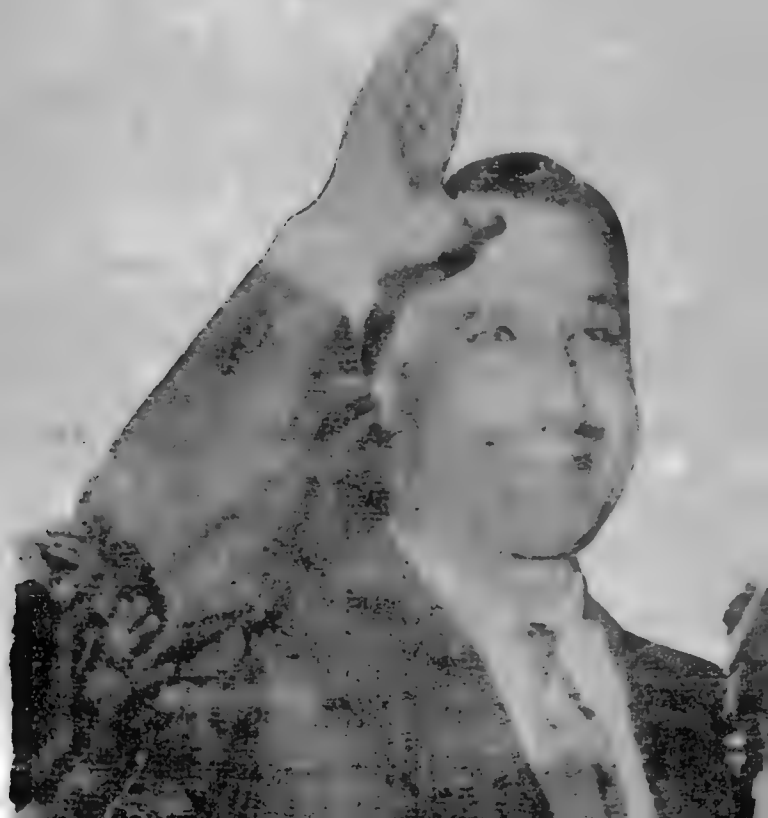
اشتراكات مخفضة لطلبة الجامعات والمعاهد العليا ومنظمات الشباب
الاشتراكات والإعلانات: إدارة المجلات: ٥ شارع ٢٦ بولس - القاهرة

الفكر المعاصر

العدد ٦٩ نوفمبر ١٩٧٠



مجلد خامس عن الزعيم
جمال عبد الناصر





في هذا العدد

- ٢ د. ثروت عكاشة • لن يعتمد
- ٦ د. فؤاد زكريا • كلمة عن المستقبل
- ١٢ د. زكريا إبراهيم • مفهوم الثورة في فكر عبد الناصر
- ٢٢ د. فوزي منصور • دور العارسة في فكر عبد الناصر
- ٣٢ د. يحيى هويدي • شخصية القائد ووجدته الفكرية
- ٤٢ د. فؤاد مرسى • الاشتراكية العلمية في الفكر الناصري
- ٥٤ د. عبد العظيم اتيس • الثورة المصرية وقضية الانتماء العربي
- ٦٠ د. حسين فوزي النجار • الفكرة العربية في واقعها المعاصر
- ٧٠ د. إبراهيم سعد الدين • عبد الناصر والاشتراكية العلمية
- ٨٠ أمير اسكندر • الناصرية والعالم الثالث
- ٨٨ د. عثمان أمين • صوت مصر في الفلسفة الثورية
- ٩٤ سعد عبد العزيز • شخصية القائد من شخصية مصر
- جمال عبد الناصر ومفهوم البطل في
- التاريخ
- ١٠٤ مصطفى طيبة •
- ١١٢ كمال رستم • عبد الناصر زعيمًا
- ١١٨ عبادة كحيلة • ماذا تعني ظاهرة عبد الناصر
- من فيصل الأول إلى جمال
- عبد الناصر
- ١٢٤ نجيب عبد الحى •
- ١٣٢ فتحى الأبيارى • عبد الناصر في العالم الخارجى
- ١٣٨ اعداد : حسين الببويدي • عبد الناصر والثورة الفكرية

(لقاء فكرى يتحدث فيه الاساتذة : احمد رشدى صالح ،
بدر الديب ، د. شكرى هياد ، د. عبد الحميد يونس ،
د. عبد الغفار مكاوى ، د. على الراعى ، د. فاطمة موسى ،
نجيب محفوظ ، نعمان عاشور ، د. يوسف اندريس)

مجلة الفكر المعاصر

رئيس مجلس الإدارة :
د. بهير القلماوى

رئيس التحرير :
د. فؤاد زكريا

مستشار التحرير :
د. أسامة الخوصي
أنيس منصور
د. زكريا إبراهيم

د. عبد الغفار مكاوى
د. فوزي منصور

المشرف الفني :
السيد عزمى

نصير شرباعين :

الهئية المصرية العامة
للناشر والنشر

٥ شارع ٢٦ يوليو القاهرة
ت: ٩٠١١٩٧ / ٩٠١٢٩٩ / ٩٠١٦٤٨

لن يتعد

الدكتور ثروت عكاشة
وزير الثقافة

ومضى القائد العظيم ...

مضى بعد وقفة قصيرة بيننا لكنها خلاقة ، أخذنا فيها من دكرود ماضينا الى وئيات مستقبلنا ، دون أن ينس أن تحمل في أيدينا تراثنا الحضارى زادا في رحلة التحدى الطويلة . واضعنا في أيدينا « ميثاقه » الملهم ومضات نور نسترشد بها في متاهات الطريق ..

ومن ثنايا ميثاقه يتالق « حق الفرد في ثقافة وطنية حرة تفجر يتابع الاحساس بالجمال في حياة الانسان الحر » ، « حق الطفل في الحصول على حياة تجعل من نشأته طفرة لتقدم الانسان المصرى المعاصر » مرشدا للعمل في الحقل الثقافى الفسيح ...

ولم يكن حديث عبد الناصر عن الثقافة الا تعبرا عن ايمان عميق بقدرتها على التغيير والتطوير في بناء شخصية الانسان ، هو ذلك الايمان الذى جعله يتخذ من الثقافة احدى ركائزه في تغيير المجتمع المصرى ..

كانت الثقافة عبد الناصر الى وضع الثقافة في المهود السابقة على الثورة ودراسته العميقة لأسلوب عملها هى التى شكلت فلسفته الجديدة القائمة على تحويل الانسان المعاصر الى انسان مثقف يتنسم منذ ميلاده انسام الثقافة فى مجتمعه كله ..

ولم تكن الدولة قد منحت مجال الخدمة الثقافى قبل ثورة يوليى الا اداة صغيرة ملحقه بوزارة التربية والتعليم ، محصورة فى نطاق ضيق لا تغلغ عبره الجماهير . وكان النتاج الثقافى خليطا غريبا من ثقافة عربية عريقة غير ميسرة الفهم ولا التداول ، وثقافة غربية مفرقة فى البعد عن مفاهيمنا غير مطوعة لمشاكلنا . ولم يكن المجال فسيحا امام عملية الاحتكاك الخلاقة ، ولا مفتوحا امام المواهب الجديدة ..

ومنذ فجر الثورة وعيونه على الثقافة بوصفها عاملا فعالا ورئيسيا فى تكوين السياسة الشاملة للتنمية . ذلك أن التنمية هى عطاء الانسان تتزايد قدراته وتفوقه ونموه العقل والعاطفى ، وتزايد معها قدرات المجتمع الاقتصادية ، التى تتيح له امكانيات ثقافية أوسع ، بقدر ما تصاعف احتياجه اليها ..



هكذا شكل القائد المبغرى خطته فى إطار هذا المثلث ذى الأضلاع الثلاثة التى تم التعرف عليها عالميا ، وهى السياسة والاقتصاد والثقافة . وكان إيمانه بخطورة هذا الضلع الثالث فى عملية التطوير الاجتماعى هو الذى حدا به الى صياغة قراره الثورى الحكيم الذى أنشأ به وزارة الثقافة عام ١٩٥٨ وحملها به مسؤولية الانطلاق الى جماهير الشعب ، تهلى اليهم باقة نضرة من ثمار الفكر الحر وروائع الفنون الجميلة التعبيرية والتشكيلية تطور مفهوماتهم « وتتفاعل معهم ، تعطيهم وتأخذ منهم ليمكتمل لهم فى النهاية طابع النضج والوضوح » .

وبدأت وزارة الثقافة العمل على هدى فكره :

أطلقت الفكر المحصور بين دفتى كتاب من عقالة فافا به يتألق فوق مسرح تركز عمله على ثقافة عالية لا تصد وافدا جديدا ، بل تفتح الأبواب على مصاريحها لتثقافة وطنية أصيلة ولا بداع قومى طموح فى التمثيل والرقص والموسيقى والغناء على السواء بعد دراسة واحتضان ورعاية وانتقاء ، وفتحت أمام الفن السينمائى عالم التكنولوجيا العلمية الحديثة ، لتسلم أبناء الوطن أداة متطورة يصوغون من خلالها ما يمثل فى ذوات نفوسهم من ابتكار وتجديد وسط التفيرات اليومية فى المجتمع المتدفع الى الأمام .

وحينما بدأ يرتفع السد العالى ذلك الانجاز الهندسى العملاق الذى أراد به القائد أن يحقق مزيدا من الرخاء للشعب ، وأخذت مياه بحيرته الفسيحة تزحف نحو آثار النوبة مهددة بفناء عدد من أروع الانجازات الفنية لرواد النهضة الانسانية من أجدادنا الخالدين وقصرت امكانياتنا القومية عن حمايتها ، وجه الرئيس عبد الناصر النداء الكولى لجميع حكومات العالم وشعوبها بلا تفرقة لتساهم فى انقاذ كنوز يجب أن تبقى بين المعالم الخالدة فى تاريخ الانسان ، فكان بصوته وفكره سندنا لمعالنا الثقافية القيمة ، وبقيت لبحر كنوز النوبة التى سبقت مصر بها دائما محط انظار العالم من اقاصه الى اقاصه .

ولم تكن التفاتة عبد الناصر الى العالم بعض صدفة ، بل كانت سياسة متصلة . وكانت توجهياته أن تكون علاقتنا الثقافية الدولية فسيحة لاتعرف انجازا لغير خير



الشعب • وكان ذلك منطلق الوزارة في استخدام خبراء من شرق العالم وغربه في السيرك والرقص الشعبي ومسرح العرائس ، والباليه والموسيقى والتنقيب عن الآثار واللوحات الفنية وترميمها ، وفي الأفلام التسجيلية وأفلام الكرتون ، وفي جميع مجالات العمل الثقافي ••

ومع ذلك كان عبد الناصر يؤمن أن استخدام الخبراء من العالم لا ينبغي أن يمثل غير مرحلة واحدة من مراحل الطريق الذي يجب أن يمتلئ بمواهبنا الوطنية • ومن هنا فقد رحب الرائد والمعلم بقيام المعاهد الفنية لتكون حجر الزاوية في تخريج الفنان المثقف فاصدر القرار الجمهوري عام ١٩٥٩ بإنشاء المعاهد الفنية العليا التي تحولت منذ عامين إلى أكاديمية للفنون ضمانا لفرس الثقافة الحقيقية على أسس علمية متطورة ••

كان خير الشعب هو نقطة البدء في كل خطوات عبد الناصر •• ومن أجل جماهيره كانت حركة وزارة الثقافة نحو الهدف الذي رسمه في كلماته الواعية « أن الثقافة هي وجه الأمة المشرق ، وهي أن لم تتطور ستستمر نقطة ضعف سيئة في سجل الحياة المصرية ، أن الصيغة هي ما نرجو أن نطوره ، أما المضمون فهو من عندنا ومن تقاليدنا ومن قيمنا ، ومن رجائنا في مستقبل ناهض متطور » ••

ومضى القائد العظيم ••

في لحظة ذهلتني ، عقدت لساني ، وغاص الأسي العميق في جوانحي ، تاهت الكارتي شاجية تبحث عن مرفأ ، وتدقق إلى قلبي نغم حزين ، انسأب اليه من عالم التجريد ، حيث تهيم الأرواح النقية ، وحيث يبكي الوتر ، ينشئ الإنسان باجاء من النغم لا تدركه الكلمة • ورجت في غيبوبة مع نسج « مرثية الأرض » التي صاغها الموسيقى العبقري جوستاف ، بالرقمة في عالم الفن وليتني كنت قادرا على نقل أنغامها إلى الورق تحية للراحل العظيم ، غير أنني أستعاض عن اللحن بأبيات من القصيدة التي أوجت به :

الشمس تنتحي خلف الجبال غاربة ••
ويهبط المساء



وتشعب الزهور في انتفاضة الشفق
صديقي الذي رحل
انتظره متى اودعه
وداعى الآخر

وكم اتوق يا صديقي ان اكون بجانبك
نرى معا جمال ذلك المساء

تراك أين
طال انتظاري وحيدا
اهيم في اللربوب

وجاءني صوت الصديق
من خلف نقاب يقول لي :

وسط الجبال سوف ابقى هانما
انشد راحة قلبي المكثود
احوم حول داري وماواي
لن ابتعد

فان قلبي هادي يرقب ساعته
في كل بقعة بها يولد الربيع
وتنوع الارض الحبيبة
وتورق القصبون

ويكتسى الأفق بزوجة متألقة
لن ابتعد
الى الأبد الى الأبد •

ثروت عكاشة

كلمة عن المستقبل

د. فؤاد زكريا

عن المستقبل وحسده أود أن يكون حديثي . ذلك لأن الفكر ، حين يخوض غمار المشكلات المصرية التي تتوفا عليها أقدار أمته ، ينبغي عليه أن يكون متطلما إلى الأمام ، وأن يلقي الضوء على ما بقي من الطريق ، لا على ما فات منه . ولكن ، لعل السبب الأهم هو أن المستقبل ، في موقفنا الراهن ، هو الذي يشغل بال الناس بلا انقطاع ، وهو الذي ينصب عليه اهتمامهم ، وانشغالهم : وفلفهم . ولو استنطاق الفكر أن يسهم في تحويل هذا الانشغال والقلق إلى إدراك واسع لطريق محدد المعالم ، لكان بذلك قد أدى واجبه المقدس نحو أمته ، وفهم تبريرا كافيا لوجوده كمفكر .

لقد أراد أجدادنا أن يستغلوا أزمانا ممتنا على رحيل زعيمنا ، فحاولوا أن يتحكموا في تشكيل المستقبل بأن يوحوا إلينا بفكرة « الفراغ » . والايحاء بفكرة الفراغ يعني أننا لن نستطيع أن ندبر أمورنا ، أو نوجه أنفسنا بعد أن غاب ذلك الذي كان يدبر لنا كل شيء ، ويوجه كل شيء . هكذا أراد الأجداد أن يوهبونا ، وفي ظنهم أن تصديق هذا الزعم لابد أن يوقع الناس في الاضطراب والخلط في كل ما يفعلون .

كان التسدير المقصود من نشر فكرة « الفراغ » نفسيا قبيل كل شيء . ذلك لأن الفراغ بطبيعته مخيف : أنه هوة تهدد بابتلاع من يقترب منها ، وظلام يكتنفه من كل جانب . وهو عجز عن الاهتداء إلى الطريق ، واتخبط في الاتجاه ، وفقدان للغاية من المسار . فضلا عن ذلك فإن هذا الفراغ - الذي يزعمون وجوده - ليس فراغا دائما ، كان هناك على الدوام ، وإنما هو فراغ مفاجيء ، طارئ ، داهمنا فجأة في أحلك الظروف وأصعب المواقف . إنه في حقيقة الأمر « تاريخ » امتص الهواء الذي كنا نستنشق ، وتركنا ونحن نفكر إلى أسباب الحياة .

من فكرة « الفراغ » التي يريد أجدادنا أن يشيعوها بيننا ينبغي أن تكون نقطة انطلاقنا . فهل نحن حقاً في فراغ ؟ وهل المشكلة الحقيقية التي يعانيها شعبنا ، بعد غياب القائد ، هي أن كل شيء يحيط به ظلام ، وأن الطريق قد انقطع فجأة ، أو انتهى إلى هوة سحيقة توشك على التهام كل من يحاول مواصلة السير فيه ؟

إن الفكر الواعي ، والتحليل الأمين للموقف ، كفيلا بأن يؤدي بنا إلى الوصول إلى نتيجة هي عكس النتيجة السابقة على خط مستقيم . فإذا نظرنا إلى الحاضر والمستقبل بعين فاحصة ، تبين لنا أن أول ما يتسمان



به ، بالقياس الى الماضي، هو «الامتلاء» ، لا الفراغ . وحسبنا ان نعتقد مقارنة بسيطة بين اتجاهات عقولنا قبل عام ١٩٥٢ وبين اتجاهاتها الراهنة ، لنندرك مدى الامتلاء الذي أصبحت حياتنا تنسم به .

قبل عام ١٩٥٢ كان التفكير في العدالة الاجتماعية يتخفى ويتربص تحت الارض ، وكانت الاشتراكية معنى محرما ، تعاقب عليه قوانين الدولة الرسمية ، وكانت الملكية الخاصة - سواء منها الزراعية والصناعية - حقا مقدسا لا يمس ، مهما بلغ مقبض استغلالها أو وقوفها في وجه النمو المنطلق للمجتمع ، وكانت أبواب البلاد مفتوحة على مصراعها أمام الاستثمارات الأجنبية دون ان يتساءل احد عن مدى التعارض بين هذه الاستثمارات وبين رغبتنا في تنمية اقتصادنا على نحو مستقل . أما اليوم ، فإن الاشتراكية والعدالة الاجتماعية هي السياسة الرسمية للدولة ، والاقتصاد الوطني يعرف كيف يميز بين المساعدة الآتية من الأصدقاء وبين الاستغلال الذي يعوق نموه ، والملكية الخاصة قد تكشفت وظيفتها الاجتماعية ، ولم تعد تحاط بهالة القداسة التي كانت تمنع المجتمع حتى من تعليم أطفالها .

وقبل عام ١٩٥٢ كان التفكير في الحياد - حتى لو كان سلبيا - يعد ضربا من المفامرة ، وكان فكر المسكر الاشتراكي من المنوعات أو المحرمات ، وكانت حركات التحرر الوطني بعيدة عن فكرنا لأن اهتمامنا كله كان منصبا على الاحتلال المباشر الذي يجرم في قلب أراضينا ، بل كانت مجرد الدعوة الى « السلام » تعد - بطريقة بابأها المنطق، ويستنكرها مجرد الاستخدام السليم للألفاظ - دعوة « هدامة » . واليوم ، أصبح الحياد الإيجابي معسكرا كاملا نقف نحن على رأسه ، وتحولت هذه الإيجابية - نتيجة لسلسلة متلاحقة من الظروف المضاعفة - الى فهم وإدراك للطابع العدواني للرأسمالية العالمية ، وتغامر متزايد مع المسكر الاشتراكي ، وتضامن وثيق مع الحركات التحررية في العالم الثالث .

هذه هي الوقائع الموضوعية . وبناء على هذه الوقائع تغير تفكيرنا وأصبحت له أسس ومخاروج جديدة . ولما كانت هذه الأسس تستجيب لرغبات شعبية طافية ، فقد أصبح الجميع يتبنون شعاراتها . ويجهرون بالدفاع عنها ، ويتقربون الى الناس عن طريقها . ومع ذلك فإن افكار الناس لم يكن من الممكن أن تتغير بنفس السرعة التي تغيرت بها الوقائع ، ولذلك ظلت كثير من العقول



في حالة باطنياً الجمود وظواهرها الثورية . ومن جهة أخرى فإن المعاني والقيم الجديدة فاجأت عقولا أخرى لم تكن متاهية لها ، أو لم تكن قد تضجعت الى الحد الذي يسمح لها باستيعاب الأفكار الجديدة ، فتخبط هذه العقول في فهمها ، وحاول كل منها أن يفسر تلك الأفكار على طريقته الخاصة ، وعلى النحو الذي يكفل له ادنى حد ممكن من التفسير في مفاهيمه القديمة التي لم يتعلم بعد كيف يتخلص منها .

ونستطيع أن نجد لهذا كله مثلاً بالغ الدلالة ، يعبر عما نود أن نقول بوضوح كامل ، هو تفسير معنى الاشتراكية في كتب المواد القومية بالجامعات والمعاهد التعليمية المختلفة . فقد تباينت هذه التفسيرات الى أقصى حد ، وكان واضحاً أن عدداً غير قليل من الأذهان التي قامت بها لم تكن قد تاهت بعد - من حيث وعيها ونضوجها الفكري - لاستيعاب الأفكار والقيم الجديدة المرتبطة بمعنى الاشتراكية ، هذا فضلا عن قلة من الأذهان كانت تعتمد جلب الاشتراكية الى الورد ، ووضعها قسراً في إطار من الأفكار المتخلفة .

ولكن ، على الرغم من هذه الانحرافات الفكرية ، فقد كانت هناك حقيقة واحدة واضحة : هي أن الجميع ينادون - ولو بأطراف اللسان عند البعض - بالشعارات الاشتراكية . وهذا يعد في ذاته تقدماً هاماً ، لأن هذا الإجماع يعكس تعلقاً شديداً ، وشاملاً ، من الشعب بالمعاني التي تعبر عنها هذه الشعارات ، بحيث يكون التراجع عنها في المستقبل ضرراً من المستحيلات . وفي هذا التعلق النسبي الكامل بمبدأ الاشتراكية ، واضطراب القلة التي لا تؤمن بها ، أو لا تفهمها ، الى صيغة أفكارها في إطار ظاهري من هذا المبدأ ذاته - في هذا ما يؤكد أن الوصف الصحيح لوقفتنا الفكرية بعد غياب القائد هو الامتلاء ، لا الفراغ .

ومن المؤكد أن الامتلاء مشكلاته ، ولكنها - أيما كان تعقيدها - ليست مشكلات ولدها الهزال والعقم ، كما يتصور أصحاب نظرية « الفراغ » ، وأما هي مشكلات تولدت عن الخصوبة والثراء والتنوع الفكري ، الذي لا بد أن يتميز به العصر الذي نجد أنفسنا الآن على أبوابه .

ولكن ، ما هي مشكلات هذا الامتلاء ؟ وكيف يسهم الفكر في حلها ؟

أولى هذه المشكلات هي . بطبيعة الحال ، مشكلة التنوع والتعدد ، التي هي جزء من تعريف « الامتلاء » ذاته . وهذه المشكلة لها ، بطبيعتها ، وجهان . أحدهما إيجابي والآخر سلبي . أما الوجه الإيجابي فهو أن التعدد والتنوع الفكري هو في ذاته دليل على الحيوية وانحصب . ومن المؤكد أن الجو الذي تنصارع فيه الآراء وتبترأ فيما بينها ، هو نفسه الجو الذي يبلغ فيه الفكر أوج ازدهاره . ولكن هذا التعدد والتنوع لا ينبغي أن يمتد إلى الأسس والمبادئ الأولى للطريق الاشتراكي . لأن المجتمع الذي يخوض معركة البناء في الداخل . فضلا عن معاركه الخارجية ضد قوى عالميية عاتية ، لا يملك أن يستمتع بمثل هذا الثرف . قد يكون التعدد الفكري الذي يصل إلى حد الاختلاف على الأسس الأولى أمرا مستحبا في مجتمعات مستقرة بلغت من التقدم شوطا بعيدا ولكنه شيء لا يمكن تصوره في مجتمع يتعين عليه أن يكافح - بامكانات محدودة - ضد مظاهر التخلف في الداخل ، وضد قوى التعصب والسيطرة في الخارج .

والمهمة الأولى ، والدقيقة ، التي تواجه الفكر في مرحلة كهذه هي : كيف يمكن ضمان الحرية التي تكفل للأراء المتنوعة المتعددة حرية التعبير عن نفسها ، دون عذران على المبادئ الرئيسية الاشتراكية أو ارتداد عنها ؟ وبعبارة أخرى : كيف يمكن التوفيق بين مطلب الحرية الفكرية والالتزام الحيوي بالاشتراكية ؟ إن البحث عن الصيغة التي تفي بهذين المطلبين معا ، ووضعها موضع التنفيذ ، هو في رأى التحدى الكبير الذى يواجه الفكر في الفترة التي نقف بلادنا على مشارفها .



والمشكلة الثانية ، التي أشرنا إليها ضمنا من قبل ، هي إن الفكر - في عهد انتقير الاجتماعى السريع ، ما بين ١٩٥٢ حتى وقتنا الحاضر - لم يكن هو الذى يصنع الحوادث ، بل كانت الحوادث هي التي تصنعه .

وكثيرا ما كان المفكرون ، وهم يلهثون وراء الأحداث السريعة ، يكتفون بتقديم عرض أو تبرير نظري لها « بعد » أن تكون قد حدثت . ولما كان الواقع لا يعا كثيرا بالتنظير الذى يحدث لاحقا ومبررا له فحسب ، فإن مجرى الواقع كثيرا ما كان يفاجئ هذا النوع من التنظير بتطورات غير متوقعة تدفعه إلى مراجعة مواقفه السابقة بصورة قد تصل إلى حصد التناقض الصريح معها .

مثل هذا التغير السريع للأحداث ، الذى يأخذ الفكر على غرة ولا يدع له أية فرصة إلا للملاحقة فحسب ، لا ينتظر أن يكون طابع المرحلة القادمة . ذلك لأن اتحدى الذى يفوق كل ما عناه أهمية ، في هذه المرحلة ، هو مواجهة مؤامرات دعاة الارتداد والتراجع أولا ، ثم الانتقال بالمبادئ الجديدة من مرحلة الدعوة النظرية إلى مرحلة التطبيق العملى .

إن أحدا لن ينكر أن تلاحق الأحداث ، في الفترة السابقة ، لم يدع لمجتمعنا فرصة كبيرة لتطبيق المبادئ التي ائتمدى إليها حديثا . وكانت المؤامرات والمعارك الخارجية هي العامل الأول الذى أدى بنسا إلى تكريس القدر الأكبر من جهودنا من أجل طرح المبادئ نفسها ، ووضع أسس التغيير الذى تستلزمه ، أما إخراج هذه المبادئ إلى حيز التنفيذ الكامل فلم يكن لوقت يتسع له ، ولم تكن الظروف تسمح به . ولا جدال في أن العصر الأكبر على عاتق الفكر ، في المرحلة القادمة ، سيكون تطبيقا أكثر منه نظريا . صحيح أن الدفاع النظرى عن المبادئ الجديدة ، وعلى رأسها الاشتراكية ، ضد محاولات الارتداد سوف يقتضى جهدا غير قليل ، ولكن المهمة الكبرى ستكون تحويل هذه المبادئ من شعارات نظرية إلى تغييرات عملية تدخل كل بيت ، وتؤثر في كل إنسان .

وستظهر عندئذ مشكلات جديدة تتعلق بكيفية ستكون لها أهمية عظمى في تحديد الطابع الذى تتخذه حياة الناس .



على ان المعبد الأكبر الذى يقع على عاتق الفكر فى المرحلة القادمة هو - فى رأيي - ان يسهم بكل ما أوتي من قوة فى تحديد الهدف الذى ينبغي أن نتجه الى تحقيقه فى هذه المرحلة . ذلك لأن فهمنا كبيرا من نجاحنا أو إخفاقنا يتوقف على قدرتنا على تكييف وسائلنا وفقا لأهدافنا وترتيب هذه الأهداف ذاتها بحيث لا يطفى هـدف ثانوى الأهمية على الأهداف الرئيسية .

ولقد انعقد الاجتماع فى بلادنا - من حق - على ان هدف المعركة ، وما تقتضيه من متطلبات هو الغاية الكبرى التى ينبغي أن نتجه كل وسائلنا وامكانياتنا الى تحقيقها منذ يونيه ١٩٦٧ . ومن المؤكد ان للفكر دورا لا يستهان به فى تحديد ابعاد هذه المعركة وطبيعتها ، وفى تمهيد الأذهان - عن اقتناع ، لا بدافع العاطفة الفورية - من أجل فهم الطابع المصرى لهذه المعركة ، والنتائج العربية والبيدية التى لا بد أن تقررت عليها .

ومع ذلك ففى اعتقادي ان الفكر لن يكون قدامى رسالته كاملة ، فى المرحلة العنصرية التى تنتظرنا ، إلا اذا أكد ان تحقيق متطلبات المعركة ينبغي أن تسير جنباً الى جنب مع ضرورات النمو التى تلح على كل مجتمعات العالم ، وعلى مجتمعنا بوجه خاص .

ذلك لأن من أغراض العدو الرئيسية من عدوانه الأخير على بلادنا ، ان يعوق نمونا حضاريا وعلميا واقتصاديا . بل انى لأعتقد ان إيقاف نمونا فى هذه المجالات هو غرضه الأول والأهم ، وأن كل المظاهر السياسية والعسكرية والصراع الحضارى بيننا وبين الصهيونية والامبريالية أنما هي وسائل لتحقيق هذه الغاية الكبرى . فالهدف النهائى للامبريالية هو ان يظل العرب فى حالة من التخلف لا تسمح لهم فى يوم من الأيام ، ان يستثمروا مواردهم بأنفسهم ، والهدف النهائى للصهيونية هو ان تعيش اسرائيل - كما يزعمون - جزيرة من التقدم وسط بحر من التخلف . وربما كان الهدف من اطالة امد المعركة ، وتركها معلقة دون نتيجة حاسمة ، هو ان تستمر الى أطول مدى ممكن تلك الأوضاع التى تعمل على إيقاف نمو البلاد العربية ، فى الوقت الذى تعتقد فيه اسرائيل انها تمضى ، بفضل مساعدة القوى الامبريالية ، فى ملاحقة ركب التقدم العالمى . هذا هو الحلم الأكبر لاسرائيل ، الذى يتضائل الى جواره أى حلم آخر ، وفى سبيل تحقيق هذا الحلم تعمل اسرائيل ، والتسوى التى تساندها ، على استنزاف مواردها الى أقصى حد ممكن ، حتى لا تنفرغ لمطالب النمو والتقدم .

ولو تملنا الأهداف البعيدة التى ترمى اليها اسرائيل ومؤيديها ، من وجودها فى المنطقة ،

تبين لنا أن الهدف الحضارى والاقتصادى هو الهدف الأبعد مدى ، بل هو الذى تخدمه كل أهدافها الأخرى . فالتوسيع بقوة السلاح لا يهدف آخر الأمر إلا الى تمهيد الطريق امام اسرائيل ، كيما تصبح - كما يحلم قادتها - خالين ، وكما كان يحلم مؤسسوها الأوائل - « مناره » للحضارة فى المنطقة كلها ، وكما تفرمنتجاتها أسواق هذه المنطقة دون أن يتمكن أى بلد آخر من منافستها . هذا هو الهدف النهائي ، البعيد المدى ، الذى تخدمه كل الأهداف القريبة ، كالتفوق العسكرى ، والانتصار السياسى ، والحصول قسرا على اعتراف العرب بها .

ذلك لأن هذه الأهداف الأخيرة كلها لن يكون لها جدوى ، ولا تستحق الحناء الذى يبذل فى سبيل بلوغها ، ما لم تكن تمهد فى الوقت ذاته لبلوغ تلك الغاية الكبرى .

على أن هذه الغاية البعيدة المدى تفترض توقف نمو البلاد العربية . وفى مقابل ذلك فإن السعى الجاد الى مواصلة هذا النمو والارتفاع بمعدل ، برغم كل العوائق والصعوبات ، كفيل بأن يفوت على اسرائيل وانصارها كل ما يقومون من أجله بمؤامراتهم ومغامراتهم .

ومن هنا فإن الاهتمام بأهداف التقدم الاجتماعى والثقافى والاقتصادى ينبغي أن يشغل ، فى أذهاننا ، مكانة لا تقل من اهتمامنا بالتطلعات المباشرة للمعركة . بل أن بين الاثنين ارتباطا وثيقا ، وربما كانا معا وجهين لصراع واحد ، بحيث يستحيل الانتصار فى هذا الصراع اذا تركزت جهودنا على أحد هذين الوجهين وتجاهلت الآخر .

على أن القول أيسر كثيرا من العمل . وهناك بالفعل صعوبات حقيقية تفرضها علينا طبيعة المعركة الطويلة التى يتعين علينا أن نخوضها ، وتجعل المضي فى طريق النمو دون توقف هدفا بالغ التعقيد . ومع ذلك فإن القدس واجبت الفكر فى المرحلة القادمة هو ، أولا ، أن يقنع الأذهان بالتسليم بحدوث الصراع بين هدف الانتصار فى المعركة وهدف مواصلة النمو فى المجالات الحيوية دون توقف ، وأن يعمل ، بعد ذلك ، على البحث عن أفضل صيغة ممكنة لحل هذه المعادلة البساقة الصعبة : ألا وهى حشد الجهود من أجل معركة المصير من جهة ، وعدم إعطاء العدو فرصته الذهبية التى يحلم فيها بتوقف نموها من جهة أخرى .

فؤاد زكريا

مفهوم الثورة في «فكر» عبد الناصر

لمسل من اعمق «معاني» الموت - والموت، لا يكتسب كل «دلالة» الا على ايدى الأبطال معنى «التحقق» او «الانتماء» * والواقع ان حياة البطل - مثلها في ذلك كمثل العمل الفني - حياة تاريخية فردية، ارتبطت بزمان معين، او حقبة محددة، فهي لابد من أن تتكامل في تاريخ معين، او لحظة محددة * وحينما يموت الفنان، فان عمله الفني لا يلبث ان يكتمل، لانه عندئذ - وعندئذ فقط - يكتسب قيمته، ويتخذ موضعه في صميم التاريخ * وما أشبه حياتنا باناء مرن غير مكتمل، نظل نحوره، ونعدله، ونشكله، حتى آخر لحظة من لحظات حياتنا * فاذا ما دهمنا الموت، أصبح في وسع الآخرين أن يتحدثوا عن «صورة» ذلك الاناء، او «قيمة» تلك الحياة، او «معنى» ذلك الوجود *

ولقد قضى عبد الناصر - بعد أن ظل يحاول قرابة عشرين عاما تحقيق رسالته الفكرية في مجتمعنا العربي المعاصر - فاصبح في وسعنا اليوم أن نتبين معالم «الصورة» التي أراد رسمها لهذا الوطن العربي الكبير * واذا كان عبد الناصر قد أصبح الآن في ذمة التاريخ، فلعل ذلك مما يجعلنا أقدر - اليوم - على النفاذ الى صميم فكره، والتعريف على جوهر «أيديولوجيته» * ونحن لاننكر أن «عبد الناصر» لم يكن فيلسوفا أو صاحب مذهب، ولكننا نعتقد أنه كان مفكرا أو صاحب مبدأ * وما كان في استطاعة جمال أن يعبر كل طاقات هذا المجتمع الكبير لمواجهة قوى الاستعمار



إن اللعب ، الأكبر الذي يقع على
عائق الفكر في المرحلة القادمة
هو - في رأي أن يصرم بطل
ما أوتي من قوة في تحديد
الهدف الذي ينبغي أن نجه إلى
تحقيقه في هذه المرحلة .

د. زكريا ابراهيم

مقدمات ومحاولات ! وقد يتمكن مؤرخو الفكر
العربي المعاصر - في مستقبل قريب أو بعيد -
من تحديد الخطوات المتعاقبة التي مر بها تاريخ
الفكر السياسي لدى جمال عبد الناصر ، وحصر
مجموعة « المتغيرات » التي انطوى عليها هذا
الفكر في تطوره الدينامي المستمر ، ولكننا قد
الفكر الناصري - في رسم الخطوط العامة لهذا
لا نجد صعوبة كبرى - نحن الذين عاصرنا هذا
الفكر ، وحصر « الثوابت » الأساسية التي قام
عليها - ومن هنا فأننا قد لانغام بمخاطرة فكرية
كبرى ، لو أننا حاولنا الإيهام إلى السمات العامة
لفهم « الثورة » في فكر الزعيم جمال عبد الناصر .

« الثورة » - أولا - « فلسفة رفض » ...

وهنا نجد أن السمة الأولى التي اتسمت بها
فلسفة الثورة - عند جمال عبد الناصر - أنها
كانت منذ البداية (وحتى في صورها المتطورة)
« فلسفة رفض » . ولم يكن « الرفض » في هذه
الفلسفة مجرد « سلب » أو « إنكار » ، وإنما كان
في الوقت نفسه دعوة إلى « الانتفاض » و « الفعل
الإيجابي » . وقد كان من الضروري حركة
« الرفض » أن تتجه - باديء ذي بدء - نحو
« الماضي » الأليم ، بكل ما كان يزرع به من مظاهر
الفساد والاستعباد والاستغلال ، ولا شك أن
العفن السياسي الذي وصلت إليه الأحزاب
السياسية في عهد ما قبل الثورة قد عمل على

والامبريالية ، أو لمقاومة عوامل التخلف والرجعية ،
لو لم يكن لديه « إطار فكري » صلب عنه ،
واستند إليه ، في كل تحركاته السياسية
وانقيادية . وقد أظهرتنا التجربة على أن هذا
الإطار الفكري لم يكن - عند عبد الناصر - إطارا
مذهبيا جامدا ، بل كان « خطة عمل » اتسمت
بالرونة والدينامية . صحيح أن هذا « الإطار »
قد انطوى على مجموعة من « الثوابت والمتغيرات » ،
وصحيح أيضا أن ثمة « أفكارا موجهة » قد بقيت
في العقيدة الناصرية مبادئ أساسية لا تقبل
التفسير ، ولكن من المؤكد أن الإطار الفكري
لعبد الناصر لم يكن في يوم من الأيام مجرد عقيدة
مذهبية جامدة ، أو مجرد نسق فلسفي صارم .
ولعل هذا هو السبب في أن عبد الناصر لم يجد
أدنى حرج - في مناسبات متعددة - من تطوير

شعاراته ، وتكييف تصورات السياسية ، على
ضوء ما كان يستجد من خبرات ، وما كان يصل
إليه من نتائج . وليس يعيب الفكر السياسي أن
يتخذ من « التجربة » محكا للثبوت من صحة
أفكاره ، أو التحقق من صحة مبادئه : فإن كبار
المفكرين السياسيين كانوا على استعداد دائما
لتصحيح النظر بالعمل ، وتنقيح « المبدأ » على
ضوء الواقع التطبيقي . وقد شهد مجتمعنا العربي
المعاصر - في عهد جمال عبد الناصر - سلسلة
متعاقبة من الشعارات ، ولكنها لم تكن مجرد
لافتات ترتفع الواحدة منها مكان الأخرى ، وإنما
كانت تتألف ومحصلات ، ترتبت كل منها على

تنشيط حركة «الرفض» في أذهان الشباب الناصر المتمرد . ولم يكن «الرفض» الذي نادى به جمال عبد الناصر تعبيرا انفعاليا عن سخط شباب متحمس ، بل كان تصورا عقليا حاول أن يصوغه على شكل ميدان سياسي . وأنت حين « ترفض » تترك ماضية مثقلة بأحمال المبودية والرجعية والانحطاط ، فانك لا تواجه « الماضي » كله بكلمة « لا » فحسب ، بل انك تريد في الوقت ذاته أن تمكن انفصالك عن ذلك « العهد اللا - انساني » الذي طالما رزح تحته مجتمعك دون أن يجد الفرصة للتعبير عن سخطه أو تمرده . فالرفض هنا هو الخطوة الأولى على درب التحرر : لأنه اعلان عن استحالة السكوت على جرائم الماضي ، وضرورة شن حرب شاملة على شتى مظاهر الفساد الاجتماعي والسياسي . والمفكر الذي يتنادى بالرفض - فيما يرى صاحب فلسفة الثورة - لنسب أن يدرك أن المجتمع الحالي مليء بالمتناقضات ، وأنه لابد من القضاء على تلك المتناقضات ، عن طريق الضل السياسي والجماعي والتاريخي ، حتى يكون في الامكان هدم المجتمع القديم ، وإقامة مجتمع آخر جديد على أنقاضه . ولعل هذا هو السبب في أن « فلسفة الثورة » - عند عبد الناصر - قد اتخذت منذ البداية طابع « فلسفة انسانية ايجابية » لا تقف عند نقد الماضي والتمرد عليه ، بل تحاول الامتداد نحو المستقبل من أجل تغيير المجتمع الفاسد الحافل بشتى مظاهر « اللا - انسانية » .



وقد يكون من الحديث المصنوع أن نقول ان «الرفض» الذي أعلنه عبد الناصر قد اتجه أولا وبالدات نحو الأوضاع السياسية والحزبية التي كانت سائدة في المجتمع المصري ابان عهد الملكية الفاسدة ، ولكنه لم يلبث أن تحول نحو الأوضاع الاجتماعية والطبقية التي كانت تكمن وراء كل ذلك التنظيم السياسي . والمتتبع لحركة الثورة الفاصرية في مصر يعترف كيف ظهرت - في المرحلة الأولى من مراحل هذه الثورة - محاولات عديدة لابقاء على نظام الأحزاب ، أو التهادن مع القوى الرجعية ، ولكن عبد الناصر كان « يرفض » كل هذه المحاولات ، لأنه لم يكن يؤمن بإمكان تحقيق أية صورة من صور « التصالح » بين « الثورة » و « قوى الرجعية » (أو القوى المضادة للثورة) . وقد عادت هذه المحاولات الى الظهور - أكثر من مرة - في عهد زعيمنا الراحل ، ولكنه

كان يواجهها دائما بكلمة « لا » ، دون أدنى رحمة أو هوادة . ولم يقتصر « الرفض » عند جمال عبد الناصر على اعلان استحالة التهادن مع الأحزاب الرجعية والتقوى المناوئة للثورة ، بل هو قد امتد أيضا الى الحملة على دعاة السلبية والانهازية ، وشتى أصحاب الدعوات اليانسية المثبثة للهمم . وكثيرا ما كانت تلوح في الأفق عروض مغرية تحفل بمصاني الرفاهية والرخاء والحرية ، فسلم تكن تلقى من جمال عبد الناصر سوى الرفض الحاسم الحازم ! وهكذا كانت « فلسفة الثورة » - في كل مراحل تطورها - « فلسفة رفض » لاتعرف الهادئة أو التذنب ، ولا تقبل التوسط أو أنصاف الحلول !

والثورة - ثانيا - « فلسفة حرية » .

وأما السمة الثانية التي اتسمت بها « فلسفة الثورة » - عند عبد الناصر - فهي « الحرية » أو التحرر . وقد ربط الفكر الناصري مفهوم « الحرية » بمفهوم « الرفض » ، فرائى في عملية « الرفض » الخطوة الأولى على درب التحرر ، وذهب الى أن العهد الحقيقي هو ذلك الأنسان الذي لا يرى قيوده ، أو هو - على الأصح - ذلك المخلوق الدليل الذي لا يفكر حتى ولا في التمرد على عيوديته ! ولسنا نجد في « فلسفة الثورة » تحديدا دقيقا لمفهوم « الحرية » ، ولكننا نجد ميلا واضحا نحو ربط الحرية بالمعرفة من جهة ، وربطها بالفعل أو العمل من جهة أخرى . فالحرية الحقيقية - أولا - حرية عارفة تهتم بالوقوف على طبائع الأشياء ، ثم هي - ثانيا - حرية عاملة تحرص على تغيير العالم . وليس الفعل الحر تصرفا أعمى يصدر عن تعسف أو اندفاع أو هوى أو ارادة هوجاء ، بل هو نشاط واع ينبعث عن فهم ، وتدبر ، وحكم عقل ، وتعمل للأمر . ومعنى هذا أن « الحرية » تعبير عن السيادة الانسانية : لأنها تظهر من مظاهر سيطرة الانسان على نفسه ، وتحكمه في العالم الخارجي .

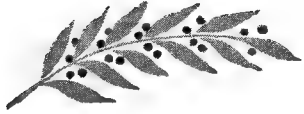
يبين أن الفكر الناصري يربط الحرية بالسياسي التاريخي والاجتماعي ، فيؤكد أنه لا قيام للحرية الا في مجتمع اشتراكي تسوده المساواة والعدالة وتكافؤ الفرص . وليس المجتمع الحر مجتمع بلا قوانين - كما وقع في ظن بعض الحائنين - بل هو المجتمع المنظم الذي لا يكون فيه أي فرد مستعبدا لأي فرد آخر . وأما حين يكون في المجتمع قوى

وضعيف ، فلن تكون الحرية الا أداة للجرور والطفيان ، ولن يكون المجتمع نفسه الا مجتمعا فوضويا يسحق قويه ضعيفه . وليس في التفكير السياسي الناصري أي موضع لمثل هذه الفوضوية . فإن « الحرية » - في فلسفة الثورة - وثيقة الصلة بـ « السلطة » ، و « القانون » عندها أداة لتحرير والتنظيم . ولكن الحرية الناصرية - مثلها في ذلك كمثل الحرية الماركسية - عملية مستمرة يحقق من خلالها الانسان انتصاره على العبودية الاجتماعية . فنحن هنا بإزاء مشكلة اجتماعية واقعية تخص ذلك الموجود التاريخي الذي ظل يبرز تحت نير الاستغلال المطبق آمادا طويلة من الزمن ، دون أن يتمكن من التمرد على قبسوده الاقتصادية والاجتماعية والسياسية . ومن هنا فقد لانجانب الصواب اذا قلنا ان لمفهوم « الحرية »

- في الفكر الناصري - دلالة اجتماعية أو معنى طبقي : لأن الحرية البشرية الحقيقية لا تتحقق الا من خلال الصراع الطبقي . وحينما دعا عبد الناصر الانسان العربي الى التحرر ، فإنه لم يكن يمتنى بذلك سوى دعوته الى التخلص من شتى ضروب الاستعمار . وقد كان الهدف النهائي للثورة الناصرية هو أن تعيد الى الانسان العربي انسانيته ، وحرية ، وكرامته ، ومن ثم فقد عمل عبد الناصر على اشغال المواطن العربي بحقيقة وضعه الاجتماعي في التاريخ ، كما اهتم في الوقت نفسه بتزويده بالوعي اللازم لادراك الحركة التاريخية التي ينتسب إليها . ومهما يكن من أمر الصعوبات التي اصطدمت بها المحاولات المتكررة لتطبيق هذه « الفلسفة الاجتماعية الثورية » ، فإن الذي لا شك فيه أن طريق الحرية قد بقى عند عبد الناصر طريقا عسيرا مليئا بالتزامات العمل . وقد كان عبد الناصر نفسه في وعي تام بالمآزق والمزاق التي تكتنف طريق الحرية (خصوصا فيما يتعلق بتحديد الحيز الرقيق الذي يفصل الحرية الفردية عن التنظيم الاجتماعي وضرورة المحافظة على الأبن العام) ، ولكنه لم يكن ينظر الى الحرية على المستوى الفردي أو الذاتي العرف (وكأنها مسألة شخصية لا تهم الا الذات وحدها) ، بل كان ينظر إليها على انها حركة اجتماعية يشاركها من خلالها بطريقة ثورية في صنع التاريخ .

« والثورة - ثالثا - « فلسفة عمل » . »

إذا كانت « فلسفة الثورة » هي « فلسفة حرية » ، فإنها لابد بالتالي من أن تكون أيضا



العمل السياسى الذى كان يريد النهوض به (مع باقى إخوانه من القادة الاحرار فى مطلع الثورة) فإنه يقول : « لقد تبدو كلمة العمل الايجابى على الورق كافية لحل المشكلة ، ولكنها فى الحياة ، وفى الظروف المعسرة التى عاشها جيلنا ، وفى المحن التى كانت تشبب أطرافها فى مقدرات وطننا لم تكن كافية » ! ويستطرد الزعيم القائد جمال عبد الناصر فيقول انه لم يكن فى أعماقه مستريحا الى تصور العنف على أنه العمل الايجابى ، لأن الثورة الحقيقية عمل انساني لا يخضبه الدم ، وبناء اجتماعى لا يقوم على اشلاء الضحايا من الخصوم والأعداء ! ومن هنا فقد تحولت فكرة « الثورة » الى سؤالين رئيسيين : « أولهما : ما الذى نريد أن نصنعه ؟ ، والثانى : ما هو طريقنا اليه ؟ » وراح عبد الناصر يحدد معالم الطريق ، ويرسم السبيل الى إزاء دعائم الحرية السياسية والاقتصادية ، واتقا - سلفا - من أن المهمة لن تكون سهلة ، وأن مخاطبة عقول الناس (لا غرائزهم أو عواطفهم) لن تكون أمرا هينا . وهكذا استجالت « الثورة » الى « عمل ايجابى » ، ولم يعد المهم هو الهاب مشاعر الجماهير ، بل اقناع عقولهم بضرورة المساهمة فى بناء صرح المجتمع الجديد . ولم يلبث عبد الناصر أن ربط مفهوم « الثورة » بمفهوم « القوة » (القوة المبنية على العمل المنظم والحساب الدقيق) فراح يقول : « واذن فنحن أقوىاء ... أقوياء ليس فى علو صوتنا ، حين نولول ، ولا حين نصرح ، لا حين نستغيث ، وإنما أقوياء حين نهذا ونحسب بالأرقام مدى قدرتنا على العمل ... » (الجزء الثالث ، ص ٧٥) . ومنذ ذلك الحين أصبحت « القوة » علما على الفلسفة الناصرية باعتبارها « فلسفة عمل ايجابى » من جهة ، و « ارادة تفييز » من جهة أخرى .

و « الثورة » - وايضا - « فلسفة قوة » ...

وهنا نصل الى السمة الرابعة من سمات « الثورة » : ألا وهي أنها « فلسفة قوة » . وليست « القوة » التى ينادى بها عبد الناصر هي قوة العنف

« فلسفة عمل » . والواقع أن « التحرر » - فى رأى عبد الناصر - لا يمكن أن يتحقق الا فى اطار « العمل الاجتماعى » القائم على الجهاد المشترك . واذا كان ثمة كلمة قد جرت على قلم عبد الناصر عشرات المرات - فى كتابه « فلسفة الثورة » - فتلك هي كلمة « العمل » ، ولم يكن من قبيل الصدفة أن يصبح « العمل » شعارا أساسيا من شعارات الثورة ، فقد ظلت « قيمة العمل » - بوصفها إحدى القيم الأخلاقية الكبرى فى المجتمع الاشتراكي - قيمة مجهولة تماما لدى أبناء هذه الأمة ، حتى فى بداية عهد الثورة . ولعل هذا ما عبر عنه عبد الناصر نفسه حين كتب يقول : « لقد كنا فى حاجة الى العمل ، فلم نجد وراذنا الا الخنوع والتكاسل » . وكان لابد للرائد العربى الكبير من أن يبرز أهمية تلك القيمة الأخلاقية (باعتبارها عنصرا أساسيا من مقومات الثورة) ، فكان أن ابتدر أساتذة الجامعات بقوله : « أن كل فرد منا يستطيع فى مكانه أن يصنع معجزة » ان واجبه الأول أن يعطى كل جهده لعمله ، ولو أنكم - كاساتذة جامعات - فكرتم فى طلبتكم ، وجعلتموهم - كما يجب - عمليكم الأساسى ، لاستطعتم أن تعطونا قوى هائلة لبناء الوطن . ان كل واحد مننا يجب أن يبقى فى مكانه ، ويبدل كل جهده » . (فلسفة الثورة ، الجزء الأول ، ص ٢٦) . وواضح من هذه العبارات أن « العمل » الذى كان عبد الناصر يدعو اليه ، ويشيد به ، إنما هو العمل « المتخصص » الذى يضطلع به كل فرد فى مكانه الخاص ، محققا عن طريقه « الدور الذى عليه القيام به ».

واذا كنا نجد عبد الناصر يقرن كلمة « العمل » - فى كثير من الأحيان - بكلمة الايجابى ، فذلك لأن العمل الايجابى - فى نظره - ليس هو النشاط الحساسى القائم على الخيال المشتعل ، بل هو السلوك الرزين القائم على التقدير الحكيم . فليس العمل اندفاعا أهوج يستند الى الأهواء والانفعالات ، بل هو تخطيط علمى يقوم على التفكير والتدبير - وحين يحدثنا عبد الناصر عن

والبطش والارهاب ، بل هي قوة البناء والتخطيط وإرادة التغيير . وقد سبق لنا أن رأينا كيف ثار عبد الناصر على أساليب العنف والاحتلال الدموي والاحتلال السياسي ، وكيف ذهب الى استحوالة قيام حكم سياسي عادل على دعائم من الرعب والخوف والارهاب المستمر ! (« فلسفة الثورة » الجزء الثاني ، ص ٣٨) . وربما كان الحدس الأصلي الذي انبثق عنه كل الفكر الناصري هو هذا الاحساس « بالقوة » لدى الإنسان العربي . وفي هذا يقول عبد الناصر قولته المأثورة : « اننا نخطئ في تعريف القوة : فليست القوة أن تصرخ بصوت عال ؛ انما القوة أن تتصرف إيجابياً ، بكل ما نملك من مقاومتها » (الجزء الثالث ، ص ٧٢) . وعلى الرغم من أن الإنسان العربي قد ظل حيناً طويلاً من الزمن يجهل مدى قوته إلا أن لديه من عناصر القوة ما يؤهله للقيام بدور قيادي هائل في العالم الثالث الذي يعيش فيه . وقد حصر عبد الناصر مصادر قوتنا في عوامل ثلاثة : **أولها** أننا مجموعة من الشعوب المتجاورة المترابطة بروابط مادية ، ومعنوية ، ودينية ، وقومية ، وحضارية ، ففي استطاعتنا أن نسهم في بناء عالم مستقر يسوده السلام ، **وثانيها** أن أرضنا تحتل مكاناً هاماً على خريطة العالم . **بوقتها** الاستراتيجية الخطيرة ، ولكنها ملتقى طرق العالم ، ومعبّر تجارته ، وممر جيوشه ، **وثالثها** : أننا نمتلك حصص ضخمة من البترول الذي هو عصب الحضارة المادية الحديثة . واذن فإن مصادر «قوتنا» - في رأى عبد الناصر - انما يكمن في « **قوة الرابطة** » التي تجمع بيننا ؛ وهي تلك الرابطة التي تجعل من أرضنا منطقة واحدة لا يمكن عزل جزء منها عن باقي الأجزاء الأخرى ، ومعنى هذا أن ضعف العالم العربي راجع إلى انفلاته ، وانزاعه ، وانقسامه ، وسكونه ، في حين أن قوته رهن بتفخته وتجمعه ، وتوحيده ، وحركتة . وليست « القوة » التي ينادى بها عبد الناصر « حالة سكونية » تستند الى ظاهرة « التوازن » ، والاستقرار » ، بل هي « حالة حركية » تقوم على ظاهرة التحول « والارتقاء » . ولم يكن عبد الناصر غافلاً عن أهمية النظام

والاستقرار انسياسي في حياة الشعوب ، ولكنه كان حريصاً على إبراز دور الحركة الثورية والدينامية السياسية في تطوير المجتمعات . ومن هنا فقد اقترنت « فلسفة الثورة » - في نظره - ببطانة من الحركات الاجتماعية والسياسية الهامة مثل : ارادة القوة ، ودينامية العمل الانتاجي ، وإرادة التغيير . وقد يختلف عبد الناصر مع بعض المفكرين السياسيين المعاصرين حول دور كل من « الثورة » و « النظام » في تسيير الجهاز الاجتماعي ، ولكن من المؤكد أنه قد يتفق مع الغالبية العظمى منهم حول ضرورة العمل على تجنب أسباب الركود الاجتماعي والجمود السياسي . وليس من شك في أن مجرد حرص عبد الناصر على التسكك بمفهوم « الثورة » ، قد كان هو نفسه شاهداً على إيمانه العميق بضرورة اقامة النظام الاجتماعي (والسياسي) على « **توازن حركي** » (او دينامي) . فلم تكن « الثورة » - منذ البداية - في ذهن الرائد العربي الكبير ، مجرد تعبير عن « التمرد » ، بل كانت مظهر لتلك « القوة » العربية التي توسمت في نفسها القدرة على تغيير مجتمعاتها وتطوير أسباب حياتها . وهكذا كانت « فلسفة الثورة » دعوة سلمية تهدف الى الحرية ، والتقدم ، والتعايش السلمي ، دون أن تغفل أهمية عناصر القوة ، والاتحاد ، والتفاعل الزماني والمكاني . وهذا يقودنا الى الحديث عن سمة أخرى من سمات « فلسفة الثورة » ، ألا وهي سمة « **الانفتاحية** » .

٥٥٠ و « الثورة » - خامساً - « **فلسفة انفتاح** » . . .

وإننا نساءلنا الآن عن معنى كلمة « انفتاح » ، لوجدنا أننا نعبئ بهذا الاصطلاح ما أطلق عليه عبد الناصر « تفاعل الزمان والمكان » . و « الثورة » - كما فهمها الزعيم الراحل - « فلسفة انفتاح » : لأنها رفض لكل صور العزلة ، سواء أكان ذلك في الزمان أم في المكان . فالحاضر ثمرة للماضي من جهة ، وحركة نحو المستقبل من جهة أخرى . ونحن حين ننظر الى « الماضي » بعين الاعتبار ، أو حين ننطلق الى « المستقبل » بروح الأمل ، فاننا في كلتا الحالتين نسلم بأن « الحاضر » مفتوح على

الماضي ، ومفتوح على المستقبل . وهذا « الانفتاح
الزمني » لا يتفصل عن « الانفتاح المكاني » : لأن
العالم كله قد أصبح في الوقت الحاضر دائرة واحدة
متماسكة ، دون أن يكون في إمكان بلد ما أن يفلت
على نفسه الأبواب ، وكأنه يحيا مستقلا عن باقي
أجزاء العالم ! وهذا ما عبر عنه عبد الناصر بقوله:
« إن قال لي أحد أن المكان الذي نشغله هو هذه
العاصمة التي نعيش فيها ، فأنني أختلف معه .
وإن قال لي أحد أن المكان بالنسبة لنا هو حدود
بلادنا السياسية فأنني أيضا أختلف
معه . ولو كان الأمر كله محصورا في حدود
بلادنا السياسية لهان الأمر ، ولا قلنا على أنفسنا
الأبواب ، وعشنا في برج عاجي ، نحاول أن
نبتعد به بقدر المستطاع عن العالم ومشاكله ،
وأزماته : تلك التي تقتحم بلادنا وتؤثر فيها دون
أن يكون لنا فيها دخل أو نصيب . » (« فلسفة
الثورة » الجزء الثالث ، ص ٥٥) ثم يستطرد
عبد الناصر فيقول : « غير أن عهد العزلة قد مضى
... ولم يعد مفر أمام كل بلد من أن يدير البصر
حواله خارج حدوده ، ليعلم من أين تجيئه التيارات
التي تؤثر فيه ، وكيف يمكن أن يعيش مع غيره ،
وكيف ... وكيف ... ولم يعد مفر أمام كل
دولة من أن تجيل البصر حولها تبحث عن وضعها
وظروفها في المكان ، وترى ماذا تستطيع أن تفعل
فيه ، وما هو مجالها الحيوي ، وميدان نشاطها ،
ودورها الإيجابي في هذا العالم المضطرب » .
(ص ٥٥ - ٥٦)

وقد طبق عبد الناصر نظريته في الانفتاح
(أو تفاعل الزمان والمكان) على وطننا العربي ،
فلم يلبث أن تحقق من أنه لا بد لنا من أن نتحرك
في دوائر ثلاث : أولا هي العالم العربي ، والعالم
الاسلامي ، والعالم الإفريقي . وكانت حجته في
ذلك أن موقعنا الجغرافي نفسه يلزمنا بالتحرك في
هذه المجالات الثلاثة ، دون أن يكون في وسعنا
إغفال أحد هذه المجالات لحساب المجالات الأخرى .
والإلا ، « فهل يمكن أن نتجاهل أن هناك دائرة
عربية تحيط بنا ، وأن هذه الدائرة منا ونحن منها :
امتزج تاريخنا بها ، وارتبطت مصالحتنا بمصالحها
حقيقة وفعلا ، لا مجرد كلام ؟ أو هل يمكن أن
نتجاهل أن هناك قارة إفريقية شاء لنا القدر أن
نكون فيها ، وشاء أيضا أن يكون فيها اليوم صراع
مروع حول مستقبلها ، وهو صراع سوف تنعكس
آثاره علينا ، سواء أردنا أو لم نرد ؟ وهل يمكن
أن نتجاهل أن هناك عالما اسلاميا تجمعنا وإياه
روابط لا تفرقها العقيدة الدينية فجسب ، وإنما



تشهدا حقائق التاريخ ؟ (ص ٥٦ - ٥٧)
ومن هنا فقد هبت الجمهورية العربية المتحدة -
في عهد عبد الناصر - المناصرة ثورة الجزائر ،
وحركة التحرير في الكونغو ، والحركة الجمهورية
في اليمن ، وثورة اتحاد الجنوب العربي ، وشتى
الحركات الوطنية في الصومال ، والعراق ،
والسودان ، ونيجيريا ، وليبيا ، وجنوب افريقية،
وروديسيا الخ . وتسائل الكثيرون عن
مدى ارتباط مصالحنا بمصالح كل تلك البلاد ،
وعن مدى شرعية المساعدات التي كانت تقدمها
الجمهورية العربية المتحدة لكل تلك البلاد ، بينما
بقي عبد الناصر مقتنعا تمام الاقتناع بأنه هيئات
لثورة عربية أن تقوم ، لو تقاعست لحظة واحدة
عن مساندة كل لحركات الثورة والتحررية ،
سواء أكان ذلك في العالم العربي ، أم في العالم
الأفريقي ، أم في العالم الإسلامي .

و « الثورة » - سادسا - « فلسفة تغير » . . .

. . . وإذا كنا قد رأينا أن فلسفة الثورة -
في نظر عبد الناصر - هي فلسفة رفض ، وحرية ،
وعمل ، وقوة ، وانفتاح ، فأنتا سنرى الآن أنها
أيضا « فلسفة تغير » . والواقع أن كل المقولات
التي أتينا على ذكرها فيما سلف تحمل طابع
« الوسيلة » ، في حين أن « التغير » هو « الغاية » .
ونحن نعرف أن « التغير » الذي فهمه عبد الناصر
كان يعني - منذ البداية - حركة مزدوجة : حركة
تغير سياسي من جهة ، وحركة تغير اجتماعي من
جهة أخرى . وقد فطن عبد الناصر - منذ اللحظة
الأولى - إلى صعوبة الجمع بين هاتين الحركتين ،
فاعتبر في كتابه « فلسفة الثورة » بتعارض الثورة
السياسية مع الثورة الاجتماعية ، وأقر في الوقت
نفسه بضرورة السير في هذين الطريقين في آن
واحد . (الجزء الأول ، ص ٢٣ ، وص ٢٦)
ولكن الرائد الصربي الكبير كان على وعي تام
بخطية هاتين الثورتين ، فلم يتردد لحظة واحدة في
العمل من أجل تحقيق التغير الاجتماعي جنبا إلى
جنب مع التغير السياسي . وإذا كانت الشعوب
التي سبقتنا - على طريق التقدم البشري - قد
مسرت بهاتين الثورتين على مرحلتين متعاقبتين -
دون أن تغيبهما معا في آن واحد - فإن « التجربة
الهائلة التي امتحن بها شعبنا - على حد تعبير
عبد الناصر - هي أن يعيش الثورتين معا في وقت
واحد » (ص ٢٣) . ولم تظهر الدعوة إلى
الاستنزائية ، وتكافؤ الغرض ، والعدالة في
التوزيع ، إلا حين أصبح « التغير الاجتماعي »

هدفا ثوريا واضحا في ذهن صاحب « فلسفة
الثورة » ، وواضح « الميثاق » .

وقد يكون من الحديث المعاد أن نقول أن فلسفة
التخطيط قد برزت - في فكر عبد الناصر - جنبا
إلى جنب مع تلك « الفلسفة الاجتماعية » التي
كانت تهدف إلى تحقيق العدالة الاجتماعية ، وإعادة
التوازن المفقود بين طبقات المجتمع وفئاته . ولعل
هذا ما عير عنه الرئيس الراحل حين قال : « أننا
نريد أن نزيد الانتاج ، ولكن أماننا أيضا العدالة
في التوزيع . فيجب أن يتجه هذا الانتاج ،
لإيستاتير به فرد ، أو اثنين أو ثلاثة ، ولكن لكي
يوزع على أكبر عدد من أبناء هذا البلد ، حتى يأخذ
كل فرد فيه الفرصة المتساوية مع أخيه ، وهذا
هو هدف ثورتنا ، وهو هدف اجتماعي عريق
يهدف إلى أحداث تغير اجتماعي شامل ، عريق
يعمل كل فرد من أفراد هذا البلد العمل الشريف
ويأخذ نتيجة عمله » . فالثورة إذن حركة
اجتماعية ترمي أولا وقبل كل شيء إلى أحداث تغير
جذري هام في صميم البناء الطبقي للمجتمع :
لأنها تحرص على مراعاة عدالة التوزيع ، وتحقيق
رفاهية الإنسان العادي البسيط . وقد كان
هذه « التغير الاجتماعي - في ذهن عبد الناصر
- بمثابة تعبير عن الوحدة الأساسية التي تجمع
بين التخطيط الاقتصادي من جهة ، والعدل
الاجتماعي من جهة أخرى . وقد درس عبد الناصر
منهج التخطيط في الدول النافذة ، وخلص من
هذه الدراسة إلى ارتباط مشكلات التنمية
والتطوير الاقتصادي ، بمشكلات التوزيع والعدالة
الاجتماعية . ومن هنا فقد حاول عبد الناصر - في
تحديده لمعالم الاشتراكية التي لابد من الأخذ بها -
ربط التخطيط الاقتصادي بنظرة انسانية
تحترم عمل الإنسان وجوده ومشاركته في زيادة
الدخل القومي . . . الخ . وهكذا كان « الإنسان »
- في كل فلسفة عبد الناصر الاجتماعية - هو
العصب الحيوي في كل تغير اجتماعي ، كما كان
هو حجر الزاوية في كل تطوير اقتصادي ، ولا
ريب ، فإن الإنسان هو العامل الرئيسي الذي
يحمل عبء الانتاج من جهة ، كما أن الهدف
النهائي الذي يرمي إليه التخطيط الاقتصادي هو
تحقيق أكبر قدر من الرفاهية لأكثر عدد من
الناس من جهة أخرى . وقصصاري القول أن
« الثورة » قد اقترنت - في ذهن عبد الناصر -
بمفهوم (التغير الاجتماعي) ، مع كل ما يقترن
به هذا المفهوم من معاني العدالة الاجتماعية والنظرة
الانسانية إلى التخطيط . . . الخ .



وأخيرا : هل تكون الثورة (فلسفة طرفة) ؟

..... ولقد كان عبد الناصر - كما تشهد بذلك كل كتاباته وخطبه وتصريحاته - مؤمنا • بحتمية التاريخ • مقتنعا بضرورة الانتقال على مراحل تدريجية لتحقيق أهداف الثورة • ومن هنا فأننا نراه يقرر - في مقدمة كتابه « فلسفة الثورة » - « أن قصص كفاح الشعوب ليس فيها فجوات يملؤها الهباء ، وكذلك ليس فيها مفاجآت تقفز الى الوجود دون مقدمات • أن كفاح أي شعب - جيلا بعد جيل - بناء يرتفع حجرا فوق حجر وكما أن كل حجر في البناء يتخذ من الحجر الذي تحته قاعدة يرتكز عليها ، كذلك الأحداث في قصص كفاح الشعوب : كل حدث منها هو نتيجة لحدث سبقيه ، وهو في نفس الوقت مقدمة لحدث ما زال في ضمير الغيب • » (الجزء الأول ، ص ٥ ، ٦) • ولكن هذا الإيمان بحتمية التاريخ، وضرورة الانتقال التدريجي • لم يمنع الزعيم العربي الكبير من التحدث عن « سرعة الحركة والمبادأة ، وضرورة السير على طريقين في وقت

واحد • » والظاهر أن عبد الناصر كان على وعي تام بضرورة مبادرة الدول المتخلفة الى التسابق مع الزمن ، من أجل العمل على الخروج من مرحلة التخلف والعبودية • ولعل هذا ما عبر عنه الرئيس الراحل في خطابه التاريخي الهام أمام الجمعية العامة للأمم المتحدة (في دورتها الخامسة عشر) حين قال : « إن الشعوب الحديثة الاستقلال تؤمن أن حريتها الحقيقية في إيجاد مستوى من المعيشة لائق • ثم أن الشعوب الحديثة الاستقلال تتعجل الطريق الى النمو الاقتصادي ، وتشعر أنها لم تعد تملك الوقت لتضيقه بعد التخلف الطويل قياسا الى غيرها • وقد يكون هناك من يرى أن العجلة طريق الخطأ ، ولكننا اذا سلمنا بذلك تكون قد ارتكبنا خطأ أكبر هو نسيان طبيعة الظروف • ان طبيعة الظروف التي تفتش في ظلالها الآن تجعل من الانتظار الطويل أمرا لا تتحمله الشعوب » ولقد يقال لشعوبنا أن الصبر ضرورة • وأن شعوبا غرنا قد تحملته ولكن طاقة أي جيل على الصبر تقاس بظروف هذا الجيل لا بظروف



غيره من الأجيال • والذين كانوا يقدرّون على الصبر مثلاً حتى يقطعوا المحيط في قارب يندفعه الريح يختلّفون تماماً عن الذين يقدرّون على قطع المحيط في بضعة ساعات بطائرة نفاثة •

وواضح من هذا الحديث أن عبد الناصر لم يكن يريد لمحركة الثورة مع التخلّف أن تسير على الدرب الطويل البطيء ، بل كان يريد لها أن تتحقّق على طريق المبادرة والحركة السريعة • وكثيراً ما كان الراحل العربي الكبير يسابق الزمن ويستبق الأحداث ، وإثقا أن الإنسان هو الذي يصنع التاريخ ، وهو الذي يحقق مصيره لنفسه وبنفسه • ومن هنا فقد تساءل البعض عما إذا كانت «الثورة» طغرة سريعة تنفّز فيها من الضرورة إلى الحرية ، أو ما إذا كانت مجرد حركة انتقالية تتعاقب أدوارها على نحو حتمي صارم • وفات هؤلاء أن التعارض وهمي بين حتمية التاريخ من جهة ، وضرورة المبادرة والحركة السريعة من جهة أخرى: فإن الاعتقاد بحتمية النصر لا يثني الناس عن

انتقال ، بل يدفع بهم إلى مضاعفة الجهاد ! وليست « انطفرة » هدماً لحتمية التاريخ ، أو خروجاً على ضرورة التحول التاريخي التدريجي ، بل مساهمة لحركة التاريخ ، ومبادرة إلى العمل في الاتجاه الذي تؤدّن به حتمية التاريخ • وقد كان عبد الناصر مقتنعاً تمام الاقتناع بأن حاضرتنا العربي ملء بالمتناقضات التي لا يمكن الوقوف عندها أو السكوت عليها ، ومن هنا فإنه كان يرى في مجرى الزمان تحقّقاً ثورياً لعمل ليس غير الإنسان العربي مسئولاً عنه • وهل من عجب — بعد ذلك — في أن تكون الثورة أيضاً « فلسفة طغرة » ؟ وماذا عسى أن تكون « الطغرة » أن لم تكن قفزة ثورية تنقلنا من عهد التخلّف والرجعية ، إلى عهد التقدم والحرية ؟ بل ماذا عسى أن تكون «الثورة» نفسها أن لم تكن هذا «الفعل الإبداعي» الذي يضطلع به موجود حر يدرك أهمية المبادرة والحرية السريعة ، ويعمل على خلق مجتمع إنساني تسوده العدالة ؟

ؤكربا ابراهيم

دور الممارسة في فكر عبد الناصر

قدرته على فهم الطبيعة والسيطرة عليها .

على أن هذا الترابط الوثيق بين فهم الإنسان للطبيعة وفهمه لنفسه ولمجتمعه ، لا ينبغي أن الانسان كان أسبق الى فهم الطبيعة واستخلاص قوانينها منه الى فهم المجتمع واستخلاص قوانينه . ولم يكن ذلك لأن المجتمع ، كظاهرة ، أكثر تعقيدا من الطبيعة ، وإنما يرجع هذا السبق من جهة الى أن فهم الطبيعة كان ، في المراحل الأولى من تطور الانسان ، ضرورة لهذا التطور أكثر إلحاحا من فهم المجتمع ، ومن جهة أخرى الى أن المجتمع ، وإن لم يكن أعقد من الطبيعة ، فهو أعصى على الفهم منها . ويرجع السبب في ذلك الى انقسام المجتمع على نفسه طبقات بعضها فوق بعض . والطبقات التي كان لديها الوقت واليران الذهني اللازمين لاعمال الفكر في شئون المجتمع ، كان لديها في نفس الوقت المانع الذاتي الذي يحول دون مكالشفة نفسها أو مكالشفة غيرها بالحقيقة الكبرى التي تخلص منها كل حقيقة أخرى في شأن هذا المجتمع حقيقة استغلال الأقلية للأغلبية . وفقط عندما يصبح استمرار المجتمع على القسديم مستحيلا ، عندما يصبح متعيئا على الأغلبية التي لا يقف في طريقها مثل هذا المانع الذاتي من الفهم - أن تفسك بزماء هذه الممارسة على المستوى الفكري ، يصبح ذلك متاحا لها ، عندئذ فقط ، ومن خلال نضال هذه الأغلبية لكي تؤدي مهمتها ، من خلال ممارستها لدورها التاريخي ، يصبح من الممكن لها أيضا أن تطرح هذه الممارسة على المستوى الفكري ، محاولة بذلك قضية المجتمع - وقضية المجتمع لم تكن أبدا ولكن تكون بسوى قضية تغير المجتمع أو تغييره - الى قضية نضالية فكرية في نفس الوقت .

الممارسة إذن ، بالنسبة للفكر في شئون المجتمع

كل فكر جدير بهذا الاسم ، كل فكر يمتحنه الزمن فتثبت مع الزمن صحته ، يجد أساسه كما يجد برهان صدقه في الممارسة : في النشاط الإيجابي الذي يقوم به الانسان ، والذي يغير به تباعا وجه الطبيعة ، كما يغير تباعا المجتمع الذي يعيش فيه ، ويغير مع هذا وذلك ذاته هو .

والممارسة إذن ، تعني ذلك التفاعل المستمر بين الانسان والطبيعة ، انذى يسعى فيه الانسان الى السيطرة عليها وتطويعها لأغراضه ، ويستعين على هذا السعي بالفاذ الى أسرارها . وهو يحول هذا النفاذ الى مقولات وفروض وقوانين ونظريات أى الى فكر ، ثم يمتحن صحة هذا الفكر من خلال المزيد من الممارسة ، الممارسة التي ترتفع عندئذ ، بفضل ما طعمت به من فكر الى مستوى أعلى مما كانت عليه من قبل . وكما تعنى الممارسة ذلك فهي تعنى أيضا ما تصطبخ به الحياة الاجتماعية من دواعي الوحدة والتعاون ، أو عوازل الفرقة والصراع ، ذلك الاصطخاب الذي لا يعدم بدوره أن ينعكس لدى الانسان فكرا يحاول من خلاله أن يعقل موقفه من الجماعة ، وأن يحسّد اتجاهها واتجاهه تجاهها .

ولسنا نود أن نقيم تقابلا مصطنعا بين الممارسة في مجال تعامل الانسان مع الطبيعة والممارسة في مجال تعامل الانسان مع الانسان . فالانسان منذ وجد يعيش في جماعة ، ويعيش على الطبيعة ، وكجزء منها . إنه يغزو الطبيعة في جماعة ، والجماعة يدفع بعضها بعضا في اطار من الطبيعة وفي الأغلب الأعمى في من هذا البعض . أو ذاك الاستشثار بخبراتها . والانسان عندما يحاول أن يفهم الطبيعة ، فهو في الوقت ذاته يزداد فهما لنفسه ، كما أن فهم الانسان لنفسه يضاعف من



كما هي بالنسبة للفكر فى شئون الطبيعة ، هي الأصل وهي الأساس . والمقصود بالممارسة هنا ، سواء فى هذا أو فى ذاك ، هو ممارسة البشرية بأسرها ، وجيلا بعد الآخر ، أو ممارسة قوى اجتماعية طبيعية بالنسبة لهذه البشرية . كما أن الفكر هنا يصبح خلاصة تجربة انبشيرية بأسرها ، أو خلاصة تجربة قواها الطبيعية : قد يبلورها هذا الفرد أو ذاك ممن تحتاج لهم فرصة التعرف على هذه التجربة فى مختلف أبعادها وتمثلها والتوحد معها والتمعن فيها ، ولكن ودون التقليل من دور هذا الفرد أو أهمية تلك البلورة ، يبقى الفكر منسوبا الى تلك القوى الاجتماعية ، مستمدا جنوره من ممارستها الحية ، ويتحول فى الوقت ذاته الى تراث ملوك للبشرية بأسرها .

ولما كان التغير الاجتماعى والتغير الاجتماعى هما المحور الأساسى لكل فكر اجتماعى ، فإن الفكر الاجتماعى الجديد ، فى المجتمعات الطبقية ، كما يواجه مصاعب ضخمة فى ظهوره ، كذلك يواجه مصاعب ضخمة فى انتشاره بعد ظهوره ، بسبب محاصرة القوى الاجتماعية المسيطرة التى تتعارض مصالحها مع التغير لهذا الفكر ومحاولتها القضاء عليه . وهى بوجه خاص تصطنع فى مواجهته فكرا آخر غير علمى ، تربى عليه البشر منذ الصغر وتروج له بمختلف الطرق المباشرة وغير المباشرة . وهى تلجأ عندما تستشعر خطورة هذا الفكر الجديد على مواقعها الى المصادرة الإدارية لهذا الفكر الجديد ، والملاحقة الجنائية أو المعيشية لمن يعتقدونه .

ومصر ما قبل الثورة مثال واضح على ذلك . . . كانت مصر بلدا شبه مستعمر ، يمسك الاستعمار

التي أصبحت متاحة له بحكم المسلك الوظيفي الذي انخرط فيه تقريه عن قضاياها . ومن المعلوم أن عبد الناصر الشاب قد تعرف على التيارات الفكرية انثورية التي كانت تسرى في مصر في ذلك الحين . على أنه من المشكوك فيه أنه قد تأثر بها تأثراً يجاوز كثيراً الاختفاء حول عدد من الأهداف العامة أو السمات ، التي كانت قاسماً مشتركاً بينها جميعاً : أهداف التحرر الوطني مثلها وتحقيق العدالة الاجتماعية وتحطيم سلطة كبار الملاك الزراعيين السياسية والاقتصادية وتوزيع الأرض على الفلاحين وتطوير الاقتصاد القومي وبناء الصناعة ، أو تأثراً يجاوز النظرة المشتركة إلى بعض الأوضاع والمؤسسات التي كانت تتعرض لطرق تحقيق هذه الأهداف ، مثل الاحتلال العسكري والأجلاف الاستعمارية والحكم الملكي والأحزاب الرسمية . وبوجه خاص فإن من المشكوك فيه أن يكون قد تأثر إلى أية درجة تميز بأصول ومناهج التحليل الفكري التي كانت تميز هذه التيارات . فمن جهة كانت هذه الأصول والمناهج - كما تقدم القول - بعيدة في ذلك الوقت عن أن تكون مدروسة دراسة فاهمة متعمقة متمثلة لطروف مصر ، قادرة على طرح نفسها في إطار تراثها ، كما كانت المراجع الأساسية اللازمة لمثل هذه الدراسة بعيدة عن أن تكون متاحة لمن شاء اتيانها . ومن جهة أخرى فقد كانت طبيعة النشاط العمل الذي تقوم عليه حياة عبد الناصر الوظيفية وطروف هذه الحياة وملاساتها بعيدة عن أن تتيح له الإمكانيات التي تساعد على هذا النوع من الدراسة ، إيا كانت استعداداته أو ميوله الشخصية . وكان عبد الناصر على أية حال قد خطط وشق طريقه الخاص للنضال : طريق تنظيم الضباط الأحرار . ولم تكن طبيعة مثل هذا التنظيم تسمح بالتركيز على المسائل الفلسفية ، أو اتوسع في مناقشة قضايا الفكر الاجتماعي المنهجية ، ولا كانت المهمة الرئيسية التي تصدى هذا التنظيم لانجازها ، مهمة تحرير مصر من السيطرة الاستعمارية ، هي من نوع المهام التي ينهض تنظيم عسكري للقيام بها من خلال المناقشات الفلسفية المستفيضة ، فهذه المناقشات ، كما تساعد على تحقيق الوحدة الفكرية وتؤدي إلى الوضوح النظري عندما تكون المواقف والأصول الاجتماعية متجانسة من أول الأمر ، فإنها أدعى إلى اظهار الفروقات والتباين عندما تكون المواقف والأصول الاجتماعية مختلفة والحكمة كل الحكمة كانت في التجميع - لا الفرة - حول قضية واحدة رئيسية هي قضية التحرر الوطني .

فيه بمفاتيح السلطة النهائية بين يديه ، وإن كان يعهد بممارسة جوانب منها إلى حلفائه الطبيعيين من طبقة كبار الملاك الزراعيين ، الذين لم يكن يداني جنشاعة استغلالهم لمجموع الشعب سوى خوفهم الطبيعي من انقراض الشعب عليهم ، ومن ثم تكاتف الحليان على سد كافة المنافذ الفكرية التي يمكن أن تنفذ منها رياح الثورة ، واتخذت قوى الاستغلال المسيطرة كل وسائل الحيلة المعروفة لمنع ظهور أو انتشار الفكر الاجتماعي الجديد ، ولقمعه عند ظهوره ، وهكذا حرمت مصر حتى من الحريات الفكرية التقليدية التي كانت متاحة في بعض المستعمرات الأخرى . كان الفكر العلمي في مشئون المجتمع محرمًا . وكان تراث الانسانية الفكرية حول الوسائل العلمية لتغيير المجتمع واتجاهات هذا التغيير ممنوعاً دخوله في مصر ، لا ينفذ إليها منه الا قطرات ، في لغات أجنبية لا يقرؤها إلا قلة القلة ، أو مترجماً ترجمات سريعة تركيبة ، كثيراً ما كانت تشوه أكثر مما كانت تنقل ، أو مطبقاً - كقضايا عملية لا تنقب كثيراً عند التفاصيل النظرية - على ظروف مصر ، في المحاولات التي كانت تقوم بها التنظيمات الثورية المتعددة التي انتشرت في مصر في ذلك الوقت : محاولات بنفسها الكثير من النضج الفكري : من جهة لأن عملية الإعداد الفكري الطويل الذي يستغرق أجيالاً متعاقبة كانت ، لظروف تاريخية عانيت منها مصر أكثر من أي بلد آخر في وضع حضاري واجتماعي مماثل ، مفقودة . ومن جهة أخرى لأن الانفتاح على التراث الثوري العالمي ، بالإضافة إلى انطباعات الأخرى التي كانت تقف في طريقه ، كان مقصوداً على من اتبعت لهم فرصة السفر بعضاً من الوقت في الخارج أو من يجيدون لغة أجنبية ، أو من ألقت بهم الظروف في طريق هؤلاء أو أولئك . في كلمة : كانت القاعدة الاجتماعية الفعلية للتأثر المؤصل والمؤصل بهذا الفكر ضيقة غاية الضيق ، رغم أن القاعدة الاجتماعية الكامنة لهذا التأثير كانت واسعة أكثر مما يكون الاتساع ، فقد كانت مصر تمتع بالثورة في ذلك الحين ، مثقوها سواء بسواء مع عمالها وفلاحها ، وارهاسات انثورة الاشتراكية جنباً إلى جنب مع انتفاضات الثورة الوطنية الديمقراطية .

في هذه الظروف نشأ عبد الناصر ، منفعلاً بكل ما كان ينفع به مصري حميم راسخ الجذور في تربة مصر ، يرى وطنه موطناً لأقدام المستعمرين ، ويحرص على ألا يقطع ما بينه وبين الأصول الشعبية التي نبت منها ، ولا يجعل إمكانيات الحياة الجديدة



التيار تأييدا لهذا التصور مذهلة حقا ، فهي تمسك مثلا بالمبادئ الستة الشهيرة التي أعلنتها الثورة في شهورها الأولى ، مبادئ القضاء على استعمار وحواته من الخونة، لصريين ، والقضاء على الإقطاع وعلى الاحتكار وسيطرة رأس المال على الحكم وإقامه عدالة اجتماعية وجيش وطني قوى وحيياة ديموقراطية سليمة ، وبدلا من أن ترى فيها الشعار الملائم تماما الذي ترفعه كل أنواع الثورات الوطنية الديموقراطية في مختلف أنحاء العالم ، تذهب تطرق هذه المبادئ وتسمجها حتى تتسع لكل السمات المميزة للتحويل الاشتراكي ، ثم تفسر كإجراء من إجراءات الثورة الاشتراكية ، كل إجراء اتخذ في السنوات الأولى للثورة ، سواء لتحقيق العدالة الاجتماعية أو لتطوير الاقتصاد القومي ، وهي تعمد الى كل منعطف من منعطفات الثورة أو خطوة لا تتسق مع بقية خطواتها ، وبدلا من أن تفسرها التفسير العلمي السليم النابع من الفهم للقوى الاجتماعية المختلفة التي كان مسار الثورة في كل مرحلة من مراحلها ، هو المحصلة النهائية لمركبها ، تذهب تبذل الجهد الفائق ، ليس فقط في تبريرها ، ولكن في وضعها في مكان ما يظورها كحلقة لازمة في سلسلة متصلة الحلقات تتكشف الواحدة تلو الأخرى وفق نظام معلوم .

ولا شك في أن هذه النظرة تجد صدى طيبا لدى بعض الأوساط الشعبية التي ، في سذاجة

وقد نجح تنظيم الضباط الأحرار في تحرير الوطن ، وذهب في ذلك الى أبعد مما كانت تتطلع اليه انظار العديد من أعضاء التنظيم الذين لم يكونوا يرون في السيطرة الأجنبية التي نهضوا لتخليص البلاد منها سوى احتلال عسكري أو نفوذ سياسي ، وأصبح التحرر الوطني بقبسادة عبد الناصر يعني التحرر الاقتصادي والتطور الاقتصادي كما يعني التحرر السياسي ، ثم مضت الثورة بعد ذلك في طريق طويل من التحويل الاجتماعي العميق الذي يستهدف البناء الاشتراكي والقضاء الكامل على كل شكل من أشكال الاستغلال الانسان للانسان .

ويعلم كل من شارك في التثقيف السياسي في بلادنا أو طالع الكثير من الكتابات المدرسية أو غير المدرسية التي تكتب عن الثورة في مصر ، أن هناك اتجاهات قويا لتصوير هذا المسار الثوري أو تصويره كما لو كان مرسوما منذ البداية في جلته وفي أدق دقائقه وأصغر تفاصيله ، أن لم يكن في ذهن التنظيم الذي قام بالثورة ، فعلى الأقل في ذهن قائد الثورة جمال عبد الناصر ، وكما لو كانت كل الخطوات التي تتابعت على هذا المسار من أولها حتى آخرها خطوات محسوبة من أول الأمر ، يتلو بعضها بعضا وفق ترتيب محكم سري .

وأعاجيب التفسير والتأويل التي يقدمها هذا

قلبيها ومن فرط حبها وتقديرها لقائدها ، أصبحت تطرح على شخصه دامن قدرتها وامكانياتها. و يرى فيه المهندس الذي وسع عليه كل شيء من اول الامر ، وخطط لكل شيء من اول الامر ، وحاطت قدره بدل شيء من اول الامر ، ثم مضى بنفسه تدريجيا ، لحكمه ارتاها هو ، كل ما كان قد عقد العزم عليه . وليس من شك أيضا في أن لهذه النظرة بعض المزايا في تدعيم الثقة بين الجماهير وقائدها ، خصوصا في المراحل التي تقتقر إلى فعالية التنظيم القادر القوي .

ولكنها نظرة غير علمية ، تغذيها بعض القوى الاجتماعية التي لا صانع لها في اشاعة النظرة العلمية بين الجماهير الشعبية أو التي تفتقر هي - رغم انتمائها إلى الثقافة والمتقنين - إلى هذه النظرة . وهي قد تستهدف بوجه خاص الإيهام بأمرين يبدون متناقضين ولكن هدفهما النهائي في الحقيقة واحد . الأمر الأول هو تجميد الثورة في كل مرحلة من مراحلها عند النقطة التي وصلت إليها واسقاط دور الجماهير في دفعها وتطورها . فطالما أن الأمر أمر نظرية مسبقة مرسومة من أول الأمر لكن غير مبلنة ، تُنفذ حلقاتها تدريجيا ، فمن السهل القول في كل وقت أن التطبيق الفعلي ، أيّا كان المدى الذي وصل إليه ، قد استنفد حلقات تلك النظرية ، بل ويصبح التطبيق عندئذ ، مهما كان متسرا أو ناقضا ، هو نظريتنا التي نتمايز بها عن العالمين . والأمر الثاني هو إجهاد الثورة عن طريق تأليب بعض قوى تحالف الشعب العامل ضدها . فطالما أن الأمر أمر خطة سرية متكاملة ، تنفذ تباعا خطوة وراء الأخرى ، وليس أمر ضرورات موضوعية تكشف عن نفسها أمام المواطنين جميعا من خلال التطور الموضوعي للمجتمع ، وتلتقي على تقديرها واقتراح الحلول الملائمة لها جهود جماهير الشعب وحسم قيادته ، فسوف يسهل دائما الإيهام لبعض قوى التحالف بأن الطريق يمتد حقا إلى أبعد مما تقتنع به بضرورة الذهاب إليه ، وتخوفها بأن ثمة مفاجآت تنتظرها عليها أن تمتنع أو تتحرز منها .

ولقد كان عبد الناصر نفسه أول من قاوم هذه النظرة غير العلمية ، وذهب في ذلك إلى أبعد يندر أن نجد لها مثيلا بين قادة الشعوب وتكشف حقا عن ناحية من أهم نواحي عظمته هي تقديره التسليم لطبيعة العلاقة بين الشعب وبين قائده .



ومن شرور النفس • كذلك ان الشعب لم يكتف بأن يهزم كل محاولة من أعدائه للتيل من طلائمه الثورية ، وانما قاوم كل الانحرافات التي قد تأتي من النسيان أو الفروع ، وظل دائما يرشد طلائمه الثورية الى طريق واجيها •

« ان اداة اثورة لدى الشعب العربي المصرى والصلق اننى سلحت نفسها به • حققت مقاييس جدية للعمل الوطنى • لقد أكدت هذه الارادة وصدقها أنه لا يمكن أن تقوم عوائق أو قيود على امكانية التغيير الا احتياجات الجماهير ومطالبها العادلة » •

والميثاق يؤكد هذه المعاني فى موضع آخر حيث يقول :

« ••• ان الطلائع الثورية التي صنعت أحداث ليلة ٢٣ يوليو : لم تكن قد أعدت نفسها لتحمل مسئولية التغيير الثورى اننى تصدت لمقدماته • لقد فتحت الباب للثورة تحت راية المبادئ الستة المشهورة ، ولكن هذه المبادئ كانت أعلاما للثورة ليست أسلوب عمل ثورى ومنهاج تغير جذدى •• ولقد كان الأمر من الصعوبة بمكان خصوصا فى جو التغيير العالمى البعيد الذى العظيم الأثر •• لكن الشعب العلم صانع الحصاد •• راح يلقن طلائمه أسرار آماله الكبرى ، ومضى يترك المبادئ الستة بالتجربة والخطأ نحو وضوح فكرى ، لصنع التصميم الهندسى لبناء المجتمع الجديد الذى يريده • وراح الشعب الكادح يكسب مواد البناء ويكتل جميع القوى الثورية القادرة على الإسهام فيه فى صفوف الجماهير » •

ويعرض عبد الناصر ، فى أحاديثه التاريخية أمام اللجنة التحضيرية للمؤتمر الوطنى للقوى لشعبية (٢٥ نوفمبر ١٩٦٦ - ٣١ ديسمبر ١٩٦٦) تطبيقات حية لهذه المعانى ، ولدى مشوره بها من تجربته الخاصة ، ومن واقع مسئولياته ، وكفاحه مع نفسه ومع ظروفه ومع غيره لكى يتبين - ويشق - طريقه نحو الوفاء بهذه المسئوليات ، تطبيقات لن تجد فى يوميات الثوريين ما يفرقها فى رنة الصلح ، أو قوة التأثير ، أو القيمة التاريخية فى الكشف تطورات فكر قائد ثورة ودخائل نفسه • فهو يقول مثلا : « يوم ٢٣ يوليو لا أعرف أبدا أن أتكلم الكلام الذى أتكلم به الآن ، وذلك لأنى لم أمش يومئذ فى تجربة العشر سنين التى وجدت فيها هذه الملة • ويوم ٢٣ يوليو لو طلبتم منى

فهو لم يمل قط من تأكيد أن الشعب هو المعلم وهو القائد وهو الخائد • وهو لم يكن يردد عبارات انشائية مما تحفل به خطابات الأساسة عند لقاءهم مع الجماهير الشعبية • وانما كان يؤكد معنى استقر فى ذهنه ووجد فيه جماع تجربته وسر قيادته • وآية ذلك أنه عمد الى هذا المعنى ففصله وعمقه ودلل عليه فى صدر ميثاقه حيث يقول :

« ان هذه المبادئ الستة التى أسلمها انفضال الشعبى المتواصل الى الطلائع الثورية ، اننى حينها خدمته من داخل الجيش ، والطلائع الثورية التى تجاوزت معها تلقائيا وطبيعيًا من خارجه ، لم تكن نظرية عمل ثورى كاملة ، ولكنها كانت فى تلك الظروف دليلا للعمل ، يمثل عمق هذه الارادة الثورية ، ويلبى احتياجاتها ، ويسرر تصميمها على بلوغ الشوط الى مداه • ان الشعب العظيم اننى كتب المبادئ الستة بدم شهدائه وبنور الأمل الذى أعطوا حياتهم من أجله •• مضى بعد ذلك فى تمهين نضاله وفى توسيع مضمونه • لقد كان هذا الشعب العظيم هو المعلم الأكبر ، الذى حمل على عاتقه فى أعقاب بدء العمل الثورى فى ٢٣ يوليو ١٩٥٢ عمليتين تاريخيتين لهما آثارهما الضخمة :

١ - ان هذا الشعب المعلم راح أولا يطور المبادئ الستة ، ويحررها بالتجربة والممارسة وبالتفاعل الحى مع التاريخ القومى تأثرا به وتأثرا فيه نحو برنامج تفصيل ، يفتح طريق الثورة الى أهدافها الالتمتائية •

٢ - ثم ان هذا الشعب المعلم راح ثانيا يلقن طلائمه الثورية أسرار آماله الكبرى ويربطها دائما بهذه الآمال ، ويوسع دائرتها بأن يمنحها مع كل يوم عناصر جديدة قادرة على المشاركة فى صنع مستقبله • •

ودور الشعب فى دفع الثورة وتطوير فكرها لم يقتصر عند عبد الناصر على مجرد التعبير عن أهدافه وآماله ، وانما هو دور نضالى يمارسه الشعب فى مواجهة كل العقبات التى تقف فى طريقه ، بما فى ذلك احتمالات الانحراف أو النسيان من جانب الطلائع الثورية نفسها فهو يقول فى هذا الشأن :

« ان هذا الشعب العظيم لم يكتف بأن يقوم بدور المعلم لطلائمه الثورية • وانما هو فوق ذلك أقام من وعيه حفاظا عليها ، يحتملها من شرور الغير



هم بدأوا يشغلون بالناس من أول يوم إلى أن أصبح الواحد لا يعرف كيف يشتغل بأى وسيلة من الوسائل . وأنا فى يوم من الأيام قررت أن أقرأ اقتصادا . وكنت أقرأ كل ليلة أربع ساعات أو خمس ساعات ، لأعرف كل العمليات بالتفصيل ، حتى لا يبقى هذا الكلام قطعيا ، وأخذ فقط برأى الفنانين « وأقول « نعم » و « حاضر » و « طيب » .

« نعمل قوانين لتشجيع رأس المال الأجنبي سنة ١٩٥٣ . حل تعرفون مقدار رأس المال الأجنبي الذى دخل مصر للاستثمار من سنة ١٩٥٢ لغاية ١٩٦١ ؟ انه ثمانية ملايين جنيه ، أو ثمانية ملايين وسبعة من عشرة ، منه للاستثمار فى البترول ٢٥ ملايين . هذا كل رأس المال الأجنبي . فصرنا نحاول فيه ونلاطفه ونتودد إليه ، فنقول لهم : « تعالوا سنعمل لكم قانونا » . هذا فى سنة ١٩٥٣ وسنة ١٩٥٤ . وبعد هذا أنا قلت : لا أريد رأس مال أجنبي أبدا يدخل للاستثمار ، لأننى حسبت أننا نأخذ فى هذه الأمور خازوقا كبيرا جدا ، لأنه عندما يدخل عشرة آلاف أو عشرين ألف جنيه ويصل مصنعاً ، وبعد ذلك يحول كل سنة إلى الأبد الأرباح ، فيأخذ بذلك عشرة آلاف جنيه أو عشرين ألف جنيه أو ثلاثين ألف جنيه فى خمس سنوات ، وبعد ذلك يفرض القانون أن يحول له أرباحه إلى الخارج بالصعبة الصعبة . . . اذن كتب علينا أن نأخذ من عرقنا ، ونحن فى حاجة إلى كل ناتج هذا العرق ونحوه للخارج » .

أو انظر مثلاً إلى ذلك التحليل الدقيق الرائع ، فى صدقه ، وفى انصافيته وفى بساطته ، وفى

محاضرة فى التكتيك اقول لكم محاضرة فى التكتيك أو فى أى موضوع عسكري . أما أن تقولوا : تكلم فى الثورة ، فى العمليات التى نتكلم فيها اليوم . . . طبعاً هذا موضوع من الصعب على جدا أن أتكلّم فيه . . . إن طرفنا قضت أن التطبيق الثورى ، تطبيقنا الثورى ، كان سابقاً للنظرية . . . النظرية هى دليل العمل . . . عن أى شيء تكون النظرية ؟ هى ناتية عن دراسة المشاكل ، ولكن أنا فى رأى أن الذين يقولون انه ليس هناك نظرية ، ويريد أن تعرف النظرية ، يريدون أن يضعوا لنا عقدا فحسب ، بأى وسيلة من الوسائل ، وبأى شكل من الأشكال . كيف نحل هذه العقد . . . يقولون لنا (حلوها انتم) . تكلم أى واحد يقول لك : « ليست هناك نظرية . ما هى النظرية ؟ . حدد لي الآن أين نقف ؟ » . أنا لا أستطيع أن أحدد أين نقف . الشعب هو الذى يحدد أين نقف . . . لا أستطيع أن أحدد بالنسبة لى . أنا فن أستطيع أن أقف إلا اذا انتهى استغلال الانسان للانسان ، وكل واحد أصبح يشعر أن فيه فرصة متكافئة مع الآخر » .

أو انظر مثلاً إلى تجربته مع رأس المال الأجنبي وكيف تعلم ، من خلال الواقع والتطبيق الحى ومن خلال القراءة معا ، درسها . . .

« أسطورة رأس المال الأجنبي كانت تحول ، منذ أول يوم من أيام الثورة ، بينى وبين العمل الذى أريده : لا تعمل هذا العمل ، هؤلاء فنيون . ورأس المال الأجنبي حاول أن يقل وينكمش . . . نعمل الشيء الغلانى ؟ لا . رأس المال جبان . . .

دلالته ، لفترة ما قبل التحولات الاشتراكية ، وكيف انكسرت نتيجة التجربة والممارسة وتدافع الأحداث ، في فكر قائد الثورة ، حتى انتهت الى اتخاذ قرارات يوليو ١٩٦١ الشهيرة :

« كل ما أعرفه أن الرجعية وجدت أن هناك فرصة لها لكي تتسرب الى داخل الاتحاد القومي وتسيطر على الاتحاد القومي . وواضح كل الوضوح أن الرجعية أقلمت نفسها ، وأن الرجعية مشيت في الاتحاد القومي . ولم تكن نقول أن هذا الشخص رجعي ، بل كنا نقول هذا الرجل طيب و «مأثي» . ليست العملية أبدا أن فلانا رجل طيب ، فقد يكون ممن يستغل في عملية ما عشرة آلاف جنيه ، ثم يعمل يوم الجمعة فولاً نابتا وقليلاً من الحبز بحمسة جنيهات ، ويجمع الناس فيقولون أن فلانا الفلاني هذا رجل طيب . والعملية عملية استغلال وتقطيع لهذا الاستغلال . أو يذبح ذبيحة كل شهر أو شهرين ، ويجمع الناس الذين أخذ أموالهم وعرق جبينهم ويؤكلهم أكلة فيقولون : والله انه رجل طيب ذبح لنا ذبيحة »

« العملية ليست عملية حسنة ولا صدقة بأي حال من الأحوال . العملية عملية حقوق وعملية واجبات . وبكل أسف فكرنا نحن أيضاً بهذه الطريقة ، وخذعنا كما خدع الفلاحون الذين يذبحون لهم الذبائح كل جمعة للفداء أو العشاء وقلنا : والله فلان هذا رجل طيب وفيه شيء . الله .

« أن حسن النية من جانبنا كان متوافراً مائة

في المائة فاستغلوا ذلك وصاروا يقولون أن الثورة رجعية . . من ناحيتنا طبيعي لابد أن تكون هناك من أنوسائل وأن نحل الخلافات في إطار من الوحدة الوطنية ، ومن ناحيتنا يجب ألا تكون بأي حال من الأحوال البادئين بالعدوان . ولكن يجب أن نحل مشاكلنا بالوسائل السلمية ، ونحل مشاكلنا بأقل ما يمكن من الحسائر . . من ناحيتنا كان من اللازم أن نتخذ هذا الأسلوب ، وأن ندعو للمحبة . ولكن هل كان مثلاً أن نتصور ما في قلب الآخرين؟ لا يمكن لشخص أن يعرف ما في قلب الآخرين بأي حال من الأحوال . وكنا باستمرار نفترض حسن النية ، ونفترض أنهم يقابلون هذا الشعور بشعور مماثل . . الرجعية أقلمت نفسها ، ونحن أتكلم عن الأقلية ، أقول أن الرجعية المعاصرة والرأسمالية المعاصرة ماهرة جداً ، وأنها تتأقلم وفقاً لطبيعة العصر » .

ويستعرض قائد الثورة مستعرضاً تجربته الذاتية في تلك السنوات مع رافعي الشعارات : «بعد سنة ١٩٥٧ رفع الرجعيون لافتات الاشتراكية . . فهم فعلاً يكسبون من زيادة الانتاج . طالما أن الاشتراكية شعارات فحسب فهم مبسوطون . طالما أن الاشتراكية شعارات فحسب فماذا يضايقهم؟ انهم يشجعون على ذلك ، ومستعدون أن يعضوا شعارات للاشتراكية قدر ما نقول ، عشرين مرة ، على ألا نضع للاشتراكية موضع التنفيذ ولا نطبّقها » .

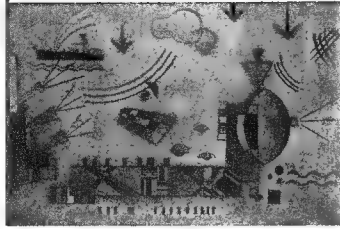
أو تجربته مع فيضانات التخريب والرشوة واستغلال القطاع العام بواسطة القطاع الخاص . .



« وكانت لدى معلومات عن حوادث رشوة كثيرة ، لو أحسك كل حادثة وأمشي وراها تحتاج لشهر أو شهرين ، والخمسون حادثة تحتاج لمائة شهر . ماذا يفعل البوليس والرقابة الادارية والنيابة الادارية في عمليات لا أول لها ولا آخر ؟ وعلى ذلك وجود الرأسمالية المستغلة في البلد » .

« ... ان العمليات التي لمستها في آخر سنة ١٩٦٠ كانت تدل على ان الرجعية والرأسمالية المستغلة تدفع كل قوتها لتقضي على كل معنى من المعاني التي تنادي بها .. ولقد وجدت نفسي عاجزا عن مقابلة هذا الهجوم بأية طريقة من الطرق المعروفة .. كنت أشعر في سنة ١٩٦٠ أن الدفع الثوري ربما كان غير قائم ، وأن الثورة بدأت تتعثر .. أنا قلت في يوم من الأيام أن الرجعية والرأسمالية المستغلة بدأت تخبط الثورة ، وأن الثورة التي قامت سنة ١٩٥٢ أوشكت أن تضعف وأن الأمور لا يمكن أن تسير على هذا النحو .. »

« ... ان العمليات التي لمستها في آخر سنة ١٩٦٠ كانت تدل على ان الرجعية والرأسمالية المستغلة تدفع كل قوتها لتقضي على كل معنى من المعاني التي تنادي بها .. ولقد وجدت نفسي عاجزا عن مقابلة هذا الهجوم بأية طريقة من الطرق المعروفة .. كنت أشعر في سنة ١٩٦٠ أن الدفع الثوري ربما كان غير قائم ، وأن الثورة بدأت تتعثر .. أنا قلت في يوم من الأيام أن الرجعية والرأسمالية المستغلة بدأت تخبط الثورة ، وأن الثورة التي قامت سنة ١٩٥٢ أوشكت أن تضعف وأن الأمور لا يمكن أن تسير على هذا النحو .. »



كانت تدعيها ، ما عن طريق احتواء القوى المعادية للاشتراكية لها ، أو عن طريق إقامة الصعوبات في وجهها ، أو عن الطريقين معا .

أما في تجربة مصر الثورية فقد وصلت القيادة إلى السيطرة على مفاتيح السلطة السياسية دون استناد إلى تنظيم جماهيري شعبي ودون خطة محددة واضحة للتحويل الاجتماعي الجذري ، ثم من هذا المركز الضعيف نسبياً ، ورغم هذا المركز الضعيف نسبياً ، واصلت السير نحو هذا التحويل ومضت فيه بالفعل .

ولا شك في أن العامل الأساسي في ذلك كان بقاء ارتباط عبد الناصر الوجداني والفكري بالأصول الشعبية التي نبع منها ، وتمثل الكامل للقيم والأمانى الشعبية وحرصه على الالتزام بها وترجمتها والتصير عنها بالأفعال والخطوات الثورية وفي قدرته المتسارعة على الربط بين تلك القيم والأمانى وبين وسائل تحقيقها ، بقدر ما تتكشف هذه الوسائل والأجراء من خلال التطورات الموضوعية-لأماننا المعاصر ، وللمجتمع المصري والاقتصاد القومي بوجه خاص .

وفي تنمية هذه القدرة وتجسيدها لعبت الممارسة دوراً خاصاً ارتباط فيه تطور فكر قائد الثورة بتطور الثورة نفسها حتى ليصعب الفصل بينهما أو دراسة أحدهما دون الآخر . وإذا كان من المتصور علينا الآن التصدي لمثل هذه الدراسة إلا أن ثمة ملاحظات رئيسية تفور بشأنها تعود إلى إبدائها في مقال لاحق .

فوزي منصور

في الاتحاد القومي نجد الرجعية هي التي تتصدر الاتحاد القومي ، وفي التجارة نجد الرجعية متصدرة التجارة . وإذا نظرنا إلى أرباح السنة الماضية (١٩٦٠) فأننا قبل شهر يوليو الماضي طلبت كشفاً بعدد من تزيد أرباحهم عن عشرة آلاف جنيه فوجدت أن عدد من تزيد أرباحهم عن عشرة آلاف جنيه قد تضاعف في سنة واحدة ٠٠٠ »

ويتهى الرئيس الراحل إلى تركيز كل ما حدث وما سيحدث في عبارة واحدة ، تضيء بشئ بشكل علمي تطور الثورة ومراحلها :

« وهكذا حاولت الرجعية أن تستغل الثورة الوطنية لحسابها . فرفعت شعارات الاشتراكية طاملاً كانت هذه الشعارات غير مطبقة . طاملاً كان لابد للثورة الوطنية أن تأخذ طريقها ، ولابد للثورة الاجتماعية أن تأخذ طريقها . وهدف الثورة الاجتماعية واضح : تحرير الشعب من الوطن ، تحرير الشعب من الاستغلال ، تكافؤ الفرص » .

وتلك هي المعجزة التاريخية التي حدثت ، إن كان للتاريخ معجزات أو صبح استخدام هذا التعبير غير العلمي : أن تتحول ثورة من الثورات ، تحت نفس القيادة ، من المواقع الطبقية والفكرية للثورة الوطنية إلى المواقع الطبقية والفكرية للثورة الاجتماعية . ويحدث ذلك أيضاً دون وجود تنظيم سياسي شعبي يؤمن سلامة هذا التحويل .

ولنلق لحظة عند الدلالة الفذة لهذا التقدم . فالتاريخ الحديث يتضمن أمثلة لقيادات ثورية وصلت إلى السلطة عن طريق التنظيمات السياسية الشعبية ، وتمكنت بالاستناد إلى هذه التنظيمات السياسية الشعبية من إجراء تحولات جذرية في المجتمع . ولكنه يتضمن أمثلة أكثر لقيادات وصلت إلى الحكم عن طريق رفع الشعارات الاشتراكية ، وما أن وصلت إلى الحكم حتى أخذت تصرفاتها الفعلية تباعد بينها وبين مصالح الجماهير التي وصلت بها إلى الحكم . وبمعنى آخر ، ما أن وصلت تلك القيادات إلى الحكم ، ورغم ما كانت تتادى به من قبل من رغبة في التغيير الجذري للمجتمع وعزم عليه ، ورغم استنادها إلى التأييد الشعبي المنظم الذي وصل بها إلى الحكم ، حتى تمكنت القوى الاجتماعية المعادية للتحويل الاشتراكي من صرفها عن تحقيق الأهداف التي

شخصية القائد وحدثه الفكرية

د. يحيى هويدي



عبد الناصر هو صانع مصر الثورة ، مصر المعاصرة ، مصر العصرية ، مصر العربية ، مصر الاشتراكية أو التي على طريق الاشتراكية . وإذا كان من الحق أن نقول أن الطاقات التي فجرها في شعب مصر كانت كامنة فيه فمن الحق أيضا أن نقرر أنه هو الذي جعلها تنبثق في ضوء جديد وفي إطار جديد خيل إلينا معهما أننا نراها لأول مرة . وهذا الأسلوب الجديد في الفكر والحياة الذي قفزنا إليه بوجود الزعيم بيننا هو الذي يجعلنا لا نكتفي بالقول بأن عبد الناصر قد أعاد إلينا الروح ، بل علينا أن نقول إنه أعادها إلينا متفتحة . وذلك لأن الروح قد تعود إلى الأفراد والشعوب وتظل مع هذا في حالة من الركود ، نسمانة أسوارة ، وقد تنقص في عودتها مخلوقات شوهاء ، وقد تعود - على العكس من ذلك - في حالة من التفتح والازدهار . وليس من شك في أن عودة الروح لشعب مصر على يد عبد الناصر تجسدت في تلك الزهور الكثيرة المتفتحة ، والبراعم التي تنبض بالحياة والتي سقاها هو من أفكاره وآماله شرايا ظهورا . ولعل هذا هو الأمن ما خلفه لنا .

وفي هذا المقال سنحاول أولا أن نحدد معالم تلك الشخصية الغنية التي جاد بها علينا الزمان لننتقل من ذلك إلى الحديث عن الوحدة الفكرية في فلسفته العامة . وسنرى أن ثمة علاقة وثيقة وتطابقا يكاد يكون تاما بين العالم الرئيسية لشخصية عبد الناصر والخطوط الهامة التي حددت فكره السياسي وجعلته يصدر عن وحدة فكرية متكاملة أبصده عن أية ممارسة عشوائية .

وفيما يتصل بالنقطة الأولى ، فإنا نعتقد أن هناك ثلاثة مفاصل

لقد رفضت عبد الناصر أن
تقيم الاشتراكية على دكتاتورية
أية طبقة .. حتى لو كانت هذه
الطبقة هي الطبقة العاملة
وَأَنَّ يقيمها على تحالف
قوى الشعب العامل .

أساسية إذا أدناها بعناية فسنصل إلى صورة واضحة للشخصية
عبد الناصر .

فأول معلم من معالم تلك الشخصية البارزة هو معلم الكرامة
والاعتزاز بالنفس . فعيد الناصر من أشد الناس استمساكا بكرامته
ومن أكثرهم اعتزازاً بها . لم يهن على نفسه أبداً . والإنسان الذي
لا يقبل الضيم ولا يهون على نفسه أمام نفسه أولاً ثم أمام الناس ، الإنسان
الذي لا يفرط في كرامته قيد أنملة هو الإنسان الحر . وأود هنا أن تتأمل
معاً هذا المعنى الهام للحرية الذي فلتقى به في لغتنا العامة عندما نقول
عن فلان من الناس : « ده واجل حر » . فالحرية هنا هي بعينها الكرامة
الإنسانية . وإني أؤثر هذا المعنى البسيط العميق للحرية على كل المعاني
التي قدمها الفلاسفة لفكرة الحرية . المهم أن عبد الناصر كان حراً بهذا
المعنى لأنه كان شديد الاعتزاز بكرامته .

هذا هو المفتاح الأول لشخصية عبد الناصر . إما المفتاح الثاني فهو
عروبة تلك الشخصية . فقد كان الزعيم من أشد الناس إيماناً بعرويته
وكانت عرويته أصيلة حقاً تمثل جوهره الحقيقي . كان معدن عبد الناصر
معدناً نفيساً حقاً ، هو المعدن العربي . كان مترفعاً عن الصفائر ، وكان
سميحاً كريم النفس ، وكان إنساناً عربياً شريفاً : يفتي الملهوف ، ويجير
المستجير ، وينتصر للضعيف من القوي ، ويقف دائماً إلى جانب الفقراء
والبسطاء من الناس ؛ أولئك الذين قال عنهم الإنجيل أنهم « ملح
الأرض » .

أما المفتاح الثالث الهام لشخصية الزعيم فهو قدرته الخارقة على
احتواء الأطراف والسيطرة عليها . ويزجج هذا في المحل الأول إلى قوة
شخصيته العملاقة . يحكي لنا بعض المقربين له أن أهم ما كان يتمتع
به هو قدرته الفذة على إشاعة الطمأنينة في نفوس الجميع ، أيا كانت
اتجاهاتهم المتعارضة ، وتياراتهم الفكرية المتصارعة . كان يجلس مثلاً بين
الوزراء وهو يعرف ميل كل منهم معرفة تامة ، وبقدرة نفادة كان يسيطر
على هذه الميول الفكرية المتعددة ويحتويها وكانت هذه الميول تجد عنده
ضرباً من التعاضد الفريد . كان الجميع يشعر في رحابه بالرضا والاطمئنان

وكان هذا شأنه إذا ما جلس مع الملوك والرؤساء العرب • كان اليمينيون واليساريون ، الرجعيون والتقدميون ، الأصدقاء والأعداء بالفونه وبأسنونه إليه • وكانت شخصيته بينهم مصدر إحياء لبعض التنازلات ، يقدمها الأطراف عن رضى حيناً ، وتقدمها فى بعض الأحيان الأخرى وهى لا تملك الا أن تقدمها • وكان هذا شأنه أيضاً على الصعيد الدولى عندما كان يجتمع به وفود كل من الكتلتين الشرقية والغربية • فكان ينفذ بشخصيته الى الجميع • وكان قادراً على صهر المناقضات والعلو عليها • وفى جميع تلك اللقاءات كان الدور الذى لعبه عبد الناصر هو دور المايسترو القدير •

هذه الأبعاد الثلاثة الرئيسية ترسم لنا بوضوح معالم شخصية

عبد الناصر •

ننتقل بعد هذا الى الحديث عن الوحدة الفكرية فى فلسفة عبد الناصر وقد حلزنا عبد الناصر فى الصفحات الأولى من كتاب « فلسفة الثورة » من أن نفهم كلمة فلسفة الواردة فى عنوان الكتاب بمعناها الضخم الكبير • وأريد هنا من جانبى أن أنبه القارىء الى هذا التحذير نفسه • فعليه أن يفهم الكلمة فى معناها العام عندما تقال فتعنى النظرة الشمولية أو الإطار العام الذى ينتظم أفكار الانسان ومواقفه •

وقد يرد على الحاضر ، ونحن نحاول أن نتبين الوحدة الفكرية فى فلسفة عبد الناصر هذا السؤال :

هل أعد عبد الناصر قبل قيامه بالثورة مخططاً فكرياً شاملاً ضم بين ثناياه كل الأفكار التى قدمها بعد ذلك ؟ - من السخف أن نجيب على هذا السؤال بالإيجاب ما دام عبد الناصر يصرح لنا فى « فلسفة الثورة » بهذه العبارات : « لم تكن على استعداد • وذهبتا نلتمس الرأى من ذوى الرأى والخبرة من أصحابها • • ومن موه حظنا لم نعرش على شيء كثير • • لم يكن عند عبد الناصر عشية قيام ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ الا ذلك الأمل الذى كان يداعب كثيراً من الشبان مثله فى ذلك الحين ، وهو أن يرى وطنه متحرراً قوياً • ومن الممكن أيضاً أن نضيف الى هذا الأمل أفكاراً أخرى كان عبد الناصر قد تبين ملامحها فى صورة غامضة عشية قيام الثورة ، وهو لم يعد ابن أربعة وثلاثين ربيعاً ، وذلك مثل التحرك الإيجابى بعيداً عن الانفعال - شحن الجماهير بالأفكار بدلاً من المواقف - تلازم الثورتين السياسية والاجتماعية - تلازم الحريتين السياسية والاقتصادية - مقاومة عزلة مصر وضرورة تحركها فى ثلاث دوائر : الدائرة العربية والدائرة الأفريقية والدائرة الإسلامية • لكن ليس فى أيدينا دليل يجعلنا نقطع بأن هذه الأفكار كانت قد تبلورت فى فكر عبد الناصر قبل ثورة يوليو ، لأنها وردت فى كتاب « فلسفة الثورة » الذى ألف بعد قيام الثورة بسنوات • وأن كنا نميل الى الرأى أنها كانت على أى حال أفكاراً تشغل بال عبد الناصر كما كانت تشغل بال غيره من الشباب الواعين الوطنيين من أبناء جيله الذين كانت تصطبغهم وتلج على تفكيرهم ظواهر كثيرة مثل تطاحن الأحزاب القائمة حينذاك ، الفوارق الكبيرة بين الطبقات ، ضعف مركز مصر وتدهور سمعتها فى المحيط الدولى ، تحكم الاستعمار فى قدراتنا السياسية والاقتصادية • • • الخ • •



ولا حاجة بنا الى الافاضة في الإجابة على هذا السؤال التاريخي لأنها لن تقيدنا فيما نبحث عنه هنا .

ولنطرح سؤالا آخر أكثر جدوى ، مثل هل كان عبد الناصر ، بعد أن نضج فكره واتضح معالنه وتمرس بإدارة الدولة ، هل كان يتحرك نفسه نهيا للأحداث ، تحركه وتسييره ، وتوحي اليه بهذه الفكرة أو تلك حيثما اتفق ووفقا للظروف التي تطرا ؟ أم كان يفكر ويسلك وفقا لفكرة أو مجموعة من الأفكار المحددة التي لم يعد عنها طوال حياته ، والتي نستطيع أن نتلصسها في كل ما جادت به قريحته وما تمخضت عنه مواقفه وما قدم لشعبه من منجزات ؟ وبعبارة أخرى نسأل : هل كان عبد الناصر يصدر في فكره ومواقفه عن وحدة فكرية واضحة المعالم ؟ أم أنه كان مجرد ممارس للسياسة ، تساعد الظروف في ممارستها لها مرة وتقف في وجهه مرة أخرى ، دون أن يمسك هو بزمامها ، ويقودها الى حيث يريد وفقا لخطة موضوعة ونظرة موحدة ؟

لكن يجب على هذا السؤال علينا أن نفرق أولا بين نوعين من الوحدة : **الوحدة الجاهزة ، والوحدة العضوية** . والوحدة الجاهزة هي تلك الوحدة المذهبية التي تفرض على الأحداث من الخارج ، وتنشر عليها أطياراتها وقواربها فتحتويها في دوائرها المغلفة التي لا مجال فيها للنمو . أما الوحدة العضوية فاهم ما تتميز به أنها تقبل النمو ، وتظل مفتوحة على الواقع والتطبيق تأخذ منهما وتعطيها . وواضح أن الوحدة الفكرية في فلسفة عبد الناصر من النوع الثاني لا الأول . فهي ليست وحدة مذهبية لأن عبد الناصر لم يقدم لنا مذهبيا فكريا معاريا على طراز تلك المذاهب الشامخة التي يستوى فيها عند القاري أن يقرأها من أولها أو آخرها ، لأن أولها سيسلم حتما إلى آخرها ولأن آخرها سيقود بالضرورة إلى أولها . كان عبد الناصر ضد هذه الوحدة المذهبية النظرية فيقول مثلا : « اننا لم ننهمك في النظريات بحثا عن حياتنا ، وانما انهكنا في حياتنا ذاتها بحثا عن النظريات » . ونراه يكرر في مناسبات عدة أن الثورة مستمرة ، بمعنى أنها لم تتجمد عند صياغة معينة . وهي مستمرة بمعنى أنها تتقدم ولا ترجع الى الوراء أبدا وأنها في تقدمها تنسج حولها أفكارا جديدة وتكسب أرضا جديدة في حقل التطبيق . فقد أخذت مثلا بالخط الاشتراكي فلا رجعة إذن عن هذا الخط ، ومن واجبيبا المحافظة على المكتسبات الاشتراكية التي حصل عليها الشعب حتى الآن في هذا المجال . لكن علينا بالإضافة الى هذا أن نسأل أنفسنا من آخر عن الأرض الجديدة التي كسبتها الاشتراكية في التطبيق . وبهذا تحقق استمرار الثورة بالمعنى الذي كان يقصده عبد الناصر . وقد وجدنا في وحدة قوى الشعب الهامل ممثلة في الاتحاد الاشتراكي العربي الصيغة الملائمة لحشد قوى الشعب من أجل المضي في الثورة . فلا رجعة إذن عن هذا الخط . لكن علينا أن نسأل أنفسنا ما هي الوسائل التي نتخذها في المستقبل لزيادة فعالية العمل بين القواعد الشعبية وتوضيح اختصاصات اللجان المختلفة في بناء الاتحاد الاشتراكي العربي لتؤكد بهذا سيطرة قوى الشعب على العمل الوطني وتوزيع المسؤوليات على القيادات المختلفة . . وهكذا وهكذا . وقد تنبهنا مثلا عقب النكسة ، وكان هذا في نيسان ٣٠ مارس ، الى أن الثورة الحديثة لابد أن تتصف بالعصرية وتقوم على العلم والتكنولوجيا . وكان انتباهنا الى هذا في حد ذاته كسبا كبيرا . فلا رجعة عن هذا أبدا .



لكن علينا أن نسأل أنفسنا ما الذي فعلناه ومنفعله في المستقبل لاستمرار هذا الخط المصري .

وليس من شك في أن استمرار الثورة بهذا المعنى هو الذي جعلها في الماضي وسببها في المستقبل ذات وحدة عضوية متفتحة . وعلينا في هذا الصدد أن نفرق بين الاستمرار ومجرد الامتداد . فالاستمرار امتداد حي ديناميكي . أما الامتداد فهو تتابع استاتيكي تراكمي . ولهذا فليس من الضروري أن يشتمل الامتداد على عناصر جديدة طريقة . أما الاستمرار فلا بد أن يشتمل على ما هو جديد ، لأنه امتداد بالقديم في صورة جديدة . والاستمرار الثوري بالإضافة إلى ما يعنيه من المحافظة على الخط العام ، فهو يعني كذلك تطويرها الدائم والعمل على تدفق مياه جديدة فيها ومن حولها .

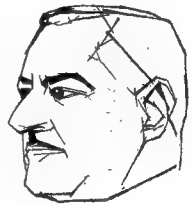
كان عبد الناصر العظيم يقول لنا في مناسبات عدة أنه ليس رئيس جمهورية وليس رئيس دولة بل قائد ثورة . وكنا نحس في كلماته الصدق كل الصدق ، لأنه ثوري ، والثوري لا يكذب على الثوري كما يقول كاسترو . وكنا نحس في حرص عبد الناصر على استمرار الثورة بالمعنى الذي حددها حرصه على أن يحتفظ بهذا التورث الثوري في داخل نفسه وفي نفوس أفراد الشعب على السواء . فعلينا إذن أن نحافظ على تلك الجذوة المتقدة فينا . فقد كان « شارل بيغي » يقول : « إياكم إياكم أن تتضائل الجذوة فتتحول فيكم إلى عادات سلوكية » . وهي كلمة صدق .

ولكن يؤكد تلك الوحدة العضوية في فكره نرى عبد الناصر يصف الثورة بالإضافة إلى استمرارها بأنها متحركة . فالثورة متحركة والحركة هنا هي الديالكتيك بالمعنى الفلسفي . أي أن الثورة ديالكتيكية . بمعنى أنها تضع نفسها عند نقطة الاحتكاك بين الفكر والواقع ، وعلى الحدود القائمة بينها لتحفظ لنفسها دائما بحرية المبادأة ، ولتنتقل في سر من الفكر إلى الواقع وبالعكس ، مؤمنة إيماناً راسخاً بأن الفكر في حركته الخاصة يتغذى بحركة الواقع ويقف على عاتقها وينمو فيها ، وبأن الواقع في حركته يشرق ويضيئ بمالم الأفكار ، وبأن الحركتين تتبادلان في علاقة ديناميكية حية .

وليس من شك في أن هذا الوصف من شأنه أن يساعد على إثراء الوحدة العضوية التي تحدثنا عنها ، ومن شأنه كذلك أن يبعد هذه الوحدة عن أي تصور جامد متحجر . ومن شأنه أن يجعلها دائماً متفتحة قابلة للنمو والزيادة .

لكن أهم ما تتصف به الوحدة العضوية في فكر عبد الناصر ارتباط الأجزاء فيها بالكل ، وحياة الكل في أجزائه . وعندما نتحدث عن الأجزاء هنا فإننا نقصد بها الزوايا المختلفة التي نستطيع أن ننظر إلى فكر عبد الناصر من خلالها . أما الكل فنقصده به الإطار العام الذي يضم كل هذه الزوايا ، وتبدو متكاملة في داخله .

وسنحاول الآن أن ننظر إلى فلسفة عبد الناصر من خلال بعض الزوايا الرئيسية التي تميزت بها . إذ لا شك أن فكر عبد الناصر قد تميز



ببعض العلاقات أو الأفكار المحددة ، ولم يكن فكرا فضفاضاً يتسع لكل شيء ، كما قد يبدو للقارىء بعد الحديث عن الصفتين السابقتين للوحدة العضوية . ووقوفنا على هذه الزوايا أو الأفكار من شأنه أن يقتنعنا بأن عبد الناصر كان بعيداً كل البعد عن أية ممارسة عشوائية في عالم الفكر والسياسة معاً .

لننظر مثلاً الى فكر عبد الناصر من زاوية هامة هي زاوية «الإنسان» . فقد كان اعتزازه بالإنسان كبيراً حقاً ، وكانت فلسفته كلها فلسفة إنسانية من الطراز الأول . وأهم ما كان يعترز به عبد الناصر في الإنسان كرامته وحرية . والكلمتان هنا بمعنى واحد ، كما أوضحنا ذلك سابقاً عند الحديث عن اعتزاز عبد الناصر بكرامته .

لكن علينا أن نفهم هاتين الكلمتين فهما صحيحاً . وذلك لأن من الممكن أن نفهم هاتين الكلمتين من منظور فردى بحت . وقد كانت جناية الثورة الفرنسية على الإنسانية بوجه عام أنها جعلتها تفهم أمثال هاتين الكلمتين من منظور فردى خالص . لقد كانت الثورة الفرنسية تخاطب كرامة الإنسان وحرية . لكن أى إنسان ؟ هذا هو السؤال . انهما «طُلبت إنساناً مجرداً ، إنساناً معزولاً عن مجتمعه ، إنساناً أنانياً ، كأي المطالبة بالحقوق ، حرية كل الحرص على أن يوفر لنفسه أولاً وقبل كل شيء أكبر قدر من الربح . وهذا الإنسان هو الإنسان الذي تعرفه الديمقراطية البرجوازية . وهو مختلف تماماً عن الإنسان الواقعي المتدبر يجدد في ظروف حضارية وسياسية واقتصادية معينة . ومن الممكن أن الإنسان الذي خاطبته الثورة الفرنسية ليس إنساناً بل إلهاً عظيماً . وهذا الإنسان - الإله هو الخصم الأكبر لكل الفلسفات المعاصرة ولكل الفلسفات المعاصرة ولكل المذاهب السياسية المعاصرة أيضاً .

وعبد الناصر عندما يخاطب في الإنسان حرية وكرامته فهو لا يعنى بطبيعة الحال تلك المعاني المجردة لها . وذلك لأن الحرية الإنسانية عنده ، وكما ينبغي أن تكون وكما يفهمها كثير من الفلاسفة المعاصرين ابتداء من هيجل - تقوم على أساسين اثنين : الرفض والاختيار . الإنسان الحر هو الذي يرفض ويميل الرفض ويقوى على ممارسته . وهو أيضاً الذي يختار ويميل الاختيار ويقوى على ممارسته . وهو في رفضه واختياره أنما يرفض ظروفًا ومواقف محددة لا يقبلها ويحاول تحطيمها وهدمها . ويختار ظروفًا ومواقف أخرى يقبلها ويبني كياناً على أساسها .

وفي المبادئ الستة التي أعلنها عبد الناصر للشعب قبل ظهور الميثاق وأعاد ذكرها مرة أخرى في الباب الأول من الميثاق يتجلى بوضوح هذان الجناحان للحرية : جناح الرفض وجناح الاختيار . وقد تمثل الرفض في المبادئ الثلاثة الأولى ، وتمثل الاختيار في المبادئ الثلاثة الأخرى . فقد



رفض المبدأ الأول الاستعمار ورفض التعاون مع أعوانه من الخوذة
المصريين . أما المبدأ الثاني ففيه رفض للاقطاع . والمبدأ الثالث رفض
الإحتكار وسيطرة رأس المال على الحكم . وبعد الرفض يأتي دور الاختيار
لأن الرفض عدم ، وبعد الهدم يأتي البناء وتمثل البناء في اختيار ثلاثة
مبادئ هي المبدأ الرابع والخامس والسادس . فاختار المبدأ الرابع العبالة
الاجتماعية كأساس هام يقوم عليه بناء المجتمع المصري الذي أزاح من طريقه
كل ضروب الاستغلال والاستبداد في الخارج والداخل . واختار المبدأ
الخامس من أجل بناء هذا المجتمع اقامة جيش وطني قوى . أما السادس
فجاء تنويجا لعملية الاختيار البناء ، من حيث انه اختار اقامة حياة
ديموقراطية سليمة . وهو يقصد بالديموقراطية السليمة ألا تكون مجرد
ديموقراطية سياسية بل ديموقراطية اجتماعية اقتصادية .

هذه المبادئ الستة رسمت طريق كرامة الانسان ، أو - والمعنى
واحد - طريق حرية الانسان في الوطن العربي كله . ومن الواضح هنا
أن الانسان العربي المعاصر ليس انسانا مجردا ، إنه ذلك الانسان الذي
ارتبطت حياته بظروف واقعية : سياسية واقتصادية واجتماعية معينة ،
وتحدد بالتالي حريته أو كرامته بمراعاته لهذه الظروف ، سواء كانت
هذه المراعاة رفضا أم اختيارا .

وبوسعنا بعد هذا أن ننظر الى كل المواقف والقرارات النسياسية
التي وقفها واتخذها عبد الناصر من خلال هذا المنظور الموحد فسنجدها
متسقة تمام الاتساق معه : قانون الاصلاح الزراعي - محاربة الرجعية
في كل صورها الحزبية والرأسمالية المستغلة - تحقيق الجلاء - كسر
احتكار السلاح - تأميم القناة - التنمية الاقتصادية - رفض الاستسلام
في عام ١٩٥٦ - قانون الاصلاح الزراعي المعدل - ظهور القوانين
الاشتراكية عام ١٩٦١ - ظهور الميثاق عام ١٩٦٢ - السد العالي -
استصلاح الوادي الجديد - التعاون مع المعسكر الاشتراكي - رفض الهزيمة
عام ١٩٦٧ - البحث عن أشكال متعاقبة لتجميع قوى الشعب في تنظيم
سياسي موحد كان آخرها هو تنظيم الاتحاد الاشتراكي العربي بتشكيلاته
الهرمية التي تبدأ من لجنة الوحدة في القرية أو الحى حتى اللجنة التنفيذية
العليا ... الخ . وفي بعض هذه المواقف والقرارات يتجلى الرفض ، وفي
بعضها الآخر يتجلى الاختيار . لكنها تتفق جميعها في سعيها الى تحقيق
حرية الانسان المصري العربي وتوفير كرامته . وما دام الهدف هنا هو
اظهار الوحدة في فكر عبد الناصر فمن الميسور جدا تجميع هذه المواقف
والقرارات ووضعها كلها تحت باب واحد هو باب الحرية الإنسانية .

ومن الممكن أن ننظر الى فهم عبد الناصر للاشتراكية على أنه يدخل
في هذا الباب أيضا : فالاشتراكية تهدف الى تحقيق الرفاهية للجماهير.



العريضة والانتقال بها الى حياة أفضل • لكن هل نقيمه على دكتاتورية الطبقة العاملة ؟ - لقد رفض عبد الناصر أن نقيم الاشتراكية على دكتاتورية اية طبقة ، حتى لو كانت هذه الطبقة هي الطبقة العاملة ، وآثر أن يقيمه على تحالف قوى الشعب العامل • وهذا معناه أنه وقف الى جانب كرامة وحرية كل الناس ، فيما عدا حرية أعداء الثورة من الرأسماليين والبرجوازيين • ورفض عبد الناصر أيضا أن يكون هدف الاشتراكية هو تملك وسائل وادوات الانتاج • وآثر أن يكون هدفها السيطرة عليها • بما يضمن لنا عدم الاستغلال ، وبما يسمح للرأسمالية غير المستغلة وللقطاع الخاص استثمار الأموال وتيمة الدخل •

وعليّنا نحن الذين نتابع السير في الطريق : طريق عبد الناصر ، تقع مسئولية متابعة هذا الرفض وذلك الاختيار ، لنوفر للانسان المصري حريته وكرامته ، وستواجهنا حتما ظروف جديدة تفرض علينا رفضا أو أكثر لمواقف جديدة يضاف أو تضاف الى حلقات الرفض السابقة ، وتفرض علينا اختيارا أو اختيارات جديدة يضاف أو تضاف الى سلسلة الاختيارات السابقة • ومن خلال رفض جديد أو اختيار جديد سيتضح لنا جميعا أن الثورة مستمرة في طريقها الديالكتيكي الحركي المتجدد المتطور • لكننا سنظل دائما أبدا تلك الثورة العظيمة التي تخضع لمبادئ موحدة ، كذلك المبدأ الموحد الذي فرغنا من الحديث عنه الآن •



ونستطيع أن ننظر الى فلسفة عبد الناصر وإلى مبادئه من خلال مبدأ موحد ؟ خذ مثل مبدأ العروبة : عروبة مصر • فهذا المنظور لا يتخطى النظرة الفاحصة أبدا • وفي كل مواقف عبد الناصر كانت العروبة بمثابة محور الارتكاز أو العمود الفقري الذي تشبث به عبد الناصر طوال حياته منذ اشتراكه في حرب فلسطين عام ١٩٤٨ حتى لفظ أنفاسه الأخيرة بعد أن نجح في توقيع الاتفاقية بين السلطة الأردنية والمقاومة الفلسطينية عقب الأحداث الدامية التي وقعت بينهما ، والتي لا ننسك لحظة في أن وقوعها المؤسف كان من الأسباب القوية التي عجّلت بوفاته •

ففي مواجهة تلك الدعوات البغيضة التي كان يرددها بعض السذج من المصريين في أوائل هذا القرن والتي كانت تقول بأن مصر فرعونية أو التي ردد فيها البعض - وما يزال بعضهم يرددونها حتى اليوم - أن مستقبل مصر في عزلتها وفي أن تقفل الباب على نفسها ، في مواجهة تلك الدعوات قام عبد الناصر منذ الوهلة الأولى يعلن أن الوجه الحقيقي لمصر هو وجهها العربي • ولم يكرر البطل بهذا الوجه أبدا • كان أكثرنا إيمانا بالعروبة ينظر في بعض الأحيان الى هذا الوجه فينكره ، ويسرح

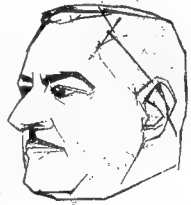


الطرف الى العرب في نفاقهم وتمزقهم ومعاركهم الجانبية التي شتت شملهم وقطعت بينهم الأوصال وحطمت جميع الكياري ونقط اللقاء فيصيبه اليأس ويلسو الى انكماش مصر . لكن عبد الناصر كان دائما الرجل الذي سيقول عنه التاريخ انه لم يكفر بالعروبة حتى في أحلك الظروف .

ولقد بذل عبد الناصر وبذل الشعب المصري معه من أجل هذا الوجود العربي تضحيات كثيرة . فلقد ساندت مصر ثورة الجزائر وثورة اليمن والثورة الفلسطينية ، ووقفت الى جانب السودان وليبيا في ثورتيهما التحريريتين . وحتى إبان الهزات العنيفة التي أصابت الوجود العربي بالتصدع ، وعلى سبيل المثال أيام الانفصال الذي فصل بين الشمل (سورية) والجنوب (مصر) في الجمهورية العربية المتحدة ، وأيام الحرب الدامية التي قامت أخيراً بين السلطة الأردنية وقوات المقاومة (الفلسطينية) وأودت بحياة الرئيس ؛ لم يتزعزع إيمان عبد الناصر بهذا الوجود العربي أبداً . وكانت فكرة عبد الناصر في إيمانه هذا أن العالم العربي يموج بصراعات كثيرة تعكس مصالح الطبقات الحاكمة والطبقات الرأسمالية والبرجوازية التي تساندنها أكثر مما تعكس مصالح الجماهير العريضة . ولهذا كان مؤمناً بأن النصر في هذا الصراع سيكتب لهذه الجماهير صاحبة المصلحة العليا إن عاجلاً أو آجلاً .

والدعوة الى عروبة مصر لم تكن تمثل عند عبد الناصر دعوة قائمة على أفكار عفى عليها الزمن ولم تعد تتماشى مع روح القرن العشرين مثل فكرة الجنس : الجنس العربي . ويخطئ كل من يحاول اقامة العروبة أو القومية العربية في فكر عبد الناصر على هذه الفكرة البالية . بل ان العروبة لا تقوم أيضاً عند عبد الناصر على فكرة الدين الاسلامي الذي يدين به معظم العرب ، بالرغم من أهمية الدين في فهم العروبة أو القومية العربية . والسبب في رفض عبد الناصر لهذه الأسس عند حديثه عن القومية العربية أو عن عروبة مصر أن العروبة أو القومية العربية ليست في رأى عبد الناصر مجرد « فكرة » ذهنية في عقولنا ، نحللها الى عناصرها ، أو أجزاها فنظفر ببعض المقومات النظرية في مجال « المعرفة » مثل فكرة الجنس العربي وفكرة الدين الاسلامي . انها وجود قائم . وفي ضوء هذا التفسير علينا أن نفهم تلك العبارة التي وردت في أول الباب التاسع من الميثاق والتي يقول فيها عبد الناصر : « ان الأمة العربية لم تعد في حاجة الى أن تثبت حقيقة الوحدة بين شعوبها » . لقد جاوزت الوحدة هذه المعرفة وأصبحت حقيقة الوجود العربي ذاته » .

هذا الوجود العربي قائم ، يفرض كياته على من يسلم به ومن ينكره ، على من يعرفه ومن يدعي الجهل به . وهو يستند على مقومات واقعية مثل : وحدة اللغة ووحدة التاريخ التضالسي ووحدة الأمل في مستقبل مشرق تظله حياة أفضل للجماهير العريضة . وهذه المقومات تمثل جوهر الوجود



العربي في الماضي والمستقبل معا ! تمثل حياة هذا الوجود من الداخل .
ولهذا فستظل باقية على الدهر .

ونصل أخيرا الى المبدأ الثالث الموحد في فكر عبد الناصر . وهو الذي يعكس البعد الثالث في شخصيته ، الا وهو قدرته الخارقة على احتواء الأطراف والسيطرة عليها . فلقد كانت ترجمة هذا البعد في دنيا الفكر والسياسة هو مبدأ عدم الانحياز الذي آمن به عبد الناصر منذ باندونج ولم يحد عنه طوال حياته .

ومبدأ عدم الانحياز ليس الا صياغة ملائمة لحركة القومية العربية الدولية ، صياغة توفر لها المناخ الملائم الذي يحقق أهدافها ويبيدها عن التكتلات . ومن الواضح أن هذا المبدأ ينطوي بالدرجة الأولى على رفض الحركة العربية للانحياز مع الغرب ، وذلك كنتيجة للصدام الدموي المباشر بين هذه الحركة وسيطرة الاستعمار الغربي في منطقة الشرق الأوسط . ومن أجل هذا فهم المعسكر الغربي هذا المبدأ على أنه مبدأ عدائي له ، لانه فسره بقوله : « من لا يكون معنا فهو علينا » . لكن المعسكر الاشتراكي لم يفهمه أبداً وعلى هذا النحو المفترض . حقا ! ان مبدأ عدم الانحياز ينطوي كذلك على رفض العرب للانحياز مع المعسكر الاشتراكي ، الا أن دول هذا المعسكر وعلى رأسها دول وشعوب الاتحاد السوفييتي قد تعاونت معنا الى أقصى الحدود وأثبتت حسن نواياها وحرصها الأكيد على المحافظة على السلام في المنطقة . ومن أجل هذا ، فإن مبدأ عدم الانحياز كما فهمه عبد الناصر ينطوي على تعاون مع دول الاتحاد السوفييتي وشعوبه . وهذا هو عنصر الإيجابية فيه .

والمعنى الحقيقي لمبدأ عدم الانحياز ليس قائما في البعد عن التكتلات بقدر ما هو قائم في العلو عليها واحتوائها . اننا لم نقبل بهذا المبدأ لارضاء الكتلتين الشرقية والغربية معا ، ولم نقل به لكي نقف موقفا وسطا في الصراع القائم بينهما ؛ أو لنقدم في المشكلات الدولية حلا وسطا يتسم بكل الضعف الذي تتسم به الحلول الوسطى . انه مبدأ دياكتيكي حركي، يتصف بالرونة والقدرة على الوقوف في وجه التكتلات المفترضة التي تفسد على الانسانية أمنها وسلامها .

وهذا المبدأ يمثل خطأ واضحا في الفكر السياسي لعبد الناصر .
آمن به عن اقتناع . وآمن به الشعب المصري عن اقتناع كذلك ..

وحدة في الشخصية أدت الى وحدة فكرية متكاملة . تلك هي معجزة عبد الناصر الخالدة في كلمات معدودة .

يحيى هويلي





الاشتراكية العلمية في الفكر الناصري

د. فؤاد مرسى



الاستقلال والإحتكاري نظام التنمى الاشتراكي ديمقراطي تعاوني من أجل مصلحة الغالبية العظمى للشعب .. لا من أجل مصلحة فئة قليلة من التي تستغل وهي التي تحسرك وهي التي تكسب مكاسب باعثة على حساب الشعب .. تريد أن تعمل على ألا تخضع أية طبقة أو يخضع أي قسم من المجتمع لطبقة أخرى أو قسم آخر .. تريد أن تتخلص من استغلال الإنسان واستغلال المجتمع لمصلحته .. استقلال الأقلية في المجتمع للأغلبية في المجتمع .. ونزول القويين بين الطبقات .. نيلهم اقتصاديا وفلسفيا كلمة موقوفة لصالح الشعب لا لصالح عدد من الأفراد ..

تروى مبادئه العدالة الاجتماعية .. توفق بين النشاط الاجتماعي العام الذي تقوم به الدولة والنشاط الاقتصادي الخاص الذي يقوم به الأفراد على ألا يضر هذا مصالح المجتمع .. على أن يستخدم رأس المال في خدمة الاقتصاد القومي كاتحاد

مصلحة تحقيق العدالة .. أي أن العدالة لن تحقق إلا بعد مرحلة من الصراع ثم يستقر الأمر ..

• الثورة الاجتماعية من أول مظاهرها تزاؤل القيم وتدخل المقاتلة وتضارب المواطنين مع أنفسهم والرفاء والطبقات وتحكم الفساد والفساد والكرامية والأمانة ..

لكن في ٥ ديسمبر ١٩٥٧ ، في المؤتمر الثاني ، رفع عبد الناصر شعار الاشتراكية .. هنا لأول مرة تباد كلمة الاشتراكية بوضوح .. ويطالب بالاشتراكية صراحة .. ويبدأ في طرح أهم عناصرها ..

• إن الاشتراكية التي نعتيها هي التطور لصالح الشعب وليس التطور لرفع مستوى الأقلية التي كسبت في الماضي .. ولكن التطور لأجل رفع مستوى الغلبة هذا الشعب .. هل تتحرك من مرحلة إلى مرحلة ؟ وكيف ؟ وكذا ملت لكم تتحرك من مرحلة إلى مرحلة ومعا لتضيق الأسواق وقتها لا احتياجا للشعب تريد أن يحل محل النظام الاقتصادي

الزمني : القول في جلسات اللجنة التنفيذية للمؤتمر الوطني للقوى الشعبية ، ثم ميثاق العمل الوطني ، ثم القول في جلسات المؤتمر الوطني للقوى الشعبية ، ثم حديثه في جلسة افتتاح دور الاتحاد الثاني لمجلس الأمة في ١٢ نوفمبر ١٩٦٤ .. ومن الممكن أن نضيف بيان ٣٠ مارس كتصوير آخر لوضع القضية الاجتماعية في إطار اهتمام الحركة الوطنية ..

تباين المفهوم الاشتراكي :

بالطبع كانت الإشارة الأولى للثورة الاجتماعية في كتاب (فلسفة الثورة) .. وكانت الإشارة واضحة ، لكنها لم تكن كافية ..

• لكل شعب من شعوب الأرض ثوراته ثورة سياسية يسترد بها حقه في حكم نفسه بنفسه من يد طغانية فرض عليه أو من يعيش حظه أثناء في أرضه دون رفاه .. وثورة اجتماعية تتصارع فيها طبقاته من يستغل الأمر فيها على ما يقتضيه العدالة لإنشاء الوطن الواحد ..

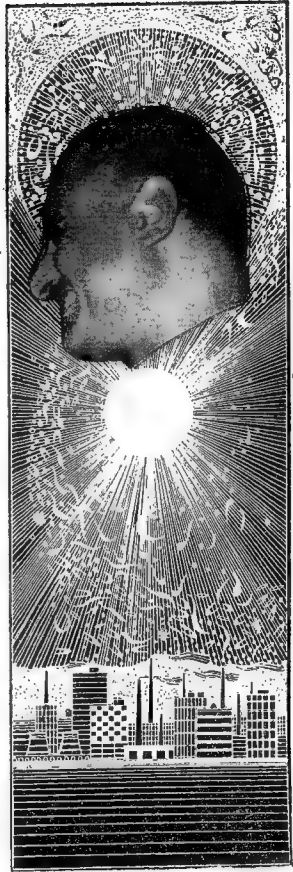
والثورة الاجتماعية الآن هي صراع بين الطبقات

هذه محاولة سريعة لاقتفاء خطى وتعميد معالم مفهوم الاشتراكية العلمية عند جمال عبد الناصر .. ليس لي فيها فضل مسيوري كتابتها ، لأن صاحبها على الأرجح هو جمال عبد الناصر نفسه .. وكان مفكر كبير هو في الوقت ذاته قائد الثورة ورجل الدولة ، ومن ثم كان شخصيته لمحبة متعددة الجوانب ، فلسوف تخرج عنه تفسيرات شتى للشعب ليسه مذهب متعددة .. وبالطبع لما ألام اجتماعي الشخصي هنا .. أنني أقدم فهمي الخاص لمفهوم عبد الناصر في موضوع بالغ الأهمية والمطورة هو موضوع الاشتراكية العلمية ، ولي كقديري أن عبد الناصر ، وقد اكتشفت صورته بسوم ٢٨ سبتمبر ١٩٧٠ ، قد صار ملكا للتاريخ والشرقة جعنا ، لا يستطيع أن يحتكره أحد ..

ولقد حاولت أن أنتج كل ما قال أو كتب .. ٢٣ يوليو ١٩٥٢ وبخاصة حتى صرب يونيو ١٩٦٧ حين طغت قضية تحرير الأرض المحتلة على القضية الاجتماعية ، ولقد تبين أن أهم الوثائق التي تحصل فكر عبد الناصر هو الاشتراكية العلمية هي من حيث الترتيب

الشعب ولا يستخدم لمصلحة أفراد على حساب الشعب • وتعمل على تشجيع التعاون ونظم التعاون بدل الفردية التي تحكمت فيها وتمكنت منا • نعمل على توسيع التأمين الاجتماعي • نقرر أن التضامن هو أساس المجتمع

يتضح من هذا كله أننا كبولة تهدت الى القضاء على الفردية والانانية • ولكننا لا نسعى لاقامة رأسمالية من الدولة الدولة تشترك مع الشعب ونعتبر أن لها الولاية وهذه الولاية تضعها موضع حماية مصالح صغار الرأسماليين وصغار المخربين مع الرأسماليين الآخرين • لكن في نفس الوقت نحن لا نريد أن تكون رأسمالية الدولة بل نعتبر أن رأس المال الخاص هو ما دام يعمل لمصلحة الشعب ويعمل للخير العام وفي نفس الوقت تدخل بمعنى أننا لا نريد أن تقضى أو تصفى الرأسمالية • ولكن نرى أن من واجبتنا أن نواقيها ونعتبر نحن أن رأس المال الوطني ضرورة لازمة في هذا الوقت من أجل تطوير الاقتصاد القومي • ولكن يجب أن نلاحظ أن رأس المال لا يتحكم في الحكم ولا يسيطر على الحكم من أجل استغلال الأغلبية العظمى لهذا الشعب • ليس هدفنا أن نحارب رأس المال الوطني لكن غرضنا أن نوجه رأس المال الوطني للخدمة العامة ونمنع استغلال رأس المال للمجتمع وللأفراد • لازم نستخدم جميع العناصر الممكنة • نستخدم الرأسمالية الوطنية من أجل التنمية الاقتصادية • نستخدم الرقعة الزراعية الموجودة من أجل رفع المستوى فيها • نضع في اعتبارنا مصالح العمال وأيضاً مصالح رأس المال الوطني • لازم ندخل في اعتبارنا التعاون بين الريف وبين المدينة • وهذا يحتاج الى قيادة اقتصادية • والقيادة الاقتصادية هذه يلزم أن تكون موجودة للدولة التي هي لها الأولوية والتي تعنى كل طبقة من الطبقة الأخرى • وكل صاحب مصلحة من صاحب المصلحة الأخرى • والحكومة هي صاحب المصلحة الأخرى • والحكومة هي



المصالح وبين جميع الطبقات في نفس الوقت . لهذا تكون عندنا خطة شاملة لرفع الانتاج » .

هكذا طرح عبد الناصر لأول مرة مفهوم الاشتراكية ، فقد كانت الثورة قطعت مرحلة كاملة ، تصدت فيها لمساویرات رأس المال الاجنبی التي بلغت حد الغزو الثلاثي ، كما تعرضت فيها لمراوغات رأس المال الكبير وعجزه عن القيام بالتنمية الاقتصادية الملحة - هذا بينما فرضت الطبقات الشعبية وجودها الكبير بدورها في مقاومة الغزو الثلاثي .

وقد أكد عبد الناصر فيما بعد صحة هذه البداية ، فقال في إحدى جلسات اللجنة التحضيرية للمؤتمر الوطني للقوى الشعبية :

« في سنة ١٩٥٧ تكلمت في مؤتمر بالتعاون وقلت كل شيء . والذي يرجع الى هذه الخطبة سوف يجد الخطوات التي اتخذت سنة ١٩٦١ بالتفصيل » .

بدأنا في سنة ١٩٥٧ نتكلم عن الاشتراكية وندعو للاشتراكية وبدأنا في سنة ١٩٥٧ نرفع شعار اقامة مجتمع اشتراكي ديمقراطي تعاوني . ولم تكن قد رفعتنا هذا الشعار قبل ذلك ، وقد تكون بدأنا عام ١٩٥٦ أول مرة . ولسكن في سنة ١٩٥٧ بدأنا نركز على هذا الشعار . وقلنا ان معركة العدالة الاجتماعية معركة من أجل العدل ومن أجل الكفاية . وكان رأينا أنه اذا كان للحرية السياسية مفهوم أن يكون للمواطن الحق في تقرير أمر وطنه فالحرية الاجتماعية معناها أن يكون للمواطن الحق في نصيب من ثروة وطنه وجهده الخاص . إذن فاللبداية كانت في عام ١٩٥٧ في أعقاب هزيمة واندحار العدوان الثلاثي ، وما كشف عنه من دروس . لقد ألت عندئذ ضرورات التنمية الاقتصادية لبناء اقتصاد وطني مستقل مزدهر ، وفي الوقت ذاته طرح قضية توزيع ثمار الانتاج . يقول عبد الناصر فيما بعد ، في خطاب افتتاح ذور الانقصاد الأول لمجلس الامة في ٢٥ مارس ١٩٤٦ :

« لقد قمنا برحلة طويلة . . ولقد أدركنا بوضوح أن التنمية لا بد أن تلتزم بالتوزيع »

وعندما سأله مندوب التلفزيون الأمريكي في ٢٦ أغسطس ١٩٦١ عقب التأميمات الكبرى : هل كان هذا جزءا من خطتكم الأصلية للثورة منذ تسع سنين أم انكم قررت ذلك أخسيرا لمواجهة تطورات الظروف ؟ أجاب عبد الناصر:

« منذ تسع سنوات لم تكن هناك خطة . ولكن كانت هناك ستة مبادئ أساسية منها القضاء على الاستعمار والقضاء على استغلال رأس المال وتحقيق العدالة الاجتماعية . ولقد وضعنا هذه المبادئ الستة أمانا دائما ورحنا يوما بعد يوم وشهر بعد شهر على ضوء التجربة الوطنية نتخذ من القرارات ما يفتح الطريق لتنفيذ هذه المبادئ » .

وفي الاجتماع الاول للجنة التحضيرية للمؤتمر الوطني للقوى الشعبية ، بتاريخ ٢٥ نوفمبر ١٩٦١ ، أكد عبد الناصر هذا المعنى بطريقة حاسمة . قال :

« ما كناش مطلوب متى أبدا في يوم ٢٣ يوليو اني أطلع يوم ٢٣ يوليو معايا كتاب مطبوع وأقول إن هذا الكتاب هو النظرية . مستحيل لو كنا قصدنا نعمل الكتاب ده قبل ٢٣ يوليو ماكناش عملنا ٢٣ يوليو » .

يوم ٢٣ يوليو الكلام الي انا باتكلمه النهاردة لو كنت قطعت معاكم يوم ٢٣ يوليو ما كنتش أعرف الكلام ده لأنني ما كنتش خشيت من تجربة العشريستين الي أنا اتوجت فيها في العشر مستين الي قاتت » .

من واقع هذه التجربة الحافلة للثورة وبالتحديد من واقع معركة التنمية الاقتصادية أي معركة الاستقلال الاقتصادي كان استمرار الثورة يعني أن تكتسب مضمونا اجتماعيا واضحا . انها ثورة وطنية ذات مضمون اجتماعي يتأكد مع الثورة أكثر فاكتر . وعندئذ أعلن عبد الناصر بدء الثورة الاجتماعية . يقول عبد الناصر في الاجتماع السابق :

« في سنة ١٩٦٠ كان من الواضح أن الثورة التي قامت في سنة ١٩٥٢ ، الثورة الوطنية التي قامت في سنة ١٩٥٢ ، على أن تكون ثورة سياسية وعلى أن تكون

وفرضتها الآمال العربية للجماهير كما
فرضتها الطبيعة المتغيرة للعالم في النصف
الثاني من القرن العشرين .

مشكلة الأسماء والتعاريف :

وكما اجتاز عبد الناصر طريقه بكتبات إلى
عقبات التحول الاشتراكي ، عبر أيضا خضم
الأسماء والتعاريف ليخلص إلى ما هو جوهري
وأصيل .

في الجلسة الثالثة للجنة التحضيرية
للمؤتمر الوطني للقوى الشعبية طرح عبد الناصر
المشكلة بصراحة كاملة . قال :

« هذه العملية ليست عناوين ؛ ليست
هي اشتراكية أو اشتراكية تعاونية أو
اشتراكية ديمقراطية تعاونية . . . أبدا
العملية هي حياتنا . » بمعنى أننا وضعنا
هذه الأسماء على أساس أنها أسماء متعارف
عليها . وإنما من سنة ٥٦ لم أكن أريد أن
أضع أسماء . ولا بد أن نضع عناوين من
أجل . أنه تتعارف عليها . معنى هذا كله أي
هذه العملية كلها . أننا نريد أن نبني طريق
الحياة على أساس من العدالة الاجتماعية
وعلى أساس من القضاء على الإقطاع والقضاء
على الاستغلال والاحتكار وسيطرة رأس
المال . »

ولذلك يبادر في ميثاق العمل الوطني فأعطاها
اسمها بوصفها منهجا وهو الاشتراكية العلمية
قال الميثاق :

« أن الاشتراكية العلمية هي الصيغة
الملائمة لايجاد المنهج الصحيح للتقدم
أن أي منهاج آخر لا يستطيع بالقطع أن
يحقق التقدم المنشود » .

وفيما بعد أوضح معنى الاشتراكية العلمية
معنى علمية للاشتراكية . قال في عيد العلم
في ١٤ ديسمبر ١٩٦٤ :

« إذا كنا قد أخذنا الطريق الاشتراكي
للبناء فإن الاشتراكية لا يمكن أن تكون
الا اشتراكية علمية . ان مجتمع الاشتراكية
ليس جمعية خيرية تتبع معاييرها من نزعة
الاحسان لدى كل التبرعين بيهودهم
بما لهم فيها . وإنما الاشتراكية فكر
وسلوك علمي ينبع من الحق السياسي

ثورة اجتماعية ، خلصت دورها في الناحية
السياسية ولم تستطع أن تبذل في دورها
في الناحية الاجتماعية » .

والواقع أن هذه المعاني كانت تدور بهن
منذ مدة . ففي خطابه بالمؤتمر التساوي في
٢٦ نوفمبر ١٩٥٨ قال عبد الناصر :

« الاشتراكية في معناها عبارة عن نواح
سلبية ونواح ايجابية . النواحي السلبية
تتمثل في القضاء على آثار الماضي البغيض
والنواحي الايجابية تتمثل في البناء
للمستقبل الذي ينشده كل المواطنين »
الاشتراكية إذن هي استمرار للثورة
الوطنية في مرحلة التنمية الاقتصادية . كيف ؟

« فالاشتراكية هي القضاء على الإقطاع
والاحتكار وسيطرة رأس المال على الحكم
والقضاء على الاستغلال في الداخل أو في
الخارج . والاشتراكية في معناها الأيجابي
هي إقامة اقتصاد وطني ثم العمل على تنمية
هذا الاقتصاد ثم تطوير هذا الاقتصاد
فإنه : حاجات المجتمع والعمل على إقامة
عدالة اجتماعية » يؤكد عبد الناصر على
هذا المعنى بعد سنوات عديدة . ففي خطابه
في مؤتمر الانتاج بتاريخ ٢٨ مارس ١٩٦٧
يقول :

« من هذه الأوضاع ومن تفاعلها بظروف
المصر فإن الحل الاشتراكي فرس نفسه
بغسر بديل كطريق للتقدم الاجتماعي
والاقتصادي . ولقد كانت الاشارات الى
هذا الحل واضحة في الضمير المصري من
قبل الثورة وعبرت عنها بطريقة أمينة
مبادئ الثورة الستة التي وضعت للتطبيق
بعد انتقال سلطة الدولة الى يد ارادة
الثورة » .

وهكذا من قلب المعركة الوطنية خرجت
قرارات التمهير وخرجت خطة التصنيع وخرجت
الخطة الشاملة لضاعفة الدخل القومي في عشر
سنوات ثم خرجت قوانين يوليو ١٩٦١ ، وقال
الميثاق بحق :

« ان الحل الاشتراكي لمشكلة التخلف
الاقتصادي والاجتماعي في مصر وصولا
توريا الى التقدم لم يكن اقراضا قائما
على الانتقاء الاختياري وإنما كان الحل
الاشتراكي حتمية تاريخية فرضها الواقع

والاقتصادي والاجتماعي لكل انسان حر يعيش ويعمل فوق التربة الوطنية » .
من هنا اتجه عبد الناصر الى تحديد مضمون الاشتراكية ، وأعطى لتعريفها اهتماما فائقا ، وظل هذا المضمون يفتنى بمضى الزمن ، حتى صارت لدينا طائفة من التعاريف التي توجز ببراعة مفهوم الاشتراكية .
في خطاب عيد الثورة في ٢٢ يوليو ١٩٦١ يقول :

« ان الاشتراكية التي نتجها اليها هي اشتراكية انسانية تؤمن بالفرد وحق الفرد في الحياة » .
وفي خطابه للمواطنين في ١٦ أكتوبر ١٩٦١ يقول :

« فيه تعريفات متعددة للاشتراكية ولكن المفهوم الواضح البسيط للاشتراكية في تصورى هو أنه لا بد أن يكون الدخل القومي شركة بين المواطنين كل بقصد جهده الحقيقي في تحقيق هذا الدخل القومي » .

في عيد الوحدة في ٢٢ فبراير ١٩٦٤ يقول :
« الاشتراكية كلمة واحدة بس معناها تحرير الانسان من الاستغلال الاقتصادي والاستغلال الاجتماعى » .

وفي عيد الثورة في ٢٢ يوليو ١٩٦٥ قال :
« الاشتراكية هي منع استغلال الانسان للانسان ، هي تصفية الفوارق بين الطبقات هي خلق الظروف والدوافع لتطوير المجتمع حتى يجد الانسان كفرد والمجتمع كمجتمع كل الامكانيات المادية والفكرية والروحية »
وكان عبد الناصر حاسما في حديثه الى المبعوثين في مؤتمرهم بالاسكندرية في صيف ١٩٦٥ . قال عندئذ :

« الاشتراكية عموما هي القضاء على استغلال الانسان للانسان . ولكن التطبيق الاشتراكي في كل بلد يختلف عن البلد الاخر » وفيه ناس تحب تسميها الاشتراكية العربية على اساس أن دى اشتراكية لها طابع خاص . أنا راىى هي تطبيق عربى للاشتراكية مش ميسه اشتراكية عربية . اعتقد ان فيه اشتراكية واحدة » .
وللأمانة التاريخية ، فليد كاز عبد الناصر

حاشا في هذا الموضوع منذ سنوات . ففى حديث أدلى به للأهرام في ٣ فبراير من عام ١٩٦٠ كان حريصا على وضع الأمور . قال عندئذ :

« سمعت عن يرى أن نظامنا نظاما وسط بين الأنظمة ، وبما أننا في موقف وسط بين الشرق والغرب فكذلك يجب أن يكون نظامنا وسطا بين الشيوعية والرأسمالية » ثم سمعت عن يرى أنه نظام ابتكرناه وأنا نؤمن به لأننا لا نقلد به احدا » .

ولست أتصور ما هو أكثر بعدا عن الحقيقة من هذه التعليقات . فالحساد السياسى ليس موقفا وسطا بين الشرق والغرب . ثم ان اتخاذ موقف وسط في مجالات العقائد الاجتماعية أمر مستحيل كذلك ليس موقفا اختراعا تفرد به ، وإنما هو التعبير الاصيل عن ظروفنا الخاصة » .

لهذا أكد عبد الناصر مرارا على حقيقة أن جوهر الاشتراكية زائد ، لكن تطبيقها هو الذى يتفاوت من بلد الى آخر .
وفي حديثه الى الشباب في حلوان في ١٨ نوفمبر ١٩٦٥ قال عبد الناصر :

« الاشتراكية بتاعتنا اشتراكية تنبع من ظروفنا ، والاشتراكية هي القضاء على استغلال الانسان للانسان ، القضاء على الاستغلال بكل انواعه . وفى نفس الوقت ايجاد مجتمع الرفاهية . دى الاشتراكية ببساطة ومنعقدش الاشتراكية » .

مفيس بابوية في الاشتراكية ؛ مفيس نصوص جاملة ولا نصوص ناشفة أبدا »
وفى ٢٠ فبراير ١٩٦٦ طرح عبد الناصر الفرق بين الاشتراكية والاصلاح الاجتماعى . قال :

« الاشتراكية هي العدالة الاجتماعية بمعناها الصحيح لا المعنى الفاسد الذى تنادى به الرجعية والرأسمالية تحت اسم الاصلاح الاجتماعى . ان الرجعية والرأسمالية حينما تريد أن تخدر المحرومين وتخدر الناس المستغلين تنادى بالاصلاح الاجتماعى . وهى بهذا تعطى بعض الفئات مما تملك للناس حتى تلهيهم » .

ولكننا ضد الاستغلال • ثم يضيف :
« هدفنا هو تحويل الملكية الرأسمالية
المستقلة الى ملكية عامة للشعب ، ملكية
مشتركة للشعب » •

اذن ما هو الاستغلال ؟ في جلسة ٢٦ مايو
١٩٦٢ بالمؤتمر الوطني للقوى الشعبية يتصدى
عبد الناصر لتحديد الاستغلال • يقول :

« ما هي طريقة تحديد الاستغلال
بالنسبة للقطاع الخاص ؟ طبعاً : كلنساً
عارفين ما هو الاستغلال • أى حاجة ضد
العدل تتمتص استغلال • أى واحد
يستغل العامل بأن يأخذ هو الكاسب
ولا يعطى العامل أو الفلاح يبقى ده هو
الاستغلال • أى واحد يبيع فى السوق
السوداء يبقى استغلال • أى واحد طبعاً
عاوژ يعمل مكاسب كبيرة فى اقل وقت
ممکن بطريق مشروع أو غير مشروع يبقى
استغلال » •

ثم فى حديثه للعامل فى أول مايو ١٩٦٦
قال عبد الناصر إن الاستغلال هو :

« أخذ عرق العمال • • العامل الى بيشتغل
وقيمة عمله جنيه بيديك ربع جنيه ويأخذ هو
ثلاثة ترربع جنيه • • »
وعندما تكشفت أحداث كمشيش وقف
عبد الناصر ليعلم فى مؤتمر شعبى فى دمهور
بتاريخ ١٥ يونيو ١٩٦٦ :

« العلاقات الاجتماعية الباقية فى أى
مكان من هذا البلد والمبنية على الاستغلال
أو على التمييز الطبقي مهما كانت الملكية
لا بد أن تقضى عليها ونقتلها من جذورها
بأى وسيلة من الوسائل » •

ثانياً - تصفية الفوارق بين الطبقات :

فى نهاية عام ١٩٦٠ ، وبالدقة فى عيسد
النصر فى بور سعيد ، أعلن عبد الناصر مبكراً
عن هدفه الاجتماعى ، قال يومها :

« من أول أهدافنا تقريب الفوارق بين
الطبقات بالقضاء على هذه الطبقات
والقضاء على تحكم رأس المال وديكتاتورية
رأس المال • تقرب الفوارق بين الطبقات

وبنعمل فعلاً من أجل الطبقة التى بتعمل »
ولكنه فى خطاب ٢٢ يوليو ١٩٦١ يطرح
قضية الطبقات بعنق كبير ، انه يبدأ بوضع

أما الاشتراكية فمعناها القضاء على الاقطاع
كلية واستقلال رأس المال كلية وتصفيصة
الفوارق بين الطبقات واقامة مجتمع من
الكفاية والعدل •

وفى مؤتمر الانتاج المنعقد فى ١٨ مارس
١٩٦٧ أوجز عبد الناصر مضمون الاشتراكية
فى نظر كل مواطن • قال :

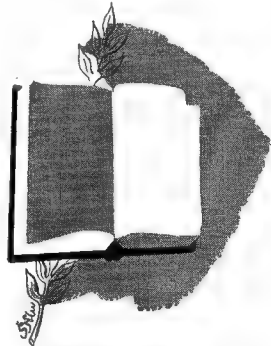
« الاشتراكية ليست متاهات فلسفية
وليست شعارات ذات طنين • الاشتراكية
فى النهاية بيت سعيد لكل اسرة يقوم على
عمل القادرين أو المهيين للعمل من الافراد
رجالاً ونساءً » •

وهكذا يمكن أن نخلص بهذا التعريف الوجيز
للإشتراكية : انها إلغاء استغلال الانسان
للانسان وتصفية الفوارق بين الطبقات تمهيداً
لإقامة مجتمع الكفاية والعدل •

أولاً - إلغاء الاستغلال :

الاشتراكية هى إلغاء استغلال الانسان
للانسان ، وليست الاشتراكية هى إلغاء الملكية
بصورة مطلقة • انها ضد الملكية المستقلة زعم
الملكية العامة ، الملكية المشتركة للشعب •
فى خطابه التاريخى فى ٢٢ يوليو ١٩٦١
يقول عبد الناصر بوضوح :

« لسنأ ضد الملكية بصورة مطلقة •



الخامسة بتاريخ ٢٨ مايو ١٩٦٢ •

« أتضمن أن تصل إلى هذا اليوم إلى تقول فيه أننا فعلا استطعنا أن نذيب الفوارق بين الطبقات يوم ما تقرب الفوارق نقول فعلا كلنا عمال وكلنا فلاحين، ولكن لم نعد هذه المرحلة ولازلنا في مجتمع متمم الطبقات » •

واذن فتقريب الفوارق بين الطبقات أو إزالة الفوارق بين الطبقات أو تصفية الفوارق بين الطبقات إنما تعنى كلها شيئا واحدا عند عبد الناصر هو : أن تكون كلنا عمالا وفلاحين، أن ينتهي تعدد الطبقات • لكن ألا توجد فوارق بين العمال والفلاحين أنفسهم ؟ يقول عبد الناصر في الجلسة السادسة للمؤتمر الوطني للقوى الشعبية بتاريخ ٢٩ مايو ١٩٦٢ :

« بنص لقوى الشعب العاملة على أنها مجتمع فيه طبقات • ولكن هذه الطبقات ليست متصادمة • ولكن متناقضة • • ويكفينا أن نحل هذا التناقض في إطار من الوحدة الوطنية بالوسائل السلمية • أما التصادم فهو تصادم مع الرجعية » •

وأطرد فكر عبد الناصر بعد ذلك معاديا لكل امتيازات طبكية • لكل امتيازات لم يكن العمل وحده مصدرا لها •

في خطابه في افتتاح مجلس الأمة في ٢٥ مارس ١٩٦٤ قال بوضوح :

« علينا ألا نسمح بظهور طبقة جديدة تظن الامتيازات ارضا لها » •

وبعد النكسة قال في خطاب ٢٣ يوليو ١٩٦٧ :

« لا بد أن نقضى على أية امتيازات تكون باقية تتجاوز حق العمل وقيمتها في خدمة المجتمع » •

مجتمع الكفاية والعدل :

بعد تصفية المجتمع القديم ، يتم بناء المجتمع الجديد ، مجتمع الكفاية والعدل • وجوهه الاشتراكية هو انتقال وسائل الانتاج إلى أيدي الشعب ، وذلك بإحلال الانتاج طبقا لخطة شاملة محل نظام الانتاج الرأسمالي ، وتوزيع ثمار الانتاج على المواطنين كل طبقا لجهده في

الحقيقة الاجتماعية الجوهرية ، حقيقة انقسام المجتمع إلى طبقات ، وقيام الصراع الطبقي بينها ، ومن ثم يطرح هدف إزالة الفوارق بين الطبقات • لكنه لا يعنى أبدا إزالة الفوارق بين الأفراد أنفسهم ، يقول :

« أن المجتمع منقسم إلى قسمين أو منقسم إلى طبقتين ، طبقة الملاك والمستغلين وطبقة الأجراء » •

ويضيف تحديدا للمعلية التاريخية التي يتم بها إزالة الفوارق الطبكية :

« عندما نقول نزيل الفوارق بين الطبقات معناها أننا نغير البناء السياسي ونغير البناء الاقتصادي ونغير البناء الاجتماعي » ويوضح الفرق بين الفوارق بين الطبقات والفوارق بين الأفراد :

« ولكن ليس معنى هذا أننا نزيل الفوارق بين الأفراد • ليس معنى هذا مثلا أننا نساهي في الأجور • كل واحد بإحدى أجره وفقا لعمله وفقا لكفاءته لتجربته طبعا • لكن هذا لا يعنى التعادل في الأجور » •

واذن فلا مساواة مطلقة ، وإنما المساواة الفرصة المتكافئة • يقول في خطابه للمواطنين عقب انفضال سوريا في ١٦ أكتوبر ١٩٦١ :

« المساواة في الاشتراكية هي مساواة في الفرصة المتكافئة التي هي الراد الاشتراكي على الامتيازات الطبكية • وبعد الفرصة المتكافئة لكل مواطن فان كل مواطن هو الذي يحدد بنفسه وبقدراته الذاتية دوره في المجتمع ومقدار ما يحصل عليه من هذا المجتمع » •

هكذا تتحدد معالم قاعدة التوزيع الاشتراكي : لكل بحسب عمله • لكن ليس معنى هذا نفى الارث • يقول في الخطاب نفسه :

« ان الارث في تقديري شرع سماوي وقطعة من الطبيعة البشرية ذاتها • ولكني اريد أن يصبح الارث في الكفاية وليس في الحاجة » •

ثم تواتر شروحه للميثاق أمام المؤتمر الوطني للقوى الشعبية فقال في الجلسة

تحقيق هذه الثمار . ان المهمة الرئيسية للشعب العامل هي عندئذ العمل الايجابي لاقامة نظام جديد ، غاية في الدقة والتعقيد ، لعلاقات تنظيمية جديدة ، تمتد من الانتاج الى التوزيع المخططين .

الكفاية هي الانتاج الوفير . والعدل هو التوزيع طبقاً للعمل . يقول عبد الناصر في حديثه للمديرين في مؤتمر الانتاج في ١٨ مارس ١٩٦٧ :

« ان الانتاج هو الأساس لتحقيق الاشتراكية . ومن ثم فان خدمة أهداف الانتاج هي معيار الاخلاص للاشتراكية » وفي المنيا يقول في خطاب بتاريخ ٩ مارس ١٩٦٥ :

« الاشتراكية مش عمل سيجري . الاشتراكية مش معناها ان احنا كل ما نتمناه نحصل عليه لأن احنا رفعنا راية الاشتراكية أو لأن احنا أممنا عدد من المصانع أو الشركات أو المؤسسات » واذن فلا بد من الانتاج . لا يكفي التأميم لكن التأميم ضروري . وقيام القطاع العام وهو قاعدة للتنمية صار أيضاً قاعدة للتحويل الاشتراكي . يقول عبد الناصر في مؤتمر الانتاج :

« أصبح مؤكداً بعد ١٩٦١ أن القطاع العام الذي تحقق بتقدم شجاع بطريق التحويل الاشتراكي قد أصبح بدوره أول القوى المسؤولة عن مواصلة تقدم أشجع نحو أهداف الكفاية والعدل » .

هذا في الصناعة والتجارة . أمما في الزراعة فيقول عبد الناصر في حديثه مع رئيسي تحرير جريدتي البرافدا والافستيا في ٧ أغسطس ١٩٦٢ :

« الحل الاشتراكي لمشكلة الزراعة اعتمد على أساسين : الأساس الأول - زيادة عدد الملاك للأرض الزراعية واتاحة حق ملكية الأرض للملايين الفلاحين الذين حرموا من هذا الحق زمناً طويلاً وذلك بطريقتين :

- ١ - وضع حد أعلى لملكية الأرض الزراعية الموجودة فعلاً وتوزيع ما يتبقى على الفلاحين
- ٢ - استصلاح كل ما يمكن استصلاحه من

الاشتراكية ليست مآلات فلسفية وليست شعارات ذات طنين ، الاشتراكية في النهاية بيت سعيد لكل أسرة يقوم على عمل القادرين والرهيبين للعمل من أفرادها رجالاً ونساء »
جمال عبد الناصر



الأرض الجديدة بواسطة مشروعات الري الضخمة .

والأساس الثاني - ندعيم ملكية الأرض بالتعاون وتحويل اقتصاد الملكيات الصغيرة من اقتصاد ضعيف إلى اقتصاد قوى بالتوسع المستمر في آفاق التعاون . ولقد ثبتت تجارب جميع الزراعة أن هناك امكانيات هائلة في تطوير الزراعة .

وفي حديثه فيما بهد في موسكو مع المبعوثين المصريين في ٢٩ أغسطس ١٩٦٥ ، أضاف عبد الناصر :

« يمكن على سنة ٧٠ تكون حسينا ان احنا فعلا وضمننا أساس الاشتراكية بالنسبة للأرض زى ما جه في الميثاق نحدد الأرض للرجل وزوجته وأولاده بمائة فدان » .

وقد تم ذلك فعلا في عام ١٩٦٩ . فلم يكن عبد الناصر يريد أبدا أن يصادر المستقبل . ولقد كان إحساسه بالزمن إحساسا عميقا . كان يقول وهو يقدم أعظم قوانين يوليو ١٩٦١ :

« الاشتراكية طريق لا نهاية له لأن الاشتراكية التي ننادي بها هي تطوير مستمر للمجتمع » .

وعندما كان يخاطب اللجنة التحضيرية للمؤتمر الوطني للقدى الشعبية في يوم ٢٩ نوفمبر ١٩٦١ قال :

« ان العمل الذي اتخذ في يوليو الماضي لا يشل بأي حال كل الثورة الاجتماعية اننا بدأنا في الثورة الاجتماعية بطريقة جدية بهذه القوانين . ولكن الثورة الاجتماعية تستمر في طريق طويل » .

وعندما كان يقدم الميثاق للمؤتمر الوطني للقوى الشعبية قال في جلسة ٢٦ مايو ١٩٦٢ :

« ان الميثاق للجبل . وأنا كنت حريص إلا أحدد حاجة فيه لأكثر من ٨ سنين . لأنه جازي ييجي ناس بعد كده يحصل عندهم تطور فكرى تقدمي أكثر من هذا الميثاق أو يحبوا يضيفوا عليه حاجات جديدة أو يعدلوه » .

وفي الميثاق أكد عبد الناصر على التخطيط بوصفه أساسا للتنمية الجديدة . فالتخطيط الاشتراكي الكفء هو الطريقة الوحيدة التي تضمن استخدام جميع الموارد الوطنية المادية والطبيعية والبشرية بطريقة عملية وعلمية وإنسانية لكي تحقق الخير لاجموع الشعب وتوفر لهم حياة الرفاهية ، لكنه قبل الميثاق ، ومنذ وضعت الخطة الخمسية الأولى ، كان يعنى الخطة وعيا عميقا . ففي مؤتمر الاتحاد القومي في ٩ يوليو ١٩٦٠ قال عبد الناصر :

« لقد كان هذا يحتم وجود خطة شاملة تجرى التطوير الاقتصادي والاجتماعي وفقا لها وعلى أساسها ، ولكن وضع خطة شاملة كان يتطلب أن تستبين الصورة كلها وتدرس دراسة مفصلة وفي الوقت نفسه بدء العمل دون تأخير » .

وما كان يمكن أن تكون هناك خطة اقتصادية دون هدف اجتماعي . بل لقد كان يمكن أن تؤدي الخطة إلى عكس المقصود منها إذا كان الاهتمام يوجه إلى ناحتها الاقتصادية مجردا من كل وعي اجتماعي » .

وتكتمل صورة المجتمع بالديمقراطية ، فالاشتراكية هي نفسها ديمقراطية ، ونجاح الاشتراكية مرهون بتطوير وتدعيم الديمقراطية . لكن هذه الديمقراطية هي الديمقراطية لقوى الشعب العاملة وحدها حيث يحتل الفلاحون والعمال مكانة متميزة . فهذه المكانة هي أهم نقطة في الميثاق كله .

في خطابه بتاريخ ٢٢ يوليو ١٩٦١ يقول : « الاشتراكية انتي تعمل في سبيلها معناها ديمقراطية اجتماعية معناها ديمقراطية سياسية » .

وفي خطاب افتتاح مجلس الأمة في ٢٥ مارس ١٩٦٤ يقول :

« ان الديمقراطية عملة واحدة ذات وجهين : سياسي واجتماعي . وبفسير الوجهين معا تصبح عملة زائفة لا سعر لها ولا قوة » .

وفي ٢٦ يوليو ١٩٦٢ يقول :

معناها أبداً ان احنا نأمن شوية مصانع
وبس • لا • الاشتراكية أن نقيم مجتمع
الكفاية والعدل • »

ثم يوضح الطابع الانتقالي للمرحلة الحالية
من الثورة قائلا :

« القسم الى كانت موجودة لا زالت
موجودة ما تغيرتش • القيم لم تستقر
بعد • وده طبيعي • العلاقات القديمة
الى موجودة لا زالت رواسب العلاقات
القديمة الاقطاعية والراسمالية موجودة •
بدى أقول ان احنا النهاردة بنمر بمرحلة
انتقالية من الراسمالية المستقلة الى
الاشتراكية • »

ثم يلمس جوهر كل ثورة وهو السلطة :
يقول :

« هل جهاز الدولة اتغير ؟ جهاز
السلطة في معظم الاحوال فضل زى ماكان
ما حصلش الا تغيير قليل • »

وفي حديثه للهيئة البرلمانية فى ١٦ مايو
١٩٦٥ يواصل عبد الناصر تأصيل موضوع
المرحلة الانتقالية • فهى انتقالية لأن الاساس
الاقتصادى للمجتمع ما زال متخلفا • يقول
عبد الناصر :

« فى مرحلة التحول فان تغير العلاقات
الاجتماعية يقابل مشاكل كثيرة • فى هذه
المرحلة التناقضات التى تقابلنا تناقضات
كثيرة • ليه ؟ لأن رواسب او بقايا
العلاقات الاجتماعية التى تكونت فى زمن
النظام الرجعى الاقطاعى الرأسمالى
لا زالت باقية وما انتهت • ولا يمكن ان
احنا نتحول من الرأسمالية الى
الاشتراكية ، تحول اوتوماتيكى فى حنة
او سنتين او عشرة • »

« فالتحول الاشتراكي فى حد ذاته ،
يتوقف على الاساس الاقتصادى للمجتمع
اذا كان الاساس الاقتصادى للمجتمع الى
احنا ورتناه بالثورة هو اساس قوى ويكون
له تأثير • واذا كان اساس متخلف يكون
له تأثير • طبعاً احنا اخذنا اساس
اقتصادى متخلف • فواجبنا من أجل
بناء الاشتراكية أن نضع القاعدة
الاقتصادية السليمة • وعلشان نضع
القاعدة الاقتصادية السليمة لن نستطيع

« ديمقراطية الاشتراكية هي ديمقراطية
الشعب العامل الذى له الحق فى ناتج عمله
وله الحق فى بلده • ديمقراطية الاشتراكية
هي الديمقراطية الاجتماعية مع الديمقراطية
السياسية • »

وفى خطابه التاريخى بمجلس الامة فى ١٢
نوفمبر ١٩٦٤ يقول :

« أنا باعتقد أن الاشتراكية نجاحها
مرهون بتطهير وتدعيم الديمقراطية •
ولكن الديمقراطية الاشتراكية الديمقراطية
لقوى الشعب العاملة ما بقولش أبداً
الديمقراطية للرجعية ولا الديمقراطية
للاقطاعيين والراسماليين • »

ولذلك منح الميثاق الفلاحين وأعمال
غيرهم سلطات وضمانات خاصة • يرد
عبد الناصر فى جلسة المؤتمر الوطنى للقوى
الشعبية بتاريخ ٢٦ مايو ١٩٦٢ على تساؤلات
البعض قائلا :

« أنا متأسف لازالت حقوقهم مش
مكفولة ، أما عن ضمانات الحرية الفردية
التي حققها الثورة بالقضاء على الاقطاع
والاستقلال والا يتعارض هذا مع الحرية
السياسية ومع حرية الانتخاب ؟ أنا
أكلمت فى هذا الموضوع وباعتبره هو
أساس الديمقراطية • بل أنا باعتبر
أهم نقطة فى الميثاق هي النقطة بتاعة
ال ٥٠% • »

مرحلة الانتقال :

ومرة أخرى نلمس مدى احساسه العميق
بالزمن ، فكل هذا البنيان الاجتماعى المنشود
لن يتحقق مرة واحدة • ولا بد من مرحلة
انتقالية يكون كل شيء فيها انتقالي ، ولقد
تمم احساسه بالطابع الانتقالي للمرحلة
الراهنه من خلال تجربة خطة الخمسية
الأولى بانجازاتها وأخفاقاتها ، وبالتعبيرات
والتناقضات التى كان عليها أن تواجهها •

ففى جلسة افتتاح مجلس الامة فى ١٢
نوفمبر ١٩٦٤ طرح عبد الناصر مفهوم المرحلة
الانتقالية كاملا • قال :

« احنا ما بقيناش دولة اشتراكية ولا
يمكن ان احنا نقول ان احنا النهاردة
دولة اشتراكية • احنا فى مرحلة انتقال
من الرأسمالية الى الاشتراكية • مش

هى الى غلط • بل معناها ان احنا غلطنا
فى التطبيق »

وبعد ، فاننا لم نستطد الى تفاصيل
عديدة لمفهوم عبد الناصر عن الاشتراكية العلمية
كذلك فاننا لم نتطرق الى علاقة هذا المفهوم
بغيره من المفاهيم • وكل هذا ما زال يحتاج
لبين لا يحتمله هذا المقال •

وقد حاولت ان اخص فيما بلى مفهوم
عبد الناصر فى النقاط الجوهرية التالية :

أولاً : ان هدف الاشتراكية عموماً هو
الغاء استغلال الانسان للانسان ، ومن ثم تصفية
الفوارق بين الطبقات مع تكافؤ الفرص بين
الافراد واعطاء كل بقدر عمله •

ثانياً : ان وسيلة الاشتراكية هى اقامة
الملكية الاجتماعية لوسائل الانتاج الرئيسية
وبخاصة فى الصناعة والتجارة والمال •

ثالثاً : ان الاشتراكية تبنى بنقل السلطة
الى تحالف الشعب العامل • فهذه السلطة
هى أداة الشعب فى أحداث التغييرات
الاجتماعية المطلوبة •

رابعاً : ان التخطيط الشامل للاقتصاد
الوطني هو اطار تطوير هذا الاقتصاد
على اساس اشتراكية •

خامساً : ان الانتقال الى الاشتراكية يقتضى
مرحلة انتقال يتحول فيها المجتمع من الرأسمالية
وبقايا الاقطاع الى الاشتراكية ، وتجرى
خلالها اصلاحات عديدة تعتبر اصلاحات
ثورية •

سادساً : ان بناء الاشتراكية يتطلب الوعى
الاشتراكي فى صفوف قوى الشعب العاملة
وبخاصة الطبقة العاملة أى الطبقة التى تعمل
بأجر والتى تحتل المركز القيادى فى المجتمع
الاشتراكي •

واذن
أية خسارة فادحة حلت بالاشتراكيين بفقد
هذا المعلم العظيم ، الذى دأب بصبر وجهد
نادرين على نشر وتبسيط حقائق الاشتراكية
على جماهير شعبنا طوال هذه السنين ؟ لقد
كان أول معلم نقل الاشتراكية الى وعى ملايين
المصريين •

فؤاد مرسى

ان نحقق التحول الاشتراكي ولا يمكن لنا
ان نبني العلاقات الاجتماعية الجديدة
الى بنادى عليها أو الى يبنظر لها كهدف
من أهداف الاشتراكية (الا) بأن نقيم
قاعدة صناعية • لكن هل معنى قيام هذه
القاعدة الصناعية اننا حلينا كل
التناقضات ؟ لا • ستظهر دائماً
تناقضات فى المجتمع تقلدها باسمراود
الرجعية وتقلدها باسمراود القوى التى
كانت تسيطر على المجتمع القديم • »

لكن لا بد من التصدى لها - كيف ؟ بالوعى ؟
والوعى الاشتراكي بالذات • وبوحدة القوى
الاشتراكية •

يقول عبد الناصر فى عيد الثورة فى ٢٢
يوليو ١٩٦٥ :

« فيه تناقضات بتقابلنا واحنا بتتحول
من مجتمع رأسمالى الى مجتمع اشتراكي
هذه المصاعب تحتاج منا اننا نقابلها
بوعى اشتراكي وتحتاج من جميع قوى
تحالف الشعب العامل ان تنكاتف • هل
يستطيع الشعب العامل ان يتصدى
فى هذه المرحلة ؟ لا يمكن للشعب العامل
ان يتصدى فى هذه المرحلة لقوى
الاستعمار والرجعية الا اذا تسليح بالوعى
ووعى اشتراكي » •

ومن قبل نادى عبد الناصر فى الاجتماع
الأول للجنة التحضيرية للمؤتمر الوطنى للقوى
الشعبية بضرورة الثورة الثقافية • وقال يومها :

« أنا بالمناصفة باقول ان الثورة الثقافية
مهمة جدا • الثورة الثقافية أساس الثورة
السياسية وأساس الثورة الاجتماعية » •

وكان مدركاً لآثار الوضع الانتقالي كله على
التطبيق • فالتفكير الطبقي ما زال موجوداً
ولذلك دعا عبد الناصر للتمييز بوضوح بين
الاشتراكية وبين أخطاء التطبيق • قال فى
جلسة افتتاح مجلس الامة فى ١٢ نوفمبر
١٩٦٤ :

« واحنا بنبنى الاشتراكية حنفظ ، لكن
اذا غلطنا مش معنى هذا ان الاشتراكية



الثورة المصرية وقضية الانتماء للعرب

منذ أن عرفت مصر طعم الانفصال ضد الاستعمار الأجنبي ، منذ أن صحت مصر وشعبها من غفوة الألفين الوسطى وحكم المماليك والأتراك . كان من الطبيعي أن تطرح على المستوى الفكرى والأدبى والفنى والسياسى قضية : من نحن ؟ وما هى هويتنا ؟ . هذه الأسئلة قد تبدو عربية اليوم على أجيال النشأ الذين ولدوا فى الأربعينات ونشأوا فى ظل الثورة ، ولكنها ليست بالأسئلة الغريبة على جيل (الذى ولد فى العشرينيات) والأجيال التى سبقت مباشرة . فالغلاء الفكرى الأدبى لثورة عرابى وثوره مصطفى كامل ثم بعد ذلك - على وجه الخصوص - ثورة ١٩١٩ كان غلاء فكرى مختلفا عن الغلاء الفكرى للثورة ، وكنا نحن فى أيام شباننا واثقون ثقة كاملة أننا مصريون أصحاب قومية مصرية تمتد جذورها الى ، الفراعنة ، وأن هذه القومية لها ثقافتها الخاصة ذات الصلة الوثيقة بدول البحر الأبيض المتوسط !

ولا غرابة فى ذلك كله ، فقد نشأ جيلنا ومثله العليا فى الأدب هى توفيق الحكيم فى « عودة الروح » ونظيرته المثالية فى الثقافة هى الدكتور طه حسين فى « مستقبل الثقافة فى مصر » ، وفى السياسة كان سعد زغلول - الذى لم يره جيلنا أو لم يكن - هو مثلنا الأعلى إلى الانفصال السياسى وتحدى المستعمر .

وكل هؤلاء كانوا أصحاب نظرة متحفظة إزاء قضية الانتماء العربى اذا استخدمنا أخف التعبيرات . فرواية توفيق الحكيم محاولة لتأصيل القومية المصرية فى جذورها الفرعونية ، وكتاب طه حسين فى الثقافة محاولة لتأصيل فكرة أن ثقافتنا هى ثقافة شعوب البحر الأبيض المتوسط ، وسعد زغلول هو القائل للكلمة المشهورة عند سؤاله عن رأيه فى الوحدة العربية : صفر زائد صفر يساوى صفر !

إزّا كان عبد الناصر
 قدامتشم مسئوليتے
 خماسته لصر في قيادة
 فخصم الثورة العربية
 وكان دائما على مستوى
 لهذه المسؤولية ، فإنه
 رفاقه عبد الناصر وزملاءه
 كفاهم قادرون على
 أن يحفظوا لصر لهذا
 الدور القيادي وذلك
 الريادة السياسية .

د- عبد العظيم أنيس

ولا شك أن هذا المنطلق الفكري والثقافي والسياسي لسياسي مصر
 وخبرة كتابها ومفكرها إنما صدر - عن ظروف موضوعية ، وإن كانت ظروفها
 مؤقتة ، ودعم هذا الاتجاه بعد ذلك في الإيديتيات الظروف التي نشأت
 فيها جامعة الدول العربية في ظل بركات الدولة الاستعمارية بريطانيا ،
 وبناء على ترحيب وزير خارجيتها - اسونى ايلس - بالعهدة في مجلس العموم
 عام ١٦٢٤ . وكان هذا دليلا على رأى جيلنا المتحمس دون دويه بان مصره
 الوحيدة العربية إنما هي فكرة استعماريه !
 ومن المهم قبل أن نتقدم لتحليل الدور الكبير الذى قام به القائد
 الزعيم جمال عبد الناصر لتحويل فكر الشعب المصرى وبضائه في اتجاه
 الانتماء العربى ، أن نضع أيدينا على بعض الظروف التى تفسر نزعه العزلة
 التى سادت الشعب المصرى الى حد كبير فيما قبل الثورة ، ومنتد اوائل
 القرن العشرين .

ان من الصحيح أن الشعب المصرى قد تعاضف مع كل الثورات
 العربية ، سوريا والعراق وفلسطين في العشرينات واسلاينات ، كما
 تعاضف بعد ذلك مع نضال الشعب الفلسطينى ضد انشاء دولة اسرائيل
 على ارض فلسطين ، ولكن المصادر الفكرية لهذا التعاضف كانت موزعة
 مشتتة متضاربة . فالبعض كان يتعاضف مع نضال شعب فلسطين على اساس
 دينى بحت ، والبعض كان يتعاضف مع نضال الشعوب العربية في المشرق
 على اساس أن واجب الشعب المصرى أن يدعم نضال كل شعوب العالم ضد
 الاستعمار الأجنبى وليس على اساس أن الشعب المصرى جزء من أمة اكبر
 هي الأمة العربية ، وأن الوطن المصرى هو جزء من وطن اكبر . هو الوطن
 العربى . وكان هناك بطبيعة الحال في مصر دائما تيار يرى بوضوح الانتماء
 العربى للشعب المصرى ويتحدث في هذا ويكتب عنه . ولكن هذا التيار



في العشرينيات والثلاثينيات والأربعينيات لم يكن على وجه القطع هو التيار
الفكري الغالب .

لكي نفهم أسباب هذا الموقف القديم ينبغي أن نعود الى أحداث الفترة
ما بين الاحتلال البريطاني لمصر عام ١٨٨٢ وانتهاء الحرب العالمية الأولى
بتصفية الامبراطورية التركية وتوزيع اسلابها العربية ما بين بريطانيا
وفرنسا . ولهذه المرحلة بالذات بالغ الأثر في رأيي في نمو نزعة القومية
المصرية - بعيدا عن الانتهاء العربي - لفترة من الفترات ، ومحاولة تاصيل
القومية المصرية على اسس فرعونية في غالب الأحوال .

وفي هذه الفترة التاريخية كانت مصر محتلة بقوات الاستعمار
البريطاني ، بينما كان المشرق العربي كله تحت قبضة الخلافة التركية .
وكانت كل قوة من القوتين الاستعماريين آنذاك (تركيا من جانب ثم
بريطانيا وفرنسا من جانب آخر) تحاول أن ترسم لها سياسة في المنطقة
تتريخ بها نفوذ الأخرى وتشجع على قيام تمرد ضدها . فالأتراك لم ينسوا
أن مصر كانت في الزمان القريب ولايه تركيه وأن بريطانيا قد انتزعت هذه
الولاية انتزاعا من أيديهم . لذلك لجأ الباب العالي - رغم ضعفه - الى تشجيع
التمرد ضد بريطانيا في مصر وحاول أن يحتضن بعض قادة الحركة الوطنية
في مصر . وليس بالصدفة أنه منح مصطفى كامل لقب الباشوية ، وأنه
حاول احتضان الحديوي عباس الثاني ، وأن منطق قادة الحزب الوطني في
ظل زعامة مصطفى كامل للنضال الوطني ظل امدا طويلا يقوم على أساس
شرعية تبعية مصر للباب العالي . وظل هذا هو المنطق السياسي الوطني
حتى جاء سعد زغلول وتمرد على المنطق في فضاله الوطني مقننا فكرة أن
مصر للمصريين وليست لتركيا أو الانجليز .

على الجانب الآخر من الصورة كانت تركيا تحكم الأراضي التي تعرف
الآن بلبان وسوريا وفلسطين والأردن والعراق والسعودية . وكانت شعوب
هذه المنطقة في المشرق العربي تناضل ضد الاستبداد والاحتلال التركي ،
وكان جمال باشا - الطاغية التركي - يلجأ الى اعدام قادة هذا النضال
في الميادين العامة ويضرب بقواته المسلحة كل تمرد شعبي ضد طغيانه .
وكان من الطبيعي أن يهرب كثيرون من القادة العرب من اراضيهم الى بلد
ليس لتركيا سيطرة عليه ، وكانت مصر هي هذا البلد ! وكانت بريطانيا
من الذكاء وبعد النظر بحيث حاولت أن تتظاهر برعاية هذا الانفصال
العربي ضد تركيا ، وأنشأت من أجل ذلك ما عرف تاريخيا باسم « المكتب
العربي » بالاسكندرية ، وهو المكتب الذي كان يشرف عليه قادة المخابرات
البريطانية في المنطقة ، وحاولت أن تساعد - في حدود سياستها
ومصالحها - هذه الحركات .

إن الدور الذي قام به لورنس في ثورة الشريف حسين في الحجاز
معروف تماما ولا داعي للاستغراق فيه . ومن المعروف أن بريطانيا قد
ضجكت على القادة العرب الذين نهضوا ضد الاحتلال التركي إبان الحرب
العالمية الأولى ووعدهم بلولة عربية في المشرق مع أنها كانت قد وقعت سرا
مع روسيا القيصرية وفرنسا معاهدة سايكس بيكو التي وزعت المنطقة على
هذه القوى الاستعمارية الثلاث . ولقد كان نشر نصوص هذه المعاهدة
على يد كيتين بعد ثورة أكتوبر عام ١٩١٧ صدمة كبيرة للقادة العرب الذين
وتقوا بعهود بريطانيا ومواقفها .

واذا تعرضنا بإيجاز لدور فرنسا قبل الحرب العالمية الأولى في هذه
المنطقة لوجدنا أن القنصل الفرنسي في بيروت كان مسؤولا الى حد كبير



كمال . م





ت . الحكيم

عن محاولة فرنسا احتضان النضال العربي ضد تركيا ، وكانت فرنسا تلجأ بالذات الى احتضان القادة المسيحيين من العرب بهدف وضع اقدامها في المنطقة من جديد .

ليس بالصدفة إذن أن تنشأ دعوة القومية العربية في صورتها الحداثية في المشرق العربي وليس في مصر . فقد كانت شعوب المشرق العربي تناضل ضد الاحتلال التركي وضد الخلافة العثمانية ، وتطلع الى الاستقلال ، ولم يكن هناك من منعد فكري لهوية نضالها وتقاتلها الا الهوية العربية ، تميزا لها عن الهوية الدينية ، تلك الهوية التي كانت قاسما مشتركا بين الأتراك والغالبية العظمى من العرب . وعلى هذا الأساس حاول القادة من المفكرين العرب - مسلمين ومسيحيين - ناصيل هذه الهوية بتأكيد قضية الانتماء العربي لشعوب المنطقة . وفي بداية الامر شجعت بريطانيا وفرنسا هذه الدعوة في الحدود التي تخدم مصالحهما .

في نفس هذه الفترة التاريخية كانت مصر تقاسي الأمرين من الاحتلال البريطاني لها ، وكان الشعب المصري قد يأس من فرنسا - خصوصا بعد اتفاقية بريطانيا وفرنسا عام ١٩٠٥ بخصوص تونس - وكان من الطبيعي أن تقابل بالحدد دعوة تباركها بريطانيا وتساعد قادتها عن طريق المكتب العربي بالاسكندرية ، وهو مركز المخابرات البريطانية في المنطقة .

تلك في رأي أحد الأسباب الرئيسية التي جعلت ثورة ١٩١٩ - سياسيا وكرها - تنطلق من بدايات أخرى ، غير الانتماء العربي ، واعنى بذلك تأكيدها لفكرة القومية المصرية التي تضرب بجذورها الى مصر الفرعونية ، ثم تأكيد شعار « مصر للمصريين » كشعار سياسي .

وبعد انتهاء الحرب العالمية الأولى ، تغيرت الخريطة السياسية في المنطقة تماما ، فقد انتهى الاستعمار التركي للمشرق ، وأصبحت كل الأراضي العربية تحتلها اما بريطانيا او فرنسا ، وأصبح العدو - من جديد - واحدا بالنسبة للمصريين أو السوريين أو الفلسطينيين أو اللبنانيين أو العراقيين ، الا وهو الاستعمار الأوربي . وساعد هذا بطبيعة الحال على التقارب السياسي بين الشعوب العربية ، الا أن تطور وتحول المنطلقات الفكرية لثورة مثل ثورة ١٩١٩ ولشعب مثل الشعب المصري يستغرق وقتا طويلا . وتلك ظاهرة معروفة عند دراسة قوانين التطور الفكري لأي شعب من الشعوب ، فما أكثر ما تتمسك الشعوب بتقاليدها الفكرية وما أصعب أن تتخل عنها .

وفي غالب الأمر يقتضي هذا التحول الفكري لشعب من الشعوب توفر ظروف مادية جديدة تنحت لفترة زمنية طويلة قواعد التقاليد الفكرية القديمة قبل بناء تقاليد فكرية أخرى . وهذا بالذات ما حدث في مصر ، وكما أسلمت فقد عاق هذا التحول ظروف كثيرة من بينها ظروف نشأة الجامعة العربية وفشلها في عمل أي شيء ايجابي في قضية فلسطين سنة ١٩٤٨ .

في هذه الظروف حدثت الثورة المصرية عام ١٩٥٢ ، وكان من حسن حظ الشعب المصري أن على رأس هذه الثورة قائد يتمتع بعمق البصيرة ونفاذ الرؤية وسط الضباب السياسي للمنطقة ، هذا القائد هو جمال عبد الناصر الذي عبر بشكل واضح في كتاب « فلسفة الثورة » عن هذه الرؤية التاريخية في قضية الانتماء العربي للشعب المصري ، وبشر بعد ذلك في كتاباته وخطبه بأمل المستقبل . وهو توحيد الأمة العربية سياسيا ودستوريا .



ط . حسين



س . ذلول

وربما كان لاشتراك جمال عبد الناصر في حرب فلسطين عام ١٩٤٨ أثره في تكوين هذه الرؤية لديه ، وربما كانت هناك ظروف أكثر من ذلك ، إلا أن قضية الانتماء العربي للشعب المصري عند عبد الناصر قد مرت ذاتها بمراحل متسقة مع مراحل نضاله خلال الثورة وانضاح أبعاد جديدة للثورة أكثر من مجرد الاستقلال الوطني .

إن فكر عبد الناصر العربي لم يصدر عن المنابع التقليدية للسياسة العرب الذين نادوا من قبل بفكرة الوحدة العربية ، فهؤلاء تصوروا وحدة سياسة ودول ، وبعضهم تصوروا وحدة في ظل الوصاية الاستعمارية . ولكن عبد الناصر كان واضحا تماما في أنها وحدة شعوب مناضلة ، وحدة جماهير جملتها ثقافة عربية واحدة وظروف تكوين تاريخي متشابه ، وطبيعة جغرافية واحدة لم تفصل بين أجزائها أي حواجز طبيعية ، ومصير مشترك في النضال ضد الاستعمار والامبريالية ، وآمال عريضة في التقدم الاجتماعي والاشتراكية . ولهذا فإن الأمة العربية عنده هي أولا هذه الجماهير العربية الكادحة من العمال والفلاحين والمتقنين والجنود العرب وليس الرأسماليين العرب ، وليس الاقطاعيين العرب . هذه الجماهير العربية على وجه التحديد هي التي بكت بكاء مرا عندما مات عبد الناصر لأنها كانت تدرك بفطرتها السليمة ماذا كان يمثل عبد الناصر بالنسبة لها ولآمالها .

وفيما يتعلق بالشعب المصري وحده أدرك عبد الناصر بحسه المرفه أن نضاله الوطني يتدعم بالنضال العربي في بقية أجزاء الوطن ولا يضعف كما يظن الانعزاليون ، وأن قضية مثل قضية بناء الاشتراكية في مصر وتدعيمها إنما يرتبط مستقبلا بتحول المسار العربي في طريق الاشتراكية .

وعلى هذا النحو يمكن أن نفهم منطق عبد الناصر في ظل الوحدة المصرية السورية ، التي بدأت عام ١٩٥٨ وطبيعة إجراءاته الثورية في سوريا ، هذه الإجراءات التي أدت إلى قيام الانفصاليين وعملاء الاستعمار من رأسماليين واقطاعيين بالتمسك على الوحدة ثم ضربها عام ١٩٦١ .

لقد تمت الوحدات القومية في أوروبا في القرنين السابع عشر والثامن عشر على أساس قيام البورجوازية المحلية الأقوى في كل دولة أوروبية بفكر



البورجوازيات المحلية الأخرى وتوحيد السوق • وهكذا نشأت الأمة البورجوازية في العصر الحديث ، إلا أن ظروف النصف الثاني من القرن العشرين ليست مثل تلك الظروف ، ولم يكن عبد الناصر بالقائد الذي وظف قدراته في خدمة الرأسمالية العربية • وعلى العكس ففي عام ١٩٦١ كانت إجراءات الثورة الاقتصادية والاجتماعية غريبة قوياً للأقسام الاستغلاية للبورجوازية في مصر وسوريا معا فضلاً عن ضرب الاقطاع السورى نفسه •

إن من الواضح أن جميع الثورات ضد الاستعمار التي نمت في الوطن العربى ونجحت - مستلهمه قيادة عبد الناصر ومنوته مبادئه - لم تكن أبدا ثورات بورجوازية بالمعنى التقليدى . وشاهدنا على ذلك الثورة الجزائرية وثورة اليمن الجنوبية ، فضلاً عن ثورتى السودان وليبيا وهما أحدث الثورات العربية وأكثرها ارتباطا بسياسة الجمهورية العربية المتحدة اليوم • وفى هاتين الثورتين الأخيرتين لا يمكن تفسير الإجراءات الاقتصادية والاجتماعية التي تتخذ هناك اليوم على أنها إجراءات تقليدية في خدمة البورجوازيات المحلية •

والآن وقد مات عبد الناصر فإن من الضروري أن نؤكد أن سياسة الانتماء العربى التي كان هو معبراً قوياً عنها لم تمت ، وأن مصر مصممة على أن تظل وفية لطريق عبد الناصر في الثورة العربية ، وأنه إذا كان عبد الناصر قد استشعر مسئولية خاصة لمصر في قيادة خضم الثورة العربية ، وكان دائماً على مستوى هذه المسئولية فإن رفاق عبد الناصر وزملاء كفاحه قادرون على أن يحفظوا لمصر هذا النور القيادى وتلك الريادة السياسية •

إن من السهل أن يتحول الانسان ، بسبب أحداث مؤقتة ، الى ناقد أو هجاء للأمة العربية تحت تأثير ظروف وانفعالات عارضة ، كما فعل نزار القباني في قصيدته الأخيرة ، غير أن الرؤية البعيدة هي التي تجعلنا نرى جميعاً أن الثورة العربية هي قلدنا ، وأن الوحدة العربية هي مستقبلنا ومستقبل أطفالنا ...

عبد العظيم أنيس

الفكرة العربية في واقعها المعاصر



د- حسين فوزى المنجار

لانشأ القومية في فراغ ، وليست نتاجا لملاقات عنصرية او دينية او ثقافية او اجتماعية او اقتصادية ، وان كان لكل منها دورها الفعال في تهيئة الوعى القومى ونموه وانما تنشأ القومية ويضطرب بها وجدان الجماعة الانسانية حين يتكون ضميرها الاجتماعى وينمو لديها الوجدان المشترك يومها للذاتيتها وادراكها للملاقات التى تحكم ارادتها وتهيىء مصيرها وهو مانعبر عنه بالفكرة التى تسبق الوعى وتحددوه وهى فكرة اجتماعية كظاهرة وهى النواة الاولى في تكوين الضمير الاجتماعى للجماعة الانسانية كآداة ، فلذا يبلغ الضمير الاجتماعى حدا من النضج والقدرة على التعبير الذاتى وادراكه للملاقات التى تحكم جماعة من الجماعات الانسانية تحولت هذه الجماعة الى جماعة سياسية وتظهر الدولة الى حيز الوجود في هذه الجماعة السياسية الناشئة . ولا يمتينا شكل الدولة في صورتها التى تبدو عليها حين تسفر من وجودها فهذا مما تعنى به المذاهب السياسية وانما الذى يعيننا ان كيانا سياسيا قد نشأ نتيجة لتطور اجتماعى ادى بدوره الى تكوين الضمير الاجتماعى وظهوره ولقدرته على التعبير عن ذاتية الافراد في علاقاتهم التشابكية .

ولا ينشأ الضمير الاجتماعى الا في جماعة انسانية اكتمل نموها . واول مظاهر هذا النمو هو التماسك الاجتماعى الذى يبدو في ولاء الفرد للفكرة التى تدبى بها الجماعة وتحكمها ثم في ادراكه لذاته وللعلاقة التى تربطه بالجماعة التى ينتمى اليها ويحى دوره فيها بالنسبة لها وبالنسبة لنفسه، وهو ادراكه يقوم على الاحساس بالتميز ، اذ يكتشف الفرد ذاته كحقيقة متميزة وسط الجماعة ، كما يقوم على وعيه - وهو وعى عقلى اكثر منه غريزى - بنوع العلاقة التى تربط بجماعته ، وهى علاقة خارجية بمعنى ان تأثيرها يقع عليه من الخارج ، وبادراكه لهذه العلاقة الخارجية يستطيع ان يعجز ذاته بينها ويميز دوره بالنسبة لها وبالنسبة لنفسه .

وقد يبدو التماسك الاجتماعى ظاهرة غريزية مبعثها الصداقة او العداء وهما عاطفتان متناقضتان كما يقول « برتراند رسل » الصداقة لجماعته والعداء للجماعات الاخرى ، الا ان هذا النوع من التماسك ليس من قبيل التماسك الاجتماعى الذى نعنيه . فالتماسك كظاهرة اجتماعية يحكمها الولاء لفكرة الجماعة غير التماسك كظاهرة غريزية وان كان مبعثها الصداقة او العداء . فالتماسك كظاهرة غريزية لا يقوم على ادراك الفرد لذاته في الجماعة التى ينتمى اليها وانما هو ظاهرة تمثل الاندماج الكلى الذى يفنى فيه الفرد في الجماعة فناء تاما لا يميز فيه حتى وجوده البيولوجى ، فالفرد فيها ومنها واليه لا يستقل عنها ولا يعيش بدونها ، في وحدة تامة تختلط فيها مطالب حياته ومقدساته كما في الجماعات الطوطمية التى ترى في الطوطم اصل وجوده ومنبع حياته . وحين يتحول التماسك الغريزى الى تماسك اجتماعى اثر ادراك الفرد لذاته بشخصيته وتميزه في الجماعة التى يعيش بينها وينتمى اليها وادراكه لنوع العلاقة التى تربطه بها فان اول ظاهرة لهذا التماسك الاجتماعى هو الفكرة التى ينبع منها الولاء للجماعة . وهذه الفكرة هى التى تمهد لنشأة الضمير الاجتماعى ونموه وتهيىء الجماعة لطورها السياسى التالى .

فالفكرة التى يقوم عليها التماسك الاجتماعى وتؤدى باقتالى الى ظهور امة كجماعة سياسية متجانسة هى الفكرة التى تكون روح الامة وتميزها عن غيرها من الامم وتحدد رباطها القومى . ويعبر الفقهاء عن الفكرة التى تميز امة على غيرها تعبرا ماديا فيردون التماسك الاجتماعى وبالتالي الرباط القومى في الامة الى عناصر مادية كالعصر والدين واللغة او الرقبة في الجيصة المشتركة وينحدون عنصرا على الاخر ويفرقون بينها ويميزون احداها عن الاخرى ويرون في العنصر





والدين واللغة معايير موضوعية وفي الرقبة في الحياة المشتركة معيارا ذاتيا ، الا اننا نرى ان الفكرة التي تكون روح الامة هي التي تميزها على غيرها من الامم وتحدد رباطها القومي .

فالفكرة في حياة الجماعة - وهي جماعة تحكمها البصيرة ويحكمها العقل وتختلف عن الجماعات النظرية الاولى التي تحكمها الفريضة - هي روح الجماعة وهي التعبير عن شخصيتها المتفردة .

ولانتشأ الفكرة في فراغ ، وانما شانها شأن المركات العقلية اللاحقة والتي ستنتشأ نتيجة لقيام الجماعة السياسية كالقوم والقومية والوطن والوطنية والعالم والعالية وما يترتب عليها من مركات اخرى كمدرسة الحرب والسلام والمواطنة والرفوعة . وانما تنشأ الفكرة حين يتهيأ للجماعة الانسانية من العوامل ما يؤدي الى نشأتها وظهورها لتكررت (روح الامة) التي تنفرد بها وتميزها على غيرها . والى هذه العوامل بما تنفرد به من سمات خاصة ترجع خاصية التفرد والتميز في الامة ، وحين نستعمل لفظ الامة بديلا للجماعة السياسية فذلك للدلالة على التميز والتفرد في الامة من الجماعة السياسية . فالجماعة السياسية مدركة هام نعني به اية جماعة تتحول من حالة الفطرة والتجمع الفريزي الى حالة العقل والتجمع الواعي ، اما الامة فمدرسة يعنى ان الجماعة السياسية قد استوت امة متفردة متميزة بروحها الخاص وبشخصيتها النابعة من حياتها والتي تحكمها العوامل التي تنهيا لها في الزمان والمكان .

وعامل الزمان عامل تاريخي وعامل المكان عامل بيئي وكلاهما مكمّل للآخر . فلا يستطيع الانسان ان يدرس دوره في الحياة - وهو دور تاريخي - مالم يتحيا له المكان المناسب ، فالكائن هو الوعاء الذي ينمو فيه جهد الانسان ويشكل حياته ، وقد يكون عاكسا له او مهادنا لتقدمه . ولكن الانسان بقدرته على التكيف مع البيئة قد يضمن لنفسه الحياة والبقاء ولكنه لا يضمن التقدم حين تعوق البيئة اذوه الاجتماعي ، فالاجتماع لا ينشأ الا في بيئة تهيئ له التجمع والاستقرار والنمو ولا اصبح مجتمعا مطلقا على ذاته ان اتيح له الاستقرار فلايتاح له النمو والتقدم كميّات الغابات الكثيفة او الجبال الوعرة او الصحارى الجردية حيث اميش الجماعات الانسانية الصغيرة المحدودة غير النابتة او لقلقة على نفسها .

والتفاعل بين الانسان والبيئة في حالة التجمع والاستقرار هو الذي يمهّد لظهور الفكرة التي تطبع روح الجماعة بتفردا وتميزها . ففكرة الجماعة او روح الامة هي النتاج الحتمي للتفاعل بين الانسان والبيئة ، ولانسان المعركة لذاته والذي يعي علاقته بالجماعة التي ينتمى اليها والبيئة التي تفرس حتميتها على الانسان في رأى فقهائ الجيوبوليتيك وخاصة الانسان وعلى راسهم (راول) و « هانس فر » او البيئة التي يتطلب عليها الانسان ويلائمها لحياته في رأى فقيه الاجتماع الفرنسي « دور كايم » الا انهم يغفلون ان روح الجماعة او الامة انما تنشأ وتتكون من خلال الماضي البعيد وعلى مدى الاحقاب التي يسر بها تاريخها اما نتائج الحديث للتقدم العلمي ولقدرة الانسان على فهم الطبيعة والسيطرة عليها فلا يؤثر في روح الامة بقدر ما يؤثر على حياتها المادية وطريق معيشتها .

فروح الامة او «الفكرة» التي تعاقها وتقع في ضميرها عبر السنين من تاريخها هي التي تحكم ارها وتاريخها على الزمن وهي التي نستهدفها التفسير لتاريخها الحاضر ، مما يفسر قول المؤرخ الفيلسوف الايطالي «بندوا كروتشي» ان التاريخ كله هو تاريخ الحاضر ، فعن لاذني حقا . من دراسة التاريخ غير التعرف على الاطار الذي نعشر فيه ومعرفة اصوله . والاصل في التاريخ هو ادراك الانسان لطبيعة وجوده الاجتماعي ، ولا يستطيع المؤرخ ان يصل الى الحقيقة في تاريخ الامة مالم يع الفكرة التي تحكم وجودها الاجتماعي ويستمدد روح الامة تفسير وقائع تاريخها . والمؤرخ الذي يؤرخ لامة يعنى من روحها مالا يهيه مؤرخ غريب ويستهدف من الحقيقة في وقائع تاريخها مالا يهيه فيه فان

روح امته تسرى فيه وتلعب في وجدانه الكامن فلا تدعى الا على صدى الاحداث والوقائع .
فالذا اردنا ان نستهدى «الفكرة العربية» واقفها نلصق فلانحسب لنا من التعرف على روح الامة العربية (من خلال تطورها الاجتماعي والتاريخي على مدى الزمن من تاريخها البعيد حتى نشين حركة تاريخها المعاصر ومدى ادراكه ابطاله «الفرح» التي تحدد طريقة مساره .

وبعضنا الاستعداد بعيدا في أعماق الزمن .لى الحقبة التي بدأت فيها «الجماعة العربية» تسفر من وجودها الاجتماعي . ويصل بنا الاستعداد الى حقيقتين اصبحتا ثابتتين لدى الباحثين في تاريخ الشرق الأدنى القديم ، اولهما : ان الجزيرة العربية هي المهد الاصيل للامة العربية وللانوار الذين ينشرون اليها في المساحة التي تعرف الآن بالوطن العربي او عالم العروبة ، ولانيهما : ان الوجود العربي قد سبق بظهوره ظهور المسمى الذي عرف به وهو «عربي» وان لم نثبت الى المسمى الذي عرف به من قبل .

فاما الحقيقة الاولى ، فان اغلب الباحثين وعلى رأسهم «الشرنجر» و «ساييس» و «برمارد» و «دي جويه» و «هوبرت جريسي» يرون ان الجزيرة العربية هي مهد الساميين ويؤيدهم في هذا الانجاء «كارل بروكلمان» و «كنج» مؤلف «التاريخ سومرواكن» و «جون مايرز و كوك» في تاريخ كمبردج القديم ، وكان «كيتاني» كما يقول نبيه امين فارسي في كتابه «تراث العرب» - اول من لفت الانتباه الى العوامل المناخية التي قدلت بالوجات السامية من قلب الجزيرة العربية الى البقاع المجاورة في وادي النيل والرافدين والهلال الخصيب ، فقبل اربعة عشر الف سنة كانت الثلوج تكسو معظم بقاع آسيا واوروبا حتى هضبة ايران فتحول بينها وبين ان تكون موطنها صالحا للحياة ، بينما كانت الحياة في جزيرة العرب ينميا جو معتدل وارض يافعة خصبة وامطار غزيرة وبيئة ريانة فطابت الحياة لسكانها وكانت لهم حضارة لم يكشف عنها التاريخ بعد ، وان اخذ بعض التفتين في الوقت الحاضر يكشف عن بعض معالمها ويسعدنا حقيقة ان صحت فاتها ستقلب كثيرا من معايير التاريخ التي نعرفها : وهي ان الحضارة الانسانية نشأت في بلاد العرب وانتقلت منها الى البقاع المجاورة التي شهدت اقدم حضارات التاريخ في وادي النيل والرافدين والهلال الخصيب والتي تعرف بحضرات الشرق الأدنى القديم .

وبعد انقضاء العصر الجليدي اخذ الجذب يفر عليها والفر ينقطع عنها والجفاف يحل بهما والجذب يحتاج اراضيها والحياة تفيض من بقاعها ، لا مائتيف منها مع البيئة الجديدة فاخذ اهاليها في النزوح عنها الى مواطن جديدة تنصب فيها الحياة وترجع فائتت تلك الموجات التي خرجت من قلب الجزيرة العربية الى العراق ولشام ومصر وغيرها من مواطن الامة العربية او الجنس السامي الاخرى . وقد تصور الباحثون الذين قالوا بان الجزيرة العربية هي المهد الاصيل للشعوب التي سكنت وادي النيل والرافدين والهلال الخصيب في فجر التاريخ ، تلك الجزيرة كخزان هائل يذف بين كل حقبة واخرى مدى مائتيها الف عام بما يفيض على طاقتها من البشر الى البقاع المجاورة في شكل موجات عرفت بالموجات السامية يعجل المعدنون من الباحثين الى تسميتها بالموجات العربية دلالة على مهادها الاصيل . وكانت آخر تلك الموجات تلك الموجة العربية التي امتدت من هضبة ايران الى شواطئ المحيط الاطلسي في ظل الاسلام والدولة العربية وحملت تلك الموجة من تقاليدها ومأثوراتها وعاداتها ولغتها ودينها الجذب الى تلك البقاع ما بين مائتيها الف الى اليوم .

ويعنى هذا ان مجتمعا عربيا متكاملا قد تكون ونما منذ حقب بعيدة في أعماق التاريخ ولعله كان اول مجتمع ينتج مدونة التاريخ ويضبط اولي سطورها وترسبت في وجدانه على مدى الزمن من معرقات الفكر ماصاغ روحه التي طبعت تاريخه بطابعها ، فلماهر الغلاب ، وبقيت تشده اليها الى بقلتنا هذا ، وان هذا المجتمع قد نما وتكامل قبل ان يعرف بمسماه العام الذي اصبح علما عليه وعلى شعوبه باسمها الخاصة ، فمن الحق ان العرب قد ظهروا على صفحة التاريخ قبل ان يعرفوا باسمهم بزمان طويل .

ويرى المؤرخ العراقي «جواد علي» مؤلف «تاريخ العرب قبل الإسلام» أن احدا لا يستطيع «الجزم بتعيين الوقت الذي استعمل فيه العرب أنفسهم كلمة «العرب» علما عليهم : بدوهم وحضرهم - على به علامة فارقة تميزهم عن بقية الاقوام لعدم وجود نصوص مدونة لدينا تبين بجلاد أن العرب حضرهم وبدوهم كانوا يسدون أنفسهم عربا ، والتقسيم الوحيد الذي لا يمكن ان يشك في صحته انسان هو القرآن الكريم ، فهو اول نص بالعربية لا يطبق به غبار الشكوك والتفنون استعمل الكلمة علما ، ولهذا ، يرى د . ه . مكارم - ان الرسول هو اول من خصص الكلمة وجعلها علما لقومية سكان شبه الجزيرة ، وهو يشك في صحة ورود كلمة - عرب - علما لقومية في الشعر الجاهلي وفي الاخبار المدونة في الكتب ، غير ان هذا الرأي في نظري ردي ضعيف لا يستند الى دليل ، اذ كيف تغفل مخاطبة القرآن قوما بهذا المعنى لو لم يكن لهم سابق علم به ؟ وفي الآيات دلالة واضحة على أن القوم كان لهم ادراك لهذا المعنى قبل الاسلام وانهم كانوا يتعنون لسمايتهم باللسان العربي وانهم كانوا يقولون للالسة الاخرى لاسنة اعجية : اعجبي وعربي ؟ هو للذين امنوا هدى وشفاة - وكذلك اتزلناه حكما عربيا - وهذا كتاب مصدق لسانا عربيا لينذر الذين ظلموا - ففي هذه الآيات وآيات اخرى غيرها دلالة على أن الجاهليين كانوا يطلقون على لسمايتهم لسانا عربيا وفي ذلك دليل على وجود النص بالقومية قبل الاسلام » .

ومع تسليطنا بالمخاطبات التي ذكرها الدكتور جواد علي الا اننا لانسلم معه بما سلم به من «وجود النص بالقومية قبل الاسلام» عند العرب ، واقرب الى الدقة العلمية ان نسميه «النص بالوجود الاجتماعي» . فقد كان العرب - وتعني بهم عرب الجزيرة - اثنا متفارقة ما بين جماعات بدوية قبلية وجماعات حضرية مستقرة في ظل شكل من اشكال النظم السياسية البسيطة - ولم تكن هناك وحدة تجمع هذه التشتيت المتناهي من الجماعات السياسية المتباينة سوى الاحساس بالانتماء الى وجود انساني واحد هو الوجود العربي .

ولم تكن لغة هذا الوجود الانساني الواحد واحدة بل تعددت اللغات واللهجات بتعدد الموطن والجماعات . ولم تتقارب اللهجات العربية - وقد دعاها علماء العربية «لغات» الا قبل ظهور الاسلام بضع مئات من السنين ، وحتى ظهور الاسلام كان هناك بعض الاختلاف بين لسان القبائل ولسان قرش ، وكانت لهجة قرش قد غلبت على غيرها من اللهجات عند ظهور الاسلام .

ولم تبرز الامة العربية كاتمة متسقة القسمات بينة الملامح على مسرح التاريخ الا بعد ان عمت اللفة العربية كلغة تربط سكان الجزيرة العربية بعضهم الى بعض . وكانت سيادة لهجة قرش المرحلة الاخيرة في تطور اللغة العربية في اطرافها لآخر الذي امتد الى وطن العروبة ، وكان اول انتشار لها خارج الجزيرة العربية انتشارها على يد الدويلات العربية التي قامت في الشام والعراق كالتباطح الذين وصل ملكهم في عهد الحارث الرابع عام ٤٠٤ م الى دمشق ، واللخيين للذين وفدوا الى تخوم العراق في القرن الثالث بعد الميلاد واقاموا ملكهم في الحيرة بعد ذلك بزمان ، والقساسنة الذين وفدوا الى الشام في نفس الوقت الذي نزح فيه ، اللخيون الى العراق ، وكانت بين الاثنين حروب على التفرغ التي تفصل بينهما في بادية الشام ، وفي بعض تلك الحروب قاتل الشاعر لبيد أحد اصحاب المعلقات السبع الى جانب القساسنة في موقعة مرج حليفة وكان قد وفد الى بلاطهم ونال عطايتهم . وفي تلك الاونة طوت لهجة قرش غيرها من اللهجات العربية الاخرى وفقدت لغة الشعر والمخطابة وفي سولها عكاف كان فصحاء العرب يتجادون شعرا ونثرا وعلى استار الكعبة عرفت اللهجات السبع مكتوبة بماه الذهب كاربوع ما جادت به قرائع الشعراء العرب حينذاك وما زالت المعلقات من عيون الشعر العربي الى وقتنا هذا ، وبلغة قرش نزل القرآن الكريم وانتشرت دعوة الاسلام وعلى اساسها استقرت الامة العربية في طائرها التي استوت عليه بعد ذلك في الهلال الخصيب وفي شمال افريقية . وكانت تلك هي الصورة الجديدة التي بدت بها الامة العربية وهي غير الصورة القديمة التي بدت ولم تبق منها غير سمايتها الجنسية التي غلبت بها مناطق الشرق الأدنى منذ آمد بعيد والتي لا تشك في انها طميت تلك المناطق بروحها المائل في تشابه حضارات تلك البقاع والتي بقيت في وجدان الشعوب السامية يميزها بسمائها المعروفة عن غيرها من الشعوب الآرية والمقولية .

وتتميز تلك الصورة الجديدة عن الصورة القديمة بطابعها الصحراوي وهو طابع تميزت به اديان الشرق الأدنى السماوية وغير السماوية فهو مائل في اليهودية كما هو في المسيحية والاسلام ومن قبل في ديانة روع وعششروت ، هذا على افتراض ان الهجرة العربية الاولى والتي تعرف بهجرة الساميين قد خرجت من بيئة زراعية ريانة قبل ان يحل الجسد ببلاد العرب الى بيئات زراعية اخرى وفي وديان الالهة وحملت معها كم مقومات بيتها الزراعية .

وسيمتلي هذا الطابع الصحراوى مائلا فى الامة العربية فى حضرها وانتشارها بعد الاسلام والى الوقت الحاضر بكل ما فيه من حاسن البداوة ومساوتها .



وقد ابدك ابن خلدون ههنا الطابع وعرف آثاره فوصف العرب بأنهم لا يتغلزون الا على البساط واذا تغلبوا على اوطان اسرع اليها القرب ، ولا يحصل لهم الملك الا بصاة دينية من نبوه او ولاية او الى عظيم من الدين وانهم ابد الامم عن سياسة الملك . ولعلنا بدافع الاستعلاء وهو بعض فطرتنا ، لا تتفق مع ابن خلدون فيما قال ، الا ان التاريخ يتنبأ بمصده فان اعظم علماء العرب ومفكرهم كانوا من اصول اعجمية ، وحين انتهى الحكم والسلطان اليهم اتخذوا من الاعاجم اغوا على ادارة الملك وسياسته فلما ضعف امرهم انتهى الحكم والسلطان الى الرزاء وامراء الجند من الاعاجم ووقف جند الاعاجم يلودون عن بيضة الاسلام امام الصليبيين والمغول الا ان هؤلاء الاعاجم كانوا قد استعروا وغلزتهم لدماء العربية بغيض من القدرة والحوية كما تمثلوا روح العروبة باكثر مما تمثلها العرب مما تعجز به العرب على غيرهم من الشعوب القدرة على الانطلاق والتفاعل فيقدم ما «اخذهم العزة بالاصل والعصر فيانقون من زواج بناتهم بالاعاجم لا يستنكف رجالهم ان يلقوا بدمائهم الى كل اعجمية بالزواج او التبرؤ وبلند ما يانقون من طباع الغير كانوا يتفلقون الناس بطباعهم ولا يفيدون حواجز بينهم وبين غيرهم فاستطاعوا ان يتمثلوا غيرهم ولم يستطع غيرهم ان يتمثلهم وبينما كانوا يتمثلون ثقافتا غيرهم كان غيرهم يتمنى لقتهم ويستبدل بها لفته .

وبهذه القدرة والحوية استطاع العرب ان يتمثلوا غيرهم عندما انشالت جسدومهم مع موجة الفتوح الاسلامية الباهرة الى البقاع المجاورة فكانت حركة الاستعراق التى صهرت كل الشعوب التى امتدت اليها والتس على كل ما كان من فروق عقلية واجتماعية بين الطغاة واستوت الامة العربية خلقا جديدا لما فيه الفكر العربى متائرا بالثقافة الاسلامية وتعاليم القرآن ، وكانت غلبة النازحين غلبة فكرية الا انها خضعت لكل نوااميس التطور الاجتماعى فى البيئات الجديدة ، فكانت حركة الاستعراق فى البلاد التى اتصل بالادومة العربية - او مايعرف بالارومة السامية كما دعاها « شلوتر » - وكما قلنا من قبل - ، اقوى منها فى غيرها من الشعوب التى امتد اليها الاسلام ولا تتصل بالادومة العربية القديمة ، فبينما ولقت موجة الانتشار العربى دون الشعوب الآرية فى فارس والهند فى البداية وفى تركيا من بعد فلم تستعرب ون اخذت تكتب لغاتها بالعروف العربية وان تأثرت اعظم التأثر بعبارة تركيا من بعد فلم تستعرب ون اخذت شعوب الشرق الأدنى التى استقبلت الهجرات السامية الأولى قد استعربت الاسلام العربية ، اذ نجد شعوب الشرق الأدنى التى استقبلت الهجرات السامية الأولى قد استعربت تماما واصبحت من امة العرب وبهذا الانتشار وما صاحبه من حركة الاستعراق تكونت والى ما شاء الله امة عربية سوية الملامح بينة القسمات متعيزة الثقافة ، لها فكرتها الخاصة التى طبعتم روحها - امة عربية تتميز ، وهى فكرة نمتها الصحراء وغلزتها بطابعها البدوى الفريد الذى عرف به العرب فى الجاهلية ، فلما اعتنقت الاسلام بقى فيها طابع البداوة تفديه تعاليم الاسلام بيقم جديدة قومت من اخلاها فقصت على عاداتها السيئة وهذبت علاقاتها الاجتماعية وجعمتها حول فكرة واحدة هى العقيدة الاسلامية .

فالاسلام دين العالمين بعث به محمد عليه الصلاة والسلام للناس كافة لا يفرق بين قبيل وقبيل او بين امة وامة ، الا انه هو الذى وحد الامة العربية فى دولة لها كيانها السياسى وهو الذى جعل العرب الى بقاع جديدة استعربت وصبحت جزءا من وطن العروبة ، وهو الذى صاغ الافكار الفكرى والمثلى للحضارة العربية .

والاسلام هو الافكار الكبير الذى تعلق فيه العرب بأمالهم القومية حتى انهارت الخلافة الاسلامية باخفاء السلطة العثمانية من التاريخ عام ١٩٢٤ ففرت الموحدة العربية فى انهانهم بدل الوحدة الاسلامية واصبحت الدولة العربية المتحدة مناه امالهم ، وهو الذى جعلهم على الرضا بحكم الكوالى والتزل واعتزاز العيرانيين بهم على ابناء ارومتهم كما جعلهم على الرضا بقيام الخلافة العثمانية وتلقاهم بها تلقاهم بالخلافة العربية مناه لامل المسلمين ووحدة الاسلام فالاسلام لم يفرق بين عربى وعجمى الا بالانتمى وان بقيت الروح العربية تسود عالم الاسلام ، ولا من المسلمين للعرب الذين بعث النبي من بينهم ولغة العربية التى نزل بها القرآن الكريم وهذا دلولاه هو الذى امد فى عمر الخلافة العباسية بعد ان تغلب الاجناد من الترك على سلطة الخليفة ولم يعد له من الامرائى جانبهم شيء فبقيت الخلافة صورة ورمزا ورباطا لمديد من الدويلات الاسلامية التى قامت فى عالم



والاسلام فلما انتهت الخلافة للعثمانيين كان العرب قد هان امرهم من قبل ولم يعد لهم في مناصب الدولة ما أصبح للفرس من قبل وللترك من بعد .

وبالرغم من ولاء المسلمين للخلافة العربية فان الدولة العباسية قد هونت من شان العرب وقدمت عليهم الموالى حتى دخل الترك في خدمة الدولة على يد المحتصم بالله العباسي حين اتخذ منهم جنده وولائه فهان امر العرب وانزواوا في غمار الحياة العامة بعيدا عن مناصب الدولة فلما قامت الخلافة العثمانية كان العرب قد تقبلوا انتقال السلطة من ايديهم الى ايدي غيرهم وغدا انتقال السيادة بدورها الى غير العرب امرا عاديا .

الا ان الاسلام ولفه القرآن يبقيا يشدان السيادة الجديدة الى الفكر العربي والروح العربية ولم تفقد الامة العربية روحها الخالدة ورباطها الحكم في ظل السيادة العثمانية الجديدة بل ان العثمانيين قد وحدوا من جديد صفوف العرب في حكم مركزي وعيد بعد ان كانت قد تقسمته دولتان متفرقتا لم يكن يربطها بعضها الى بعض غير رباط الولاء للخلافة في بغداد .

وكما كان للايوبيين من اعتزاز بالعرب على الموالى ما حمل «الشعوبية» كان لامتزاز العثمانيين بالترك على العرب ما حمل العرب في النهاية وبعد سنوات من الاستسلام الى اليقظة التي ادت الى نزع القومية العربية . والشعوبية والقومية مترادفتان لمعنى واحد فالشعوبية مصطلح جرى على لسان عصره بالمعنى الذي جرى به مصطلح القومية في القرن التاسع عشر ويعنى امتزاز الامة بوطنها الاصلى ولغتها وثقافتها وانسابها الى جنسية تدل عليها ودولة من بينها تسوسها وتقوم بالحكم فيها مما يمثل اليوم فيما يعرف « بالدولة القومية » .

ولم تكن الشعوبية نزعاً الى الانفصال عن الدولة بعيداً عن الحكم العربي والتبعية للخلافة الإسلامية في البداية فكل مكان ينشده الموالى هو المساواة بالعرب في الحقوق والامتيازات وما يقابل تلك الحقوق والامتيازات من واجبات والتزامات ولم يكن ذلك شأن الموالى وحدهم وانما قام البربر في الاندلس وفي شمال افريقية يطلبون هذا الامر ذاته من الامويين ولاروا من اجله عليهم وكذلك لم تكن النزع القومية العربية في البداية نزعاً الى الانفصال عن الحكم العثماني والتبعية للخلافة العثمانية وانما كانت بدورها نزعاً الى المساواة بالترك في ظل الخلافة العثمانية التي تجمع المسلمين في رباط واحد ، هو الولاء لوحدة الاسلام وللخلافة الاسلامية التي غدت رمزا على ذلك حتى بين الشعوب حتى لا تدن بالسيادة للخليفة العثماني كسلمى الهند والافغان وجاوه والملايو ولم يكن اعتزاز الامويين بالعرب على الموالى في فارس او البربر في شمال افريقية من قبيل الاعتزاز القومي فقد جب الاسلام كل نزعاً الى الشعوبية والقومية ولكنه كان من قبيل التمييز العنصري وهو نوع من التمييز يؤدي الى قيام الطبقة الحاكمة على هذا العنصر المتميز في الدولة التي تضم اشتبا من العناصر المختلفة ولا يؤدي الى النزع القومي كما لم تبغ هذه العناصر الانفصال عن الدولة فاذا تطلعت الى الانفصال غدا الامتياز بالعنصر اعتزوا بالقومية وقد رضى الموالى والبربر بحكم العرب ايماناً منهم بان العرب وحدهم هم «ولى الناس بالخلافة الاسلامية فلما انتقلت الخلافة الى العثمانيين بقى الولاء للخلافة الاسلامية ولوحدة المسلمين يجب كل نزعاً للقومية بين العرب وبين غيرهم من العناصر الاسلامية الاخرى وبقي هذا الولاء قويا حتى بعد ان صنف شان الخلافة العثمانية فلما سقطت بكاهها المسلمون في كافة بقاع العالم الاسلامي كما بكاهها العرب باهر المنوع -

فالفكرة الاسلامية قد حوشت كل نزعاً الى القومية بين العرب طوال قيام الخلافة الاسلامية

عربية أو عثمانية ، وطمعت الروح العربية بطايعها الغلاب ، طامع الاخوة الاسلامية التي عاش العرب في ظلها سادة العالم الاسلامي ، وحكامه ، فلما اذيل من حكمهم الى حكم مسلمين آخرين من الموالي والتزك لم ير العرب في هذا افتتاحاً على روح الاسلام فقد ربط الاسلام بينهم وبين غيرهم من موالي فارس وشعوب الترك من سلاجقة وعثمانيين برباط الاخوة الاسلامية وحمل الفرس والترك لواء الاسلام عاليا خلفا كما حمله العرب من قبل .

وبقيت الفكرة العربية تدور في فلك الوحدة الاسلامية والرباط الاسلامي لا تتعدوه ، وحين احس المسلمون والعرب بامتداد موجة الاستعمار الاوربي اليهم زاد ولاؤهم للخلافة العثمانية فحشدت كانت الاصل الباقي تحتل البلاد العربية والاسلامية ضد الاستعمار الاوربي ، وعلى هذا لامل قامت فكرة الجامعة الاسلامية ، وبهذا الامل راد المصلحون الاوائل افاق البعث الاسلامي والحركة العربية وكان نداء الافغانى نداء لبعث الوحدة الاسلامية وتجديد شباب الخلافة ، كما كان نداء الكواكبي - وان راي الكواكبي - ان تكون الخلافة للعرب لا للعثمانيين ولا لغيرهم ممن ليسوا عربا ، ولم يكن اتجاه الكواكبي قويا بقدر ما كان يبعث لولاء المسلمين القديم للخلافة العربية الخالصة .

وحين بدأت الحركة العربية كانت تستهدف الإقبسية على الكيان العثماني لا يحكم الولاة للعثمانيين ولكن ولدا عنهم للخلافة الاسلامية وللرباط الاسلامي ، ولان الدولة العثمانية قد أصبحت السياج الوافى للعالم العربي من امتداد موجة الاستعمار الاوربي اليه .

فحركة البعث القومي عند العرب لم تبغ الانفصال عن الدولة العثمانية ، وهذا اول فرق بينهما وبين اتجاه الحركة القومية في أوروبا حيث قامت الدولة القومية على أساس رالتحرر من سلطان الامبراطورية والكثيرة والقضاء على النظام الاقطاعي الذي ساد في نهاية عصر الامبراطورية الرومانية المقدسة وبقي قائما بعد زوالها فهو اتجاه شعوبي اشبه بما كان من اتجاه الموالي نحو احياء القومية الفارسية ، اما القومية العربية فلم تبغ هذا الاتجاه الشعوبي وانما كانت تبغى الوحدة العربية في قومية واحدة بعيدا عن الشموعية والاقليمية .

لذلك بقيت الحركة العربية في اطارها الفسيح لا تتعداه وهو الإبقاء على وحدة الامة العربية . في اطارها الاسلامي الذي يحتل في الخلافة ولم يتجه العرب اتجاهها قويا خالصا بنشد وحدة الامة العربية في وطنها الكبير الا بعد سقوط الخلافة ، ولم يحل بين هذا الاتجاه والظهور على مسرح الاحداث غير اشتغال الشعوب العربية ، بمعاربة الاستعمار ولكنه كان يبدو بين كل آونة واخرى في القضايا المشتركة التي تهم العرب جميعا كقضية فلسطين ، فقد كان العرب يدركون ان قضية فلسطين تمس كياناتهم جميعا كامة وانها ليست قضية اهل الفلسطينيين وحدهم .

وكان الشعور بالذات اول بوادر القومية الوليد عند العرب ، ففي هذا الكيان العثماني العام اخذ العرب يدركون ان لهم كيانا خاصا يملو على هذا الكيان العثماني العام وكانت « جمعية بيروت السرية » التي تأسست عام ١٨٧٥ تول تعبير عملي لشعور العرب بكيانهم الذاتي ، فحصلت على الحكم التركي في منشوراتها السرية وطالبت بالاعتراف بالغة العربية كصفة رسمية للبلاد وعدم استخدام الجنديين العرب الا داخل بلادهم ، كما اتهمت الاتراك بالقتل بالخطا من العرب فكان هذا الاتهام بنوره تعبيراً عن احساس العرب بكيانهم الذاتي وهو الاحساس الذي عبر عنه الكواكبي في كتابه « ام القرى » وهو الاحساس الذي راود من قبل مصلح الاسلام الكبير « محمد بن عبد الوهاب » حين راي في اجتماع القوى الدينية والسياسية للعرب ما يشكل للاسلام استعادة مجده القديم ونقلته الماضي .

ولم يتعد شعور العرب بكيانهم الذاتي الاحساس بالظالم التي تقع عليهم من جانب الحكم التركي ، وهو الاحساس الذي كان يتقل على الترك أنفسهم من طغيان السلاطين واستبدادهم معه

حمل جمعية الاتحاد والترقي على القيام بثورتها العسكرية ضد السلطان عام ١٩٠٨ .
ولقيت حركة الاتحاد والترقي من تصفيد العرب ما جعلهم على تكوين جمعية الأخاء العربي
العثماني أشادة بالاتجاه الجديد واتحاد الأمان بين الترك والعرب .

ولم يكن ولا العرب للترك إلا ولا حظا للظلاله الاسلانية - كما قلنا - سواء وليها عربي أو تركي
ولم يكن جهم لاثرك لا حب المسلم لأخيه المسلم فهو الحب يجمع على الولاء للإسلام ولم ير
العربي أن الترك وغيره خير منه ، فان أقوى ما يميز الروح العربية من خصائص هو اعتزاز العربي
ببلاده وشرفه بأرومته ، ولم يعرف التاريخ أمة حطت بالإنساب ونقاء الأصل محلل بها العربي واعتزته
بذاته هو الذي عذف به من الاهتمام بمظاهر السلطان والحكم فلم يابه لانتقال الحكم الى العناصر
التركية من ممالك وعثمانيين ماداموا يعيشون حياة عربية ويتشققون بثقافة العرب وتنظيمهم الفكرة
العربية بطابعها الغلاب ، ولم يقضب العرب من الترك إلا حين ادركوا أن الترك يطعن من قدر أنفسهم
عليهم ، وحين ظهر اتجاه الترك الى التزعة الطورانية بدأ الصرب يحسون الفروق التي تفصل
بينهم وبين الترك وكان هذا من أقوى العوامل التي حركت الشعور بالذات لدى العرب وأنهم في هذا
العالم الإسلامي أحق بولايته والقيام عليه وأن الواجب يقتضيهم حماية تراثهم والحفاظ عليه .
وبدأت الحركة العربية كفاحها المنظم فتكون « المتتدي الأدنى » عام ١٩٠٩ بعد الفاء جمعية الأخاء
العربي العثماني ، وفي نفس العام تكونت « الجمعية القحطانية » وإن لم تعد دائرة التفكير الى العمل
الإيجابي لم تكون « جمعية العرب الفتاة » وقد كونها سببة من الطلاب العرب عام ١٩١١ من
يتابعون دراساتهم في باريس وظلت باريس مقرا لها حتى انتقلت قيادتها الى بيروت سنة ١٩١٣ ثم
الى دمشق خلال الحرب الأولى . كما أسس السيد محمد رشيد ربحا جمعية « لجامعة العربية »
في القاهرة عام ١٩١٠ كما أسس بعض السوريين القيمين بالقاهرة حزب « اللامركزية العثماني »
عام ١٩١٢ ويدعو الى قيام حكم لا مركزي في الدولة العثمانية وعلى فراده ولي نفس اتجاهه تأسست
« جمعية الإصلاح » في بيروت عام ١٩١٣ كما ألف الصائيل عزيز على المصري عام ١٩١٤ جمعية من
السوريين لعرب دعما « جمعية المعهة » وترى - كما قل لي بنفسه - أن أحياء مجسد الدولة
العثمانية بأصلاح نظام الحكم سواء في ولاياتها العربية أو الأوربية . بقيام حكم فيدرالي يحقق
للولايات العثمانية حكما ذاتيا في ظل الدولة وتحت لواء الخلافة .

.. وبلغت الحركة العربية ذروتها ختصما فقد بعض شباب العرب « مؤتمر باريس » عام ١٩١٣
وكانوا على صلة وثيقة برجال « الجمعية العرب الفتاة » ودعوا اليها الجمعيات والهيشات السورية
الأخرى ، وطالبوا الى حزب اللامركزية العثماني في القاهرة أن يتبنى الدعوة ويرأس المؤتمر على اعتبار
أن أهدافه هي التي يرمى العرب الى تحقيقها في مختلف الولايات العربية في الدولة العثمانية وجاء
في ذكر الأسباب التي حملتهم على التفكير في عقد المؤتمر ماجره تجاهل مطالب الإصلاح في البلاد
العربية من إشاعة الفوضى ولعوضها للتدخل الأجنبي .

وبالرغم مما لقيه العرب من فتنة الاتراك واستبداد الإلحاديين ظلوا ينظفون في أمل ورجاء
الى هذا الرباط القدس الذي يربط بين الترك ويقف جميع المسلمين في بقاع الأرض على
الولاء له ، فلم يفكروا في الانفصال عن الدولة العثمانية ولم تتجاوز حركتهم القومية المطالبة بالحكم
الذاتي في إطار الدولة العام .

وانتهت العرب الأولى بالقضاء على الدولة العثمانية وتقسيم البلاد العربية بين الدول
المستعمرة وأصبح العالم العربي وهو خاضع للاستعمار الإنجليزي والفرنسي والاباطلي وبدات معركة
الكفاح في سبيل الاستقلال فشغلت العرب عن وحدتهم ، إلا أن جلوة القومية بقيت كائنة لبحث جديد
حلت فيه الفكرة العربية الخالصة محل الفكرة الإسلامية فكان المعاصر وكفاحها الجديد لتحقيق
ذاتها وكيانها الموحد ، وأدرك الاستعمار تلك الروح الكائنة في العرب فأراد أن يحولها من مجرأها
الأصيل الى تشجيع لوحدة تمدد الأمة العربية عن أمها في دولة قومية بقيام وحدة ظاهرة ترضي
الشعوب العربية وفي الوقت ذاته تقوى الرباط الأقليمي وتدمجه ، فكان تأييد بريطانيا لقيام « جامعة
الدول العربية » يمثل فيها ما يتطلع اليه العرب من وحدة وتبقى على الكيان الأقليمي لكل دولة على
حدة ، وهو كيان تشجيع له وترتضيه العناصر الحاكمة في كل دولة بدلا من أن تلوب سلفتها في دولة
موحدة .

ولكن بريطانيا التي أوجت بقيام « جامعة الدول العربية » ومهدت له ، رأت أن الجامعة تسير
في سياسة استقلالية لا تحقق أهداف بريطانيا السياسية وأن سوريا ولبنان حريستان على استقلالهما

وإن مصر والعراق تبيان تصفية الاحتلال البريطاني والانتزاعات التي ترتبت عليه والتحرر منها نهائياً ولتخلص من المعاهدات التي تربط بينهما ، وفشلت محاولاتها في ربطهما بمجتمعاتها فقبول مشروع اتفاقية « صالح جبر - بيغن » في العراق بثورة شعبية كما قبل مشروع « اتفاقية صديقي - بيغن » بنفس ما قبلت به اتفاقية « جبر - بيغن » في العراق . واخذ المغرب العربي يمور بالثورة على الاحتلال الفرنسي .

وتنشرت بريطانيا للوحدة العربية بعد أن كُست مشاعر العرب نحوها وأنهم يصرون على تصفية كل اثر للاستعمار البريطاني في المنطقة وإن الجامعة العربية لا تملك غير التحصير من تلك الامال التي تعيش في صدور العرب وأنها غدت في يد العرب أداة لقاومة النفوذ الاستعماري في العالم العربي فأخذت تكيد لها وتعمل على تحطيمها فأحيت من جديد مشروع الهلال الضبيب وسبوريا الكبرى وايقظت آمال الهاشميين حتى تقرب بهم وحدة العرب وغدت عوامل ، لآلة ، والاتانية بين الحكام العرب ، وتشيعت للشعوبية والاقليمية ثم رمت الامة العربية باسرائيل حيث أعلنت انتهاء انتدابها على فلسطين قبل أن تهريب لها نوعاً من الاستقرار والنظام لتتركها لقمة سائغة للصهيونية ، وارتكبت جريمة أخرى حين منعت عرب فلسطين من التسليح لمواجهة ذلك الموقف الطاريء ، امام المعصبات الصهيونية التي جيزتها بالسلاح والعتاد . وتلى ذلك مهزلة الحرب في فلسطين التي انتهت باقتيال بقعة عزيزة من بقال الوطن العربي وقيام دولة دخيلة فوقها .

الا ان مأساة فلسطين كانت الصدمة التي ايقظت الامة العربية على الواقع المرير الذي جره الاستعمار عليها ومن ثانياً المأساة بين العرب طريقهم الواضح واخذ التاريخ العربي مجراه الصحيح من الوحدة والاتساق مرة أخرى ، واخذت الفكرة العربية محل الفكرة الاسلانية ، وغدت عبارة « القومية العربية » مدلولاً على امة ترتبط بوحدة التاريخ ووحدة الثقافة ولكل منهما جذوره البعيدة في القدم ، الا ان القومية العربية لم تستهد فكرتها المعاصرة الا على يد جمال عبد الناصر فهو الذي ابنى الدولة الى القومية العربية خالصة من الشعوبية والانجاهات الاقليمية ، ووضع لها فلسفتها ومبادئها التي تقوم عليها والتي ترتبط بواقعها المعاصر ، فهي في حاجة - كما يقول : الى ان تسليح نفسها بغدرات ثلاث تستطيع بواسطتها ان تصدى لمركة المصير التي تغوص فيهاها اليوم وان لتتزع النصر محقة اهدافها من جانب ومعظمة جميع لاعماء الذين يعترضون طريقها من جانب آخر :

وهذه القدرات الثلاث هي

ولا - الوعى القائم على الاقتناع العلمى الناتج من الفكر المستنير والناتج من المناقشة الحرة التي تنمو على سياط التصعب والارهاب .

ثانياً - الحركة السريية الطليقة التي تستجيب للظروف الكثيرة التي يجابهها النضال العربى على ان تلتزم هذه الحركة باهداف النضال ويمثله الاخلاقية .

ثالثاً - الوضوح في رؤية الاهداف ومتابعتها باستمرار وتجنب الانسياق الانفعالى الى الحروب الفرعية التي تبتعد بالنضال الوطنى عن طريقه وتهدر جزءاً كبيراً من طاقته وان الحاجة الى تسليح الاسلحة الثلاثة تستمد قيمتها الحيوية من الظروف التي تعيشها التجربة الثورية العربية وتباشر تحت تأثيراتها دورها في توجيه التاريخ العربى .

وان عهدوا طوية من المذاب والامل يلووت في نهاية المطاف اهدف النضال العربى ظهارة واضحة صادقة في تصيرها من المصير الوطنى للامة وهى :

العربية الاشتراكية والوحدة

«لقد أصبحت الحرية الآن تعنى حرية الوطن وحرية المواطن»

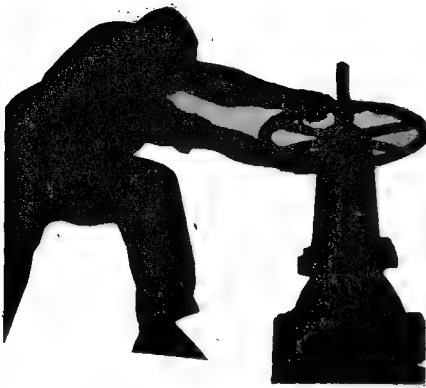
«واصبحت الاشتراكية وسيلة وغاية هي الكفاية والعمل»

« واصبح طريق الوحدة هو الدعوة الجماهيرية لعودة الامر الطبيعي لامة واحدة مزقتها اعداؤها ضد ارادتها» وقد مضاهنا ، والعمل السلمى من اجل تقرب يوم هذه الوحدة (ام الاجتماع على قبولها ، تنويهاً للدعوة والعمل معاً) .

«لقد كانت هذه الاهداف نداءات مستمرة للنضال العربى ولكن الثورة العربية الآن تواجه مسئولية شق طريق جديد امام هذه الاهداف» .

في هذا الطريق عمل جمال عبد الناصر طوال حياته حتى سقط شهيداً في معركة من معارك القومية العربية .

حسين فوزى النجار



عبد الناصر والاشتراكية العلمية

د. إبراهيم سعد الدين

ومنذ أعلن الميثاق هذا النص فقد أصبح معنى الاشتراكية العلمية في الميثاق - الوثيقة النظرية الاولى التي تبين فكر عبد الناصر حول كيفية بناء المجتمع الاشتراكي - موضعاً لتساؤلات عديدة .

لقد برزت هذه التساؤلات منذ اللحظة الاولى داخل المؤتمر القومي للقوى الشعبية الذي ناقش الميثاق ذاته . كما برزت التساؤلات من مصادر متعددة داخل الجمهورية العربية المتحدة وخارجها ، فتلقى الرئيس في نفس فترة مناقضة الميثاق وقبل نهاية المؤتمر برقية من طالب لبناني يثير فيها تساؤلاً عن المقصود بهذا النص على ضوء مناقشات الرئيس السابقة . كما أثير في حديث للرئيس مع الصحفيين العراقيين الذين كانوا يزورون

بعد أن يعلن الميثاق في افتتاحية فصله السادس عن حتمية الحل الاشتراكي لحل مشاكل التخلف الاقتصادي في مصر على ضوء ظروف الواقع المصري والآمال العريضة للجمهورية والطبيعة المتغيرة للعالم في النصف الثاني من القرن العشرين ، وبعد أن يحل الظروف التي أمكن فيها تحقيق التقدم عن طريق التجارب الرأسمالية في الغرب وعدم إمكان تكرار هذه التجارب بالإضافة الى عدم ملائمتها لروح العصر يعلن الميثاق :

« ان الاشتراكية العلمية هي الصيغة الملائمة لإيجاد المنهج الصحيح للتقدم وإن أي منهج آخر لا يستطيع بالقطع أن يحقق التقدم المنشود » .



الجمهورية العربية المتحدة في فبراير عام ١٩٦٦ .
وناقشه الرئيس نفسه في عدد من خطابه
وتصريحاته المتعددة خاصته خلال الفترة بين
٦١ - ١٩٦٦ . وكان التساؤل يتور دائما حول
مدى التطابق بين الاشتراكية العلمية في المعنى
الذي حدده الميثاق وبين الماركسية وعن ما هي
الخلافا بينهما *

أن قصر التساؤل على هذه الناحية يعود اساسا
الى أن اصطلاح الاشتراكية العلمية هو الاصطلاح
الذي أطلقه انجلز على النظرية الماركسية تميزا
لها عن محاولات سابقة لطرح شكل للتنظيم
اجتماعي الاشتراكي وصفها انجلز بأنها
اشتراكية خيالية . وقد استمر هذا الاصطلاح
لصيقا بالماركسية اللينينية حيث تستخدمه
الاحزاب الماركسية اللينينية ليس فقط للتعبير
عما ورد في كتابات كل من ماركس وانجلز
ولينين من نظريات وتعميمات ومنهج للبحث ،
وانما تتضمن ايضا ما فصل اليه الاحزاب
الشيوعية والاجتماعات الدولية لهذه الاحزاب من
نتائج تتعلق ببناء المجتمع الاشتراكي من واقع
التجربة والدراسة للتطور المستمر للظروف
المجددة التي تواجهها هذه الاحزاب *

وكان من الطبيعي ازاء هذا النوع من التساؤلات
أن تتركز الردود على طبيعة الفروق - الموجودة
فعلا - بين الفكر الاشتراكي الذي يعبر عنه الميثاق
وبين الماركسية ، وهو ما سنلخصه فيما بعد ، دون
أن نبدل عناية كبيرة لشرح معنى العلمية والمقصود
بورود هذا التعبير في ميثاق العمل الوطني . على
انه يلاحظ انه على الرغم من اللبس الذي يثار
احيانا بسبب هذا التعبير - والذي حرص جمال
عبد الناصر دائما على تجنبه - وانه من ناحية
أخرى أصر دائما على تأكيد ان الاشتراكية العلمية
هي منهجنا وانه لا منهج سواه يمكن أن يؤدي الى
تحقيق التقدم والقضاء على التخلف . ففي بيانه
الى مجلس الامة في ٢٥ نوفمبر سنة ١٩٦٤ يؤكد
عبد الناصر على هذا قائلا :

« طبعا والميثاق قال ان الاشتراكية
العلمية هي الصيغة الملائمة لإيجاد النموذج
الصحيح . وأنا عاوز أكرر هذا الموضوع
أنا بوضه علشان أتكلم فيه » *

وبعد أن يوضح ما يقال من ان الاشتراكية
العلمية هي الكفر وان اشتراكيتنا عربية وليست
علمية يرد على ذلك قائلا :

« كل واحد علمسان ينجح لازم يمشي بطريقة علمية اذا كنا عاوزين اشتراكية سليمة ناجحة لازم تكون بطريقة علمية والعكس للطريقة العلمية هي الطريقة الفوضى فاحنا اشتراكيتنا هي اشتراكية علمية • قائمة على العلم وليست قائمة على الفوضى »

ثم يفرق بين كون اشتراكيتنا علمية وبين انها مادية فيقول :

« ما هوش ابدا اشتراكية مادية ، ما قلناش ان احنا اشتراكيتنا اشتراكية مادية ، وما قلناش ان احنا اشتراكيتنا ماركسية ، وما قلناش ان احنا خرجنا على الدين »

من هنا ومن مناقشات الرئيس في اللجنة التحضيرية وفي المؤتمر القومي للقوى الشعبية حيث يشير الى ضرورة الدراسة العلمية لمشاكل مجتمعنا باعتبارها الاساس الوحيد الصحيح لاستنباط الحلول الصحيحة لمشاكل هذا المجتمع يتبين التأكيد على علمية الاشتراكية باعتبارها صفة اساسية للمنهج الاشتراكي الذي يطبق في الجمهورية العربية • ويعنيها في هذا المقال ان نوضح الاهمية الكبرى لهذا الربط بدلا من الاقتصاد كما هو العادة على بيان الفروق بين التطبيق الاشتراكي في الجمهورية العربية المتحدة وبين الماركسية •

أولا : في التفسير بين الاشتراكية الخيالية والعلمية :

قد يكون من المفيد في مثل هذا البحث ان نوضح الاسباب التي حلت الى استخدام اصطلاح الاشتراكية العلمية كوصف للماركسية • لقد استخدم الاصطلاح اول ما استخدم بواسطة انجلز ميمزا به الماركسية عن ماسبها من كتابات ونظريات اشتراكية وصفها انجلز بانها خيالية • وكان انجلز يشير بذلك الى ان الكتاب الاشتراكيين ابتداء من مور في عام ١٥٦ وحتى كتابات سان سيمون وفورييه وأوين كانوا قد توصلوا الى نتائج استنادا الى خبراتهم وتجاربهم الخاصة ونابعال فكرهم المستقل لتحديد السكيفية التي يجب ان ينظم بها المجتمع مستقبلا تحقيقاً لرفاهية الانسان وسعادته وقضاء على الاستغلال في المجتمع البشري • وان أغلب هؤلاء المفكرين كانوا يعتمدون في اقامة النظام الاجتماعي الجديد على

اقناع ذوي السلطة في تبني وتأييد خططهم الاصلاحية • وعلى العكس من هذا الاسلوب تناول ماركس وانجلز المجتمع القائم بالدراسة والتحليل بهدف التعرف على القوانين التي تحكم حركة هذا المجتمع • وجاء اعتقادهما بحتمية الانتقال الى الاشتراكية كاستنتاج مبنى على الدراسة الموضوعية لحركة المجتمع وخاصة دراسة المتناقضات التي يتضمنها النظام الرأسمالي وطبيعة الصراعات الناشئة فيه • وتبرز هذه الفكرة بوضوح في البيان الشيوعي الذي يقول :

« ان ما توصل اليه الشيوعيون من استنتاجات نظرية لا يقوم بأي حال من الاحوال على الافكار والمبادئ التي اخترعها او ابتدعها هذا المصلح العالمي او ذاك ، ان هذه الاستنتاجات انما تعبر فقط - وبكلمات عامة - عن علاقات حقيقية نابعة عن صراع طبقي قائم فعلا ، نابعة عن حركة تاريخية تسير وتتحرك تحت سمعنا وبصرنا »

ومهما اختلف الامر حول الاستنتاجات التي وصلت اليها الماركسية ومدى صحتها فليس هناك من جدال في ان رواد الماركسية قد استخدموا التحليل العلمي للظواهر الاجتماعية محاولين استنتاج قوانين عامة لحركتها • وكفى للتدليل على مثل هذه الدراسة ان تشير الى كتاب ماركس الشهير - **وأس المال** • وكتابات انجلز عن تاريخ الحركة العمالية في بريطانيا وعن أصل العائلة والملكية الخاصة وغيرها من الاعمال الهامة كما يكفي ان تشير الى الدراسات الجدية التي قام بها لينين عن الواقع الاجتماعي والاقتصادي في روسيا في كتابه عن الرأسمالية في روسيا وعن التطور العالمي للرأسمالية في كتابه الشهير عن الامبريالية اعلى مراحل الرأسمالية ، وقد خلاص ماركس وانجلز ولينين من دراساتهم الى استنتاجات قوانين عامة للحركة وقوانين أخرى عن حركة المجتمع الرأسمالي بالذات وكيفية انتقاله الى النظام الاشتراكي • وقد تمت هذه الدراسة العلمية للمجتمع الرأسمالي في ظروف تاريخية محددة • وقد أدى التغير في بعض هذه الظروف الى ضرورة بحث الظواهر الجديدة ودراستها دراسة علمية واستنباط القوانين المعبرة عن الظواهر الجديدة في المجتمع • وكتاب لينين عن الامبريالية هو مثال على مثل هذا التجديد •

بأنذات أو دراسة ظاهرة جزئية معينة من ضمن الظواهر التي تكون الشكل موضع الدراسة .

وتأسيسا على هذا الفهم فإن الاشتراكية تبقى علمية إذا كانت الحركة الاشتراكية تستند في برامجها وتخطيطها للمنهج العلمي مطبق هذا المنهج على دراسة حركة التطور في مجتمعها ومستنتجة من هذه الدراسة النتائج الضرورية التي تساعدنا في وضع حركة المجتمع إلى أمام . حتى وإن كانت بعض النتائج التي تصل إليها موضع اختلاف أو جليل . ما دام هذا الاختلاف ليس نتيجة نظرة مسبقة تحاول أن تخفي الحقائق الموضوعية حفاظا على صالح خاص لطبقة أو جماعة بشرية معينة .

ثانيا : الميثاق واستخدام المنهج العلمي في دراسة تطور المجتمع :

إن الميثاق كما سبق الإشارة إليه هي الوثيقة النظرية الرئيسية التي لحص فيها عبد الناصر خلاصة تفكيره وتجربته حول الثورة المصرية والعربية بمضمونها الاجتماعي ومن هنا فإن دراسة هذه الوثيقة من ناحية أسلوبها في تناول القضايا الرئيسية التي يتعرض لها هو الذي يوضح معنى العلمية في الميثاق .

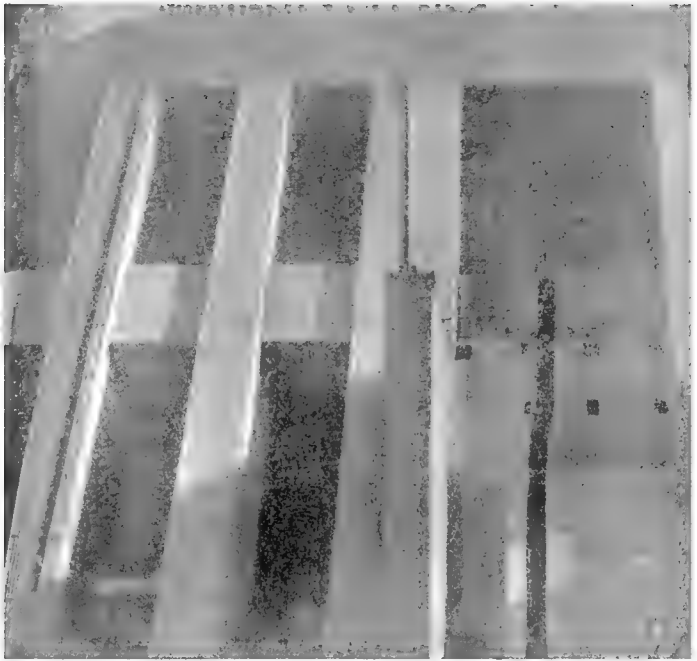
فقد صدر ميثاق العمل الوطني بعد أن قدمه الرئيس للمؤتمر الوطني للقوى الشعبية في مايو ١٩٦٢ بمضمونها دراسة علمية لتطور النضال المصري ومستتبها للدراس التي يجب الافادة منها من هذا النضال ، ومحتويا على المبادئ العامة التي تحكم التطبيق الاشتراكي في مجتمعنا ومجددا لحطة العمل الاجتماعي والاقتصادي والسياسي في مجتمعنا في الفترة بين ١٩٦٢ - ١٩٧٠ .

وقد صدر الميثاق بعد فترة من التجربة قاربت عشر سنوات وصفاها عبد الناصر في مناقشاته في المؤتمر الوطني للقوى الشعبية بأنها كانت فترة تجربة وفترة ممارسة « كانت فترة مشينا فيها بالتجربة والخطأ » ذلك لأن الشعب الثوري بدأ زحفه الثوري كما يعلن الميثاق « من غير تنظيم سياسي يواجه مشكلات الحركة كذلك فإن هذا الزحف بدأ من غير نظرية كاملة للتغيير الثوري » فالمبادئ الستة التي تحتتها ارادة الثورة من مطالب النضال الشعبي واحتياجاته « لم تكن نظرية عمل ثوري كاملة وأسكنها كانت في تلك الظروف دليلا للعمل يمثل عمق الإرادة الثورية وقد تطورت هذه المبادئ بفضل النضال الشعبي

والقوانين التي استنبطتها الماركسية مثلها مثل غيرها من القوانين العلمية الأخرى قابلة للتأكيد كما أنها قابلة للأنباء العكسي . ومن هنا فإن رواد الماركسية يشيرون في أكثر من موضع أن محك صحة أي نظرية بما فيها النظريات التي يصلون هم إليها هو مدى مطابقة هذه النظريات والقوانين للواقع كما يستبين ذلك من التطبيق العمل لهذه القوانين ووضعها موضع التجربة .

وإذا كانت العلمية هي صفة ترتبط في الأساس باستخدام أسلوب ومنهج علمي في دراسة حركة المجتمع . وفي الوصول إلى نتائج قابلة للتأكيد أو النفي كنتيجة لهذه الدراسة فإن صفة العلمية تستمر قائمة كوصف للاشتراكية ما دامت تعتمد على الدراسة العلمية للظواهر الموضوعية وتطبق في هذه الدراسة منهجا وأسلوبا علميين وسواء في ذلك خلصت هذه الدراسات إلى نتائج مشابهة أو مخالفة لنتائج سبق الوصول إليها بواسطة باحثين آخرين . إن الاختلاف بين النتائج قد يعود إلى أسباب متعددة . فبافتراض وحدة المنهج وأسلوب البحث العلمي فقد ينتج الاختلاف عن بروز عوامل جديدة لم يمكن أخذها في الحسبان بواسطة باحثين سابقين . أو قد ينتج من أن البحث المتعمق في ظاهرة ما قد يوضح أن التعميم السابق الوصول إليه والذي صيغ في قانون علمي عام هو حالة فقط من ضمن حالات متعددة مما يطرح ضرورة إعادة صياغة القانون السابق ليكون أكثر دقة في التعبير عن الظواهر المتنوعة والمتعددة والمتشابهة . وكما يأتي الخلاف نتيجة لمثل هذه العوامل الموضوعية فقد يعبر الخلاف أيضا عن مدى دقة هذا الباحث أو ذلك ومدى مهارته في التحليل والملاحظة والتمعن في معرفة أسباب الظواهر أو لغير ذلك من الأسباب .

وكل النظريات العلمية فإن القوانين التي تتضمنها الاشتراكية العلمية والمنهج الذي تستخدمه لا يصبح حكرا على من سبق له استنباطه ، ولا ملكا فقط لهؤلاء الذين يلتزمون التزاما كاملا بما وصل إليه من نتائج . فالعلم كما هو معلوم ملك للجميع . ومن هنا فقد تأتي إضافة قوانين علمية جديدة إلى القوانين القائمة بواسطة من لا يلتزمون بالنظرية واستنتاجها التزاما حقيقيا . وكما يمكن أن تأتي الإضافة أو التعديل نتيجة لبحث يتعلق بالظواهر الاجتماعية موضع البحث عامة . فقد نتج كذلك خلال تطبيق المنهج العلمي لدراسة مجتمع محدد



اقتصاديا والذي ينشبد النمو وتحقيق توسيع قاعدة الثروة الوطنية .

ولكن الميثاق باعتباره اساسا لتوحيد كافة القوى الثورية في مجتمعنا قد تجنب في نفس الوقت حسم عدد من القضايا ذات الطبيعة النظرية العامة التي لا يؤدي حسمها بصورة أو بأخرى الى اية نتائج ايجابية فيما يختص بتوحيد القوى الثورية في مجتمعنا والذي لا يؤدي حسمها بالثالى الى اغناء كفاح شعبنا ونضاله .

والميثاق باعتباره سلاحا لنضال شعب مصر بالذات قد ركز في الأساس على دراسة تطور نضال شعبنا واستخراج الدروس المستفادة من هذا النضال . وان كان من الضروري في نفس

الذي راح يحركها بالتجربة والممارسة وبالتفاعل الى مع التاريخ القومي تأثرا به وتأثرا فيه نحو برنامج تفصيل يوضح طريق الثورة الى اهدافها الالامتناهية » والميثاق على هذا الاساس هو دليل نضال مجتمعنا في مرحلة التحول الاشتراكي قدمه المناضل عبد الناصر الى المؤتمر الوطني للقوى الشعبية ليكون اساسا لتوحيد نضال كافة القوى الثورية في مرحلة الانتقال الى الاشتراكية .

ان ميثاق العمل الوطني باعتباره سلاحا للنضال في مرحلة الانتقال الى الاشتراكية قد عني بان يتعرض الى كافة القضايا الاساسية لنضال شعبنا المصري باعتباره جزءا من امتنا العربية وباعتبارها جزءا من العالم المتخلف

الوقت أن يربط بين هذا النضال وبين طبيعة الثورة الشاملة التي تجرى على مستوى امتسا العربية باعتبار شعبنا جزء لا يتجزأ من هذه الأمة. وكذلك كان من الضروري للميثاق أن يتعرض لقضايا التخلف الاقتصادي والبطر المساحة لحل هذه القضايا بشكل عام وهو يفتح قضية الحل الأمثل لقضية التخلف في مصر .

ان الدراسة العلمية لتطور مجتمعنا تتم على أساس من منهج شمولي يرى مصر باعتبارها جزءا من العالم المتطور والمتغير ولذلك يدرس الميثاق قضايا التطور المصري في ضوء التطور العالمي المعاصر . وحاول أن يتعرف على أثر التغيرات الشاملة والعميقة في الظروف الدولية على طبيعة النضال الوطني في منطقتنا .

ان هذا المنهج هو الذي يشير اليه عبد الناصر في افتتاح الثورة الأولى لمجلس الأمة في مارس ١٩٦٤ عندما يوضح أنه قد خرج من المرحلة الأولى للثورة، ولقد ملكنا شيئا هاما كانت له كل الفائدة في الوصول للتحويل العظيم الى قرب غايتها . هذا الشيء الهام هو الوضوح الشامل لم تعد جزئيات المشاكل امامنا معارك متفرقة فاصبحت الكليات مرتبطة متماسكة تكاد تكون في متناول إدارتنا قوانين للحركة الاجتماعية والسياسية .

والميثاق اذا يدرس قضايا تطور مجتمعنا بهذا المنهج يحاول ان يستخرج من هذه الدراسة القوانين العامة التي تحكم العلاقة بين الظواهر التي يدرسها . ولكن اختلاف طبيعة الظواهر التي يدرسها الميثاق تؤدي بالتالي الى اختلاف طبيعة التعميمات التي يخرج بها . فبعضها ينصرف أساسا الى بعض الظواهر المصرية . وبعضها

يختص بظواهر عربية على النطاق القومي . وأخرى يراها صحيحة على نطاق العالم الثالث في مجموعها . بينما هناك طائفة أخرى من التعميمات التي يراها الميثاق صحيحة بشكل عام بغض النظر عن طبيعة المجتمع التي توجد فيه عام الظواهر . ونكتفي هنا بالإشارة الى بعض أنواع هذه التعميمات .

فالميثاق عندما يتحدث عن الملكية الفردية باعتبارها الحل الملائم للمشكلة الزراعية يتحدث عن حل المشكلة الزراعية في مصر بالذات وعن الظروف الموضوعية لمصر في وجه التحديث . كذلك عبد الحديث عن إقامة تحالف قوى الشعب ليحل محل تحالف الاقطاع ورأس المال المستغل يتحدث الميثاق على وجه التحديد عن التجربة المصرية . وعلى العكس من ذلك فان الميثاق يؤكد ان الثورة هي

الطريق الوحيد الذي يستطيع النضال العربي أن يعبر عليه من الماضي الى المستقبل . فالحديث هنا هو عن الأمة العربية في مجموعها وعن الثورة باعتبارها هي الوسيلة الوحيدة التي تستطيع بها الأمة العربية أن تخلص نفسها من الاغلال التي كبلتها ومن الرواسب التي أثقلت كاهلها . وان عوامل القهر والاستغلال لن تستسلم بالرضا وانما لابد على القوى الوطنية ان تصرعها وان تحقق عليها انتصارا حاسما ونهائيا .

أما بالنسبة لكيفية تحقيق التطور الاقتصادي في البلاد المتخلفة فان الميثاق يعم ليتحدث عما يعتقد قانونا صحيحا بالنسبة للعالم المتخلف بشكل عام . فيتحدث الميثاق عن « ان رأس المال في تطوره الطبيعي في البلاد التي أرغمت على التخلف لم يعد قادرا على أن يقود الانطلاق الاقتصادي في زمن نمت فيه الاحتكارات الرأسمالية الكبرى في البلدان المتقدمة اعتمادا على استغلال موارد الثورة في المستعمرات » .

ويستطرد الميثاق ليحدد « ان العمل من أجل زيادة قاعدة الثورة الوطنية لا يمكن أن يتحرك عفوية رأس المال الخاص المستقل ونزعاته الجامعة » .

كذلك فان إعادة توزيع فائض العمل الوطني على أساس من العسك لا يمكن أن يتم بالتطوع القائم على حسن النية مهما صدقت .

ان ذلك يضع نتيجة محققة أمام ارادة الثورة الوطنية لا يمكن بغير الوصول اليها ان تحقق أهدافها . وهذه النتيجة هي ضرورة سيطرة الشعب على كل أدوات الإنتاج وعلى توجيه فائضها طبقا لحطة محددة .

وان هذا الحل الاشتراكي هو المخرج الوحيد الى التقدم الاقتصادي والاجتماعي ، وهو طريق الديوقراطية بكل أشكالها السياسية والاجتماعية .

أما عند الحديث عن العلاقة بين الأوضاع الاقتصادية والنظام السياسي والثقافة والتعليم والصحافة فيعم الميثاق ليتحدث عن العلاقة بين الأوضاع الاقتصادية وسائر هذه الظواهر في أي مجتمع من المجتمعات فيحدد الميثاق :

« ان من الحقائق البديهية التي لا تقبل الجدل أن النظام السياسي في بلد من البلدان ليس الا انعكاسا مباشرا للأوضاع الاقتصادية السائدة فيه وتعبيرا دقيقا

بعد الحرب العالمية الثانية من سنة ١٩٣٩ الى سنة ١٩٤٥ .

ان هذه الظروف تأتي بتغيرات شاملة وعميقة على الجو الذي يجري فيه النضال الوطني لكل الأمم .

وإذا كانت هذه الظروف المتغيرة تتطلب إيجاد طرق جديدة للكفاح ووسائل جديدة للحل فليس معنى ذلك اختراع مفاهيم جديدة لأهداف النضال فيذكر الميثاق صراحة ان النضال الوطني للشعوب والأمم غير مطالب « بأن يخترع مفاهيم جديدة لأهدافه الكبرى » ولكن مطالب بأن يلاءم الأساليب المسيرة لاجزاء التطور العام والمتلفة مع طبيعة العالم المتغيرة .

وإذا كان الميثاق يرى أن العمل الاشتراكي لم يعد حسمًا عليه « ان يلتزم التزاما حريًا بقوانين جرت مساهمتها في القرن التاسع عشر » فإنه يستند في ذلك الى أن التقدم في وسائل الانتاج ونمو الحركات الوطنية والعالية في مواجهة سيطرة الاستعمار والاحتكارات وازدياد فرص السلام في العالم بتأثير القوى المعنوية وتأثير ميزان الصراع الذي في نفس الوقت « يخلق ظروفًا جديدة أمام التجارب الاشتراكية تختلف تمامًا عن الظروف السابقة » بل انها تستوجب هذا الخلاف وتحتّمه كضرورة .

ان نفس هذا الاسلوب العلمي في دراسة الظواهر هو الذي يستخدمه عبد الناصر في العديد من تحليلاته لاهم المشاكل التي تواجه مجتمعتنا . ويكفينا كمثال ان نعود الى تحليله لطبيعة اسرائيل وعلاقتها بالاستعمار . ويعطى عبد الناصر نفسه فهمه لهذه المشكلة باعتباره مثالًا على النظرة الشاملة التي تربط بين الجزئيات في خطابه الى مجلس الامة في مارس ١٩٦٤ . ويقول :

« لم تعد اسرائيل في مواجهةنا شيئًا والاستعمار شيئًا آخر يختلف . ولقد كانت هناك محاولات للتجربة تريد تفهيم المشاكل تصور بالوهم . ان اسرائيل هي مشكلة لاثنين تعمل فلا تبقى من مشكلة فلسطين شيء . وتصور بالوهم ان القوة التي صنعت اسرائيل يمكن ان تكون صلة بيننا وبين اسرائيل او حكمًا او طرفًا محايدًا » . وتحطمت هذه الاوهام ، ان خطر اسرائيل هو وجود اسرائيل كما هي موجودة الآن وبكل ما تمثله وأول ماتمثلة - كما يثبت استقراء التاريخ والتجربة - هي انها

للمصالح المتحركة في هذه الأوضاع الاقتصادية » .

وإذا كان الميثاق هو تعبير عن تطور المبادئ الستة للثورة « بلعل التجربة والممارسة والتفاعل الحي مع التاريخ القومي تأثرا به وتأثيرا فيه نحو برنامج تفصيلي يفتح طريق الثورة الى اهدافها اللاامتناعية » . فإنه لم يكن من الجائز له أن يتجاهل التجارب السابقة عليه ولا ما وصلت اليه من نتائج . والموقف العلمي الصحيح من هذه التجارب والنتائج هو قابليتها للتأكيد أو الرفض أو التعديل على ضوء الدراسة والتجربة والتصرف على الظروف المتغيرة . ومن هنا يحدد الميثاق ان التجربة الوطنية « لا تفترض مقبلا تغطية جميع النظريات السابقة عليها أو تقطع برضى الحلول التي توصل اليها غيرها فإن ذلك تعصب لا نقاد ان نتجمل تبعاته » خصوصًا ان ارادة التغير الاجتماعي في بداية ممارستها لمسئوليتها تتجاوز فترة اشبه بالمرحلة الفكرية تحتاج خلالها الى كل زاد فكري » .

على ان عدم الرفض المسبق لا يعني بالضرورة التسليم الكامل بالنتائج التي وصلت اليها التجارب السابقة « والاستغناء بها عن التجربة الوثنية » .

ويحدد الميثاق بعد ذلك ان التجربة الثورية العربية تواجه مسئولية شتى طريق جديد أمام اهدافها . ويشير الميثاق الى ان هذه الضرورة تنبع أساسًا من تغير الظروف الموضوعية التي تتم في اطرافها الثورة العربية فيقول :

« ان الحاجة الى طريق جديد لا تصدر عن الرغبة في التجديد لذاته ولا تصادر عن الكرامة الوطنية ، وإنما لأن الثورة العربية تواجه ظروفًا جديدة ولا بد في مواجهة هذه الظروف الجديدة أن تجد الحلول الملائمة لها » .

وإذا كانت كانت خصائص الشعوب ومقومات الشخصية الوطنية هي احدى أسباب الاختلاف في طرق حل المشاكل التي تواجهها فإن الميثاق لا يعتبر هذا هو السبب الرئيسي لضرورة شتى طريق جديد أمام الثورة العربية فالخلاف الأكبر الذي يبرزه الميثاق « هو ما تفرضه الظروف المتغيرة التي تسود العالم كله وتحكمه خصوصًا هذه التغيرات البعيدة التي طرأت على العالم

الاشتراكي العالمي كما ان هناك نقاط للخلاف معه . ان التركيز عادة يتم على نقط الخلاف دون نقط الالتقاء وذلك اما دفعا لاتهام أو رغبة من البعض في فصل تيار الثورة المصرية عن تيار الثورة الاشتراكية في العالم . ولكن الدارس للفكر الاشتراكي في الجمهورية العربية المتحدة كما عبر عنه عبد الناصر في الميثاق وفي كتاباته وخطبه وتصريحاته يتضح له بجدارة وجوده من نقاط الالتقاء مع الفكر الاشتراكي العالمي - والفكر الماركسي بالذات في عديد من النقاط نجملها فيما يلي :

١ - الإيمان بالتطور وانه لا وجود لنظام اجتماعي ثابت لا يتغير بتغير الظروف الموضوعية التي أدت الى نشوء هذا النظام .

٢ - ان التطور الاجتماعي تحكمه قوانين علمية معينة يمكن استخلاصها من دراسة تطور النظم الاجتماعية المختلفة .

٣ - ان هذا التطور لا يحدث كنتيجة لدفع خارجي لعوامل غير منظورة وانما يحدث لان النظام الاجتماعي القائم لم يعد قادرا على حل التناقضات التي تنشأ بين قوى الإنتاج من جانب وبين العلاقات الانتاجية والاجتماعية القائمة من الجانب الآخر .

٤ - ان التناقضات تبدو في المجتمع الطبقي في شكل صراع اجتماعي بين الطبقات ، وأن التقدم الاجتماعي يحدث خلال حركة الطبقات الصاعدة صاحبة المصلحة في التفرغ ضد الطبقات المسيطرة التي تعمل على حماية العلاقات الاجتماعية والانتاجية القائمة رغم التناقض بينها وبين تطور قوى الانتاج .

٥ - ان الأنظمة السياسية والتعليمية والثقافية والصحافة ... الخ في مجتمع معين تنكس طبيعة الوضع الاقتصادي القائم وانه تتركس لحماية الطبقات المتسلطة اقتصاديا .

٦ - ان حل تناقضات المجتمع الرأسمالي لا تتم الا على أساس من سيطرة الشعب على أدوات الانتاج وتوزيع العائد على أساس من المشاركة في الانتاج والتخطيط الشامل للاقتصاد وتحقيق السيطرة السياسية للطبقات صاحبة المصلحة في التغيير .

٧ - ان المجتمع الاشتراكي هو المجتمع الذي

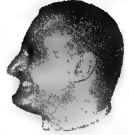
بغير الاستعمار لا تكون .. هي له ولعلمته ولاعدائه في السيطرة والاستغلال . يرتبط بذلك ان وجودها هو امتداد للوجود الاستعماري ويتبع من ذلك ان انتصار الحرية والسلام في تصفية الوجود الاستعماري لا يمكن ان تمضي باى اثر على الوجود الاسرائيلي ، معركة واحدة متصلة وان اتسع ميدانها ليشمل قارات باكملها وحين تحقق الحرية انتصارها الكامل في افريقيا - ولسوف تصل الى ذلك مهما كانت الصعاب - فان شمس الاستعمار القاسية سوف تسقط في المحيط تجر ذيلها وراءها ولن تهرب اسرائيل من المصير .

وحيث تقرر دخول الحرب لمواجهة الخطر الاسرائيلي فان يتعين علينا ان نرى بوضوح ابعاد الحركة وافاقها وان ندرك اننا نحتاج فيها الى اكثر مما يكفي من مواجهة اسرائيل وحدها وانما نحتاج الى القوة القادرة على التصدي لمن وراء اسرائيل او على الاقل لاصابهم بالشلل . ويتصل بذلك على الفور ان مشكلة اسرائيل ليست هي مشكلة فلسطين دائما هي - بعد فلسطين - ابعاد اثرا وخفرا . ان اسرائيل خطر توسعي حقيقي يخطط لدولة اكبر من حدود الدولة الحالية يعمل ليوم تتحول فيه الشعوب العربية - بين الفرات والنيل - الى فلول من اللاجئين .

ان صدق هذا التحليل وعلميته تتضمن كل يوم في السلوك العملي لكل من اسرائيل وقوى الاستعمار العالمي وعلى راسها الولايات المتحدة الامريكية . ولم يكن الوصول الى هذا الوضوح الا نتيجة لاستخدام ذلك المنهج الشامل الذي يربط بين الجزئيات ليستخرج منها كما قال عبد الناصر قوانين للحركة الاجتماعية والسياسية .

ثالثا: حول الاتفاق والاختلاف مع الفكر الاشتراكي العالمي :

ان موقف عدم الرفض المسبق لنتائج التجارب السابقة ولا للنظريات أو القوانين المستنتجة من دراسة هذه التجارب ، مع عدم التسليم بالضرورة بصحة كل النتائج السابقة وعدم الوقوف عندها والاقدماء على شق طريق جديد لمواجهة الظروف الموضوعية المتغيرة * مثل هذه النظرة تعنى بالضرورة ان هناك تقاطع التقاء متعددة مع الفكر



١ - الموقف من الدين :

فالفلسفة الماركسية باعتبارها فلسفة مادية ترفض الدين أساسا وتنظر اليه باعتباره احد معوقات التفكير العلمى وبالتالى احد معوقات تطور المجتمع وعلى العكس من هذا الموقف يحدد الميثاق بين الضمانات الرئيسية التى تمكن لنضال الشعب «إيمان لا يتزعزع بالله وبرسله وبرسالته الفلسفية التى بعثها بالحق والهدى الى الانسانية فى كل زمان ومكان» .

ويؤكد الميثاق مرة أخرى « ان القيم الروحية الخالدة النابعة من الأديان قادرة على هداية الإنسان وعلى أعضاء حياته بنور الايمان ، وعلى منح طاقات لا حدود لها من أجل الخير وللحق والمحبة» .

كما يشير الى « ان جوهر الرسالات الدينية لا يتصادم مع حقائق الحياة ، وانما ينتج التصادم فى بعض الظروف من محاولات الرجعية أن تستغل الدين ضد طبيعته وروحه لعرقلة التقدم ، وذلك باحتعال تفسيرات له تتصادم مع حكمته الالهية السابقة » .

لقد كانت جميع الأديان ذات رسالة تقدمية ، ولكن الرجعية التى أرادت احتكار خبرات الأرض لصالحها وحدها أقدمت على جريمة ستر مطامعها بالدين وراحت تلتبس فيه ما يتعارض مع روحه ذاتها لكي توقف تيار التقدم .

فالثورة المصرية ترى للدين دورا ايجابيا خلّقا وتصارع ضد استخدامه بواسطة القوى الرجعية لمحاربة التقدم .

ينتفى فيه كل استغلال من الانسان للانسان وتذوب فيه الفوارق بين الطبقات ويتحقق ببناء صناعة حديثة وزراعة متطورة قادرة على رفع انتاجية الفرد وبالتالي على تحقيق مستوى مرتفع لمعيشة السكان .

٨ - ان الطريق الى تحقيق المجتمع الاشتراكي - وعلى الاخص فى مجتمعنا العربى - هو طريق الثورة وان الثورة تتضمن استخدام القوة للاستيلاء على السلطة بواسطة الطبقات صاحبة المصلحة فى اقامة النظام الاجتماعى الجديد واستخدام هذه السلطة السياسية فى تغيير جذرى لأسس النظام الاقتصادى والاجتماعى واعادة تشكيل علاقات القوى الاقتصادية والاجتماعية فيه على اسس جديدة .

٩ - ان اتسام التحول الاشتراكي يتطلب تجنيد طاقات الجماهير الثورية ومشاركتها الواعية فى عملية البناء . وان ذلك لا يتم الا خلال تنظيم هذه الجماهير وتمييزتها وقيادتها بواسطة تنظيم سياسى طليعى يضم العناصر الاشتراكية الصلبة والمؤمنة .

١٠ - ان اتسام التحول الاشتراكي يتطلب بالضرورة فترة انتقالية تتميز باشتداد الصراع بين النظام الاشتراكي الناشئ وبقيايا النظام الرأسمالى المنهار وتتضمن بالثالى زيادة فى حدة الصراع بين قوى الثورة وقوى الثورة المضادة . على ان الثورة المصرية تتخالف الاشتراكية الماركسية فى عدد من القضايا الهامة نلخصها فيما يلى :

٢ - نوعية القوى التي تقود الانفصال الثورى وطبيعة السلطة فى مرحلة الانتقال :

فالماركسية ترى ان قيادة الطبقة العاملة للنضال الثورى فى شكل حزبها الطليعى هو قانون عام للثورة الاشتراكية وان تحقيق شكل من اشكال ديكتاتورية البروليتساريا شرط عام ضرورى لتحقيق مهام فترة الانتقال ، والفكر الاشتراكي فى الجمهورية العربية المتحدة لا يرى ذلك قانونا عاما ينطبق على كافة المجتمعات ، واذا كانت الثورة تتطلب ، بالضرورة استيلاء الطبقات والفئات صاحبة المصلحة فى اقامة النظام الاشتراكي على السلطة واستخدام هذه السلطة من اجل القضاء على اساس النظام الرأسمالى وبناء النظام الاشتراكي فان طبيعة هذه الطبقات والفئات قد تختلف من مجتمع لآخر طبقا لدرجة نمو قوى الانتاج وتطور الوعي ومدى التفاوت الطبقي وغير ذلك من الأمور ، وهى من ثم ترى ان السلطة السياسية اللازمة لاتمام التحول الاشتراكي فى مصر هى سلطة قوى الشعب العاملة بفئاتها التى عددها الميثاق ، وهى ما منتظر الى به شئ من التفصيل عند الحديث عن تحالف قوى الشعب العاملة .

٣ - ان الثورة المصرية لا تلتزم بما تنبأت به الماركسية من أن المجتمع الاشتراكي بصفاته السابقة الاشارة اليها هو مرحلة أولى يعقبها تطوره الى المجتمع الشيوعى الذى يتصف بالوفرة الكاملة والقدرة على الوفاء بحاجات كافة الأفراد والذى تتلشى فيه الدولة تدريجيا .

٤ - النظرة الى الملكية الفردية : فعلى الرغم من

ان بعض التجارب التى تهتدى بالماركسية اللينينية تسمح فى مرحلة تاريخية معينة ولاعتبارات مرحلية ببقاء نوع معين من الملكية الفردية الا ان النظرية الماركسية ترى أن استكمال بناء النظام الاشتراكي تتضمن احلال الملكية العامة والملكية التعاونية محل كافة اشكال الملكية الفردية لأدوات الانتاج .

اما نظرة الثورة المصرية لهذا الأمر فهى تختلف فموقفها من الملكية الفردية لأدوات الانتاج يستند أساسا الى مدى أهمية ودور هذه الملكية فى تحقيق اهداف التنمية الاقتصادية ومدى خضوعها للسيطرة الشعبية وعلى ممارسة دورها دون استغلال وهى ترى إمكانية بقاء اشكال معينة من الملكية الفردية لأدوات الانتاج فى اطار المجتمع الاشتراكي مع خضوعها لسيطرة الشعب عن طريق عملها فى اطار من الخطة الوطنية الشاملة دون استغلال .

فتعصر الاشتراكية العلمية كما يرد فى الميثاق اذا عكس هذا الاستخدام للمنهج العلمى فى تحليل أوضاع مجتمعتنا واستنباط طبيعة العلاقات بين الظواهر على أساس من هذه الدراسة . كما يعكس هذه المبادئ العلمية العامة التى أوضحها الميثاق وتوجيهات التنظيم السياسى التى تعتبر ملزمة لكافة أعضائه - أما فيما عدا ذلك من أمور لم يتعرض لها الميثاق أو التنظيم السياسى بالتحديد ، فانها تبقى مجالاً للحوار الفكرى فى مجتمعتنا بين القوى الثورية المختلفة والمدارس المتعددة دون الزام .

ابراهيم سعد الدين



الناصرية ولعالم الثالث

استعمالاته المختلفة ، وعلى المقصود منه في هذا

المقال •

ذكر الكاتبان الفرنسيان « جان لاكوثير » ،
« جان بوميه » ، في كتابهما « **لقل العالم الثالث** »
أن أول من استخدم تعبير « **العالم الثالث** » هو
« **الفريد سوفي** » ، على غرار تعبير « **الطبقة الثالثة** » ،
الذي كان يستخدم في عهد الملكية التي سبقت
الثورة الفرنسية ، وكان يشير إلى مجموع فئات
الشعب التي لا تنتمي إلى طبقة النبلاء ورجال
الدين • ولقد أطلق الفريد سوفي تعبيره هذا في
عام ١٩٥٦ على إثر المؤتمر المعروف الذي عقد في
باندونج عام ١٩٥٥ ، وكان نقطة تحول هامة في
تاريخ هذه الشعوب المتخلفة أو النامية •

ورغم الاتفاق على الأصول الزمنية التي نشأ في
إطارها هذا المفهوم ، فالواقع أن مضمونه الحقيقي

ما هو المقصود بعبارة « **العالم الثالث** » ؟

أصبحت عبارة « **العالم الثالث** » ، واحدة من
المعاريف الشائعة ، التي تستخدم بكثرة في
الكتابات اليومية الجارية ، وتطلق في كل لحظة من
خلال أجهزة الاعلام المختلفة • وهي ترتبط في
أذهان القراء والمستمعين عامة ، بمجموعة الدول
الافريقية والآسيوية والأمريكية اللاتينية ، أو
بعبارة أخرى مجموعة دول العالم المتخلف أو النامي
- إذا أردنا عبارة أكثر لباقة ! - التي استقلت
حديثاً من نير الاستعمار • ولا شسك أن هذه
التعريفات المختلفة ، رغم أنها صحيحة في اتجاهها
العام ، فهي تفتقر إلى شيء من الدقة التي تحدد
الأبعاد الحقيقية للمفهوم **العالم الثالث** - وربما كان
من المفيد - في بداية هذه السطور - أن نحاول
إلقاء بعض الضوء على نشأة هذا المفهوم ، وعلى



ج . عبد الناصر



هـ . تكوبا

أمير اسكندر

الاشتراكية » بصرف النظر عن مدارسها المختلفة . كالصين وكوريا وفيتنام الشمالية وكوبا ، فضلا عن الجمهوريات الآسيوية السوفيتية . وإلى جانب ذلك لا يمكن القول أن العالم الثالث هو العالم الذي يتصف بالفقر فحسب ، لأن ثمة بلدانا - على حد تعبير لاکوتير - كالبورتغال واليونان وصقلية في العالم الغربي ، وبلدانا أخرى في العالم الشيوعي ، لا تزيد في غناها كثيرا عن غنى بعض هذه البلدان المتخلفة أو النامية . ومن جانب آخر ، لا يمكن القول كذلك أن العالم الثالث هو مجموعة الدول التي تحررت من الاستعمار أو التي خضعت له في مرحلة من مراحل حياتها ، لأن « أفغانستان » مثلا لم تعرف الاستعمار يوما ما ، ومع ذلك فهي جزء من هذا العالم الثالث . أما « بيز جالبه » في كتابه « نهب العالم الثالث » (الكتاب له ترجمة عربية ظهرت في دار

يتعرض لحلافات شديدة من جانب عدد من الباحثين لا أولئك الذين ينتمون إلى العالم الأوروبي أو الأمريكي المتطور فحسب ، بل وهؤلاء أيضا الذين ينتمون إلى هذا العالم الثالث نفسه . وفي الفصل الافتتاحي لكتاب « ثقل العالم الثالث » ، عرض الكاتبسان الفرنسيان ، حوار جرى بين مجموعة من الباحثين من سكان العالم الثالث ، حول دلالة هذا المفهوم . وكشف هذا الحوار - بما لا يدع مجالا للشك - أن هذا المفهوم ليس بوسعه أن يحظى بالاتفاق والقبول العام لدلالة محددة له . فهو ليس بالتأكيد كل مجموعة الدول الأفريقية والآسيوية والأمريكية اللاتينية . فهذه القارات الثلاث تضم فيما بينها بلدا كاليابان ، لبس على وجه اليقين بلدا متخلفا أو ناميا ، وهي تضم أيضا مجموعة من البلدان التي تنتمي إلى المعسكر الاشتراكي أو إلى معسكر «الأيديولوجية

الخارجية - قد اعطت الأولوية للاقتصاد ، وإن أسس الاقتصاد اليوغوسلافي تحريم الملكية الخاصة لوسائل الانتاج واستغلال الانسان للانسان . ويقول ردا على استبعاد بعض البلدان التي تعلن انتماءها الى الاشتراكية كالجائر مثلا ، انه يصنف كوبا مثلا بين البلدان الاشتراكية ويستبعد الجائر لأنه يرى أن الاشتراكية الجديدة بهذا الاسم هي « الاشتراكية العلمية » وحدها . وأنه على الرغم من أن الاشتراكية الكوبية ما تزال بعد في خطواتها الاولى ، « فانها تقدم لسننا الضمانات الراسخة في صمودها للبض في بناء نفسها على هذه الأسس » .



ومن الواضح إذن ، أن مفهوم العالم الثالث ، لم يستقر بعد على دلالة محددة لدى مجموع الباحثين الذين يستخدمونه . ومع ذلك يبدو أن التعريف الذي قدمه « بيير جاليه » أقرب التعريفات الى الدقة ، مع علم الاقتصاد في استخدام تعبير الاشتراكية على مجموعة الدول التي حدها ، والتي تنتمي الى ما يعرف باسم « المعسكر الاشتراكي » فقط . فليس ثمة شك أن من بين الدول النامية ، ثمة دول تحاول أن تضع لنفسها مثلا عليا اشتراكية ، وهي تتخذ من الخطوات الاقتصادية على الأقل ، ما يتوخى بها ناحية للاشتراكية . وليس صحيحا أن كل الدول التي تنتمي الى المعسكر الاشتراكي تحرم الملكية الخاصة تعريفا كاملا ، فبؤنة مثلا ، وهي واحدة من بين دول المعسكر الاشتراكي البارزة ، تسمح بحد أقصى في الملكية الزراعية يزيد عن الحد الأقصى المسموح به في مصر !

على أنه ينبغي - حرصا على الدقة - القول بأن ثمة فارقا واضحا بين هذه البلدان التي ترفع شعارات الاشتراكية في العالم المتخلف أو النامي، وبين البلدان التي تتبنى الاشتراكية منهجا اقتصاديا وسياسيا وايدولوجيا في أوروبا وآسيا وأمريكا اللاتينية . وهذا الفارق هو انتماء الدول الأخيرة الى الايديولوجية الماركسية بشكل محدد، بينما ترفض الدول الاولى الانتماء الصريح الى هذه الايديولوجية ، بل وتبدي تحفظات كثيرقواحيانا اعتراضات - على بعض أسس الايديولوجية الماركسية .

ولذلك ، فإن هذه السطور تستخدم مفهوم العالم الثالث بمعنى مجموعة الدول الأفريقية والآسيوية والأمريكية اللاتينية ، فيما عدا الدول التي تنتمي الى الايديولوجية الماركسية وهي الصين

الكاتب العربي ، كما ظهرت له ترجمة أخرى في دمشق عن وزارة الثقافة السورية) ، فانه آخر أن يكون أكثر تحديدا في تعريفه للعالم الثالث ، على أسس سياسية واقتصادية . فهو يرى أن العالم ينقسم سياسيا واقتصاديا الى مجموعتين كبيرتين :

(أ) مجموعة البلدان التي اختارت نظاما اشتراكيا ، سواء اكان هذا النظام متحققا أو ما زال في طود البناء ، ومعياره في ذلك هو « الاختيار الواقع على نظام تحكمه الماركسية اللينينية » .

(ب) مجموعة البلدان التي ما زالت تدار بقوانين النظام الرأسمالي . وهي تنقسم في رايه الى نوعين : أحدهما قطاع البلدان الرأسمالية

المتقدمة والمصنعة تصنيعا متساوا ، وهي تشكل ما يدعى غالبا بالمعسكر الرأسمالي أو الغربي ، وثانيهما قطاع البلدان المتخلفة التي يكون اقتصادها وسلطتها السياسية تحت هيمنة الامبريالية ، وحيث « يكون نظام الاستثمار الرأسمالي في مجمله موضعيا لا دياريا . الشديده » . وهذه البلدان - أو العالم الثالث - ترتبط في اعتقاده ارتباطا جديا بالبلدان الرأسمالية المتقدمة بعلاقات استغلال وتبعية ناجمة في جوهرها عن الامبريالية نفسها .

ويزيد « بيير جاليه » مفهومه للعالم الثالث تحديدا ووضوحا ، فيقول ردا على بعض الاعتراضات التي يمكن أن تنشأ ضد المعنى الذي يحدده لمفهومه أن يوغوسلافيا على الرغم من بعض التحفظات التي تقال على سياستها - وخصوصا السياسية



تحقق هذه الشعارات والاهداف . ومن هنا نبع ذلك المفهوم الذي اتسمت به الثورة في مراحل كثيرة من تطورها ، وهو مفهوم الخطأ والصواب . او بتعبير أكثر تبلورا مفهوم «التجريبية» . وكما ذكر البناي الوطني :

« لقد كان يمكن أن يتحول الحدث الكبير الذي جرى ليلة ٢٣ يوليو الى مجرد تغيير للوزارة القائمة ونظام الحكم ، وكان يمكن أن يتحول من ناحية اخرى الى ديكتاتورية عسكرية تنصيب الى التعارب الفاشلة تجربة اخرى فاشلة ، ولكن أصالة الوعي الثوري وقوته سيطرت على اتجاهات الأمور ومنحت العناصر الوطنية ادراكا بمرورها في التوجيه الوطني » .

أصالة الوعي الثوري اذن ، هي التي قادت ثورة ٢٣ يوليو الى السير في طريقها بنجاح . لم تكن هناك نظرية متكاملة . ولم يكن هناك تنظيم شعبي ورامها . ولم يكن هناك تحديد واضح للمال أو صياغة متبلورة لطريق التطور . كانت هناك ارضية ثورية في المجتمع . وكان هناك مناخ ثوري وسط الجماهير المصرية . وكان هناك سخط شعبي عارم على كل الاوضاع التي كانت سائدة فيما قبل الثورة ، وفشل الأحزاب ، وفشل للقيادات الأخرى التي كانت تحمل فكرة ثوريا ولا تملك أداة ثورية . كان هناك دور هام يبحث عن بطل ! وتقدم الجيش المصري ، أو بتعبير أدق طليعة مثقفة وثورية داخل هذا الجيش ، وقادت النضال الوطني الكامن وكشفت عنه النقاب أو أزاحت عنه الغطاء .

وإذا حاولنا أن نقدم الصورة التقليدية لتطور

وفيتنام الشمالية وكوريا الشمالية وكوبا وبالطبع الجمهوريات الآسيوية السوفيتية . وما من شك في أن هذا الاستخدام ، يتسم بعمومية شديدة ، ولكنه أقرب الى السلامة ، وأبعد عن التورط في التحديدات السياسية والاقتصادية التي لا تنسحب على كل هذه البلدان والتحديدات الايدولوجية التي يبدو من الصعب وضع هذه البلدان في قوالبها .

وإذا كان لابد من وضع بعض السمات العامة التي يتصف بها مجموع هذه البلدان ، فإننا يمكن أن نقول مع عدد من الباحثين أن هذه السمات تتحدد من « التغلف » ، وهو السمة الوحيدة التي تندرج تحتها كل هذه البلدان ، فضلا عن ، أن مجموعة هذه البلدان المتخلفة « مواجهة باختيار » لطريق النمو الاقتصادي والاجتماعي بها . فبعضها رفع شعارات الاشتراكية ، وبعضها ما زال يسلك طريق النمو الرأسمالي ، وبعضها الثالث ما زال يعيش في مراحل سابقة على الرأسمالية أيضا ، وأمامه طريق التراكم الرأسمالي كي يسلكه أو طريق تخطي الرأسمالية والاتجاه مباشرة الى التنظيم الاشتراكي ، دون المرور بالمرحلة الرأسمالية على الإطلاق .

٢ - بعض ملامح التجربة الناصرية :

قبل أن نحاول تحديد مكانة التجربة الناصرية في العالم الثالث ، ينبغي أن نحاول تحديد الملامح العامة للتجربة الناصرية ، كي تتمكن بعدها من تحديد أوجه التشابه والاختلاف ، بينها وبين غيرها من التجارب التي عرفها العالم الثالث .

(أ) من تحصيل الحاصل أن نقول ، أن ثورة ٢٣ يوليو بدأت من غير نظرية متكاملة لعملية التغيير الثوري . فلقد ذكر جمال عبد الناصر ، في أكثر من خطاب ، وأكثر من حديث ، أن الثورة عندما قامت لم تكن تمتلك سوى المبادئ الستة الشهيرة :

- ١ - القضاء على الاستعمار .
- ٢ - القضاء على الانقطاع .
- ٣ - القضاء على الاحتكار وسيطرة رأس المال على الحكم .
- ٤ - إقامة عدالة اجتماعية .
- ٥ - إقامة جيش وطني .
- ٦ - إقامة ديموقراطية سليمة .

وعلى الرغم من أن هذه المبادئ الستة تشكل في جوهرها شعارات أو اهدافا عامة ، فهي الواقع لا تنطوي - أو لم تكن تنطوي - على تحديد واضح للطريق الذي كان على الشبورة أن تسلكه حتي

الزراعى ، وثانيهما يبدأ بنهاية عام ١٩٦٤ ويستمر حتى الآن حيث ترتفع بشكل واضح لافقات الاشتراكية ، ويبدو أن الطريق الى الاشتراكية ، اختيار حتمى - لو صح هذا التعبير - أمام التجربة المصرية .

والتأمل فى هذه المراحل المتعاقبة للثورة المصرية ، يدرك بطريقة واضحة ، أنه على الرغم من عدم وجود نظرية متكاملة ، أو تنظيم سياسى جهازى ، فإن الثورة المصرية قد استطاعت بحق أن تنجز على الأقل مهام الثورة الوطنية الديمقراطية ، وأن تبدأ - من خلال اختيارها - للطريق اللا راسمالى فى وضع القساعة المادية للتحويل الاشتراكى . وهى نفس المعنى الذى ذكره جمال عبد الناصر عندما قال أنه كان على الثورة أن تنجز أولا الثورة السياسية ثم تبدأ فى الثورة الاجتماعية بعد ذلك . والمحصلة النهائية لهذه الثورة هى قطاع عام فى الصناعة والتجارة يبلغ حوالى ٨٥٪ من مجموع الانتاج ، وحد أقصى للملكية الزراعية يبلغ مئة فدان بعد أن حدد فى المرحلة الأولى بمئتين فدان .

(ب)

على المستوى الأيدىولوجى ، كان من الواضح أن ثمة خلافات بين الثورة المصرية والفلسفة الماركسية . تحدثت فى ثلاث خلافا رئيسية . أولها حول مفهوم دكتاتورية البروليتاريا ، وثانيها حول الملكية الخاصة كمفهوم حرصت الثورة المصرية على تأكيدده ، وإن كانت قد أضافت إليه معنى الملكية الخاصة « غير المستغلة » . وثالثها مفهوم الدين .

وفينا عدا هذه الخلافات الثلاث ، يمكن القول أن الثورة المصرية قد أفادت من التراث الماركسى ، من زوايا متعددة أهمها : مفهوم تطور المجتمع نفسه ، ومفهوم الاشتراكية ، ومفهوم الصراع الطبقي ، ومفهوم وحدة الشعب العامل ، ومفهوم الثورة الدائمة . ومجموع النصوص التى وردت فى الميثاق بخصوص هذه المفاهيم يؤكد هذه الحقيقة .

بيد أن أيدىولوجية الثورة المصرية تعرضت لمجموعة من الأخطار يمكن حصرها فى الأخطار التالية :

١ - خطر الانتفاف حول الشعارات ومحاولة تطويقها ، وخنقها ، وحالتها الى مجرد لافتات بلا مضمون حقيقى : ولقد ذكر جمال عبد الناصر « أن الرجعية المعاصرة ، أو الرأسمالية المعاصرة ذكية جدا ، لأنها تؤقلم نفسها وفقا لطبيعة

الثورات الوطنية ، طبقا للنظريات المتعارف عليها ، لقلنا أن كل ثورة تمر فى مجموعة من المراحل : أولها مرحلة التحرر الوطنى ، أى القضاء على الاستعمار بأشكاله المختلفة ، وثانيها مرحلة إنجاز مهام الثورة الوطنية الديمقراطية وهى مرحلة استكمال التحرر السياسى ، وتحقيق الاستقلال الاقتصادى ، والقيام باصلاحات زراعية جذرية بعد القضاء على العلاقات الاقطاعية ، وخلق قطاع عام تمارس من خلاله الدولة توجيه مشاريع التنمية الاقتصادية . وثالثها مرحلة التحويل الاشتراكى أى اختيار طريق النمو اللا راسمالى بطريقة حاسمة ، كمقدمة ضرورية لعملية البناء الاشتراكى ، وذلك بالقضاء على البورجوازية الصناعية والتجارية ، والتخلص من الملكية الخاصة لوسائل الانتاج الرئيسية ، وفى هذه المرحلة تبدأ عملية التحويل الاشتراكى الحقيقية ، عن طريق الملكية العامة لوسائل الانتاج ، والبدء فى إقامة القاعدة المادية للاشتراكية من خلال التصنيع الثقيل ، والمزارع العمامة التى تملكها الدولة كأساس لعملية «تشرىك» القطاع الرأى . وهذه المرحلة الثالثة ، تنقسم - فى معظم المجتمعات - تعتمد على سلطة ما يسمى بمجموع الشعب العامل أى العمال والفلاحين ، والبورجوازية الصغيرة ، والبورجوازية المتوسطة . وفى هذه المرحلة أيضا تطهر الطبقات البرجوازية والادارية على المستوى السياسى والاقتصادى ، نتيجة للإشراف الكامل الذى تمارسه « مؤسسات » الدولة على عملية توجيه الانتاج .

وعند تطبيق هذه الخريطة العمامة للمراحل الثورية على ما حدث فى مصر ، تجد أن تطور الثورة المصرية قد مر بعدة مراحل يمكن تقسيمها الى ثلاث مراحل رئيسية :

أولا : المرحلة التى بدأت من يوليو ١٩٥٢ حتى عام ١٩٥٦ وهى المرحلة التى تخلصت فيها مصر من الاستعمار البريطانى ، والمؤامرة الاستعمارية الثلاثية .

ثانيا : المرحلة التى بدأت من عام ١٩٥٦ حتى عام ١٩٦١ وهو العام الذى شهد صدور القرارات الخاصة بالتأميم والإصلاح الزراعى ، وما ترتب على ذلك من وضع الأسس للملكية العمامة لوسائل الانتاج الأساسية فى مصر .

ثالثا : المرحلة التى تبدأ من عام ١٩٦١ حتى الآن . وهى مرحلة يمكن تقسيمها - ان شئت - الى مرحلتين أو الى فصلين ، أحدهما ينتهى بعام ١٩٦٤ حيث أكتملت قوانين التأميم والإصلاح

المصر • فيبعد سنة ١٩٥٧ ، رفع الرجعيون لافتات اشتراكية ، وكان ذلك فعلا لانهم يدسون من زيادة الانتاج ، وطالما ان الاشتراكية شعارات لا غير فلماذا يفضسون ؟ في اتوقع انهم يريدون ذلك ، وعلى استعداد لأن يرفعوا شعارات في الاشتراكية اضعاف ما تقول فيها بشرط الاتوضع الاشتراكية موضع التنفيذ أو يتم تطبيقها •

٢ - خطر يتمثل في محاولة الفراغ شمسعد الاشتراكية من مضمونه العلمي تحت دعوى أن اشتراكيقتنا هي نسيج وحدها ، وانها عربية الجنود والتمار •

وقال جمال عبد الناصر :

« الاشتراكية عموما هي القضاء على استقلال الانسان للإنسان • ولكن التطبيق الاشتراكي في كل بلد قد يختلف عن البلد الآخر • وفيه ناس تحب تسميها الاشتراكية العربية على أساس ان دي اشتراكية لها طابع خاص • اما رأى هي تطبيق عربي للاشتراكية مش فيه اشتراكية عربية • اعتقد أن فيه اشتراكية واحدة • وفيه مبادئ واحدة للاشتراكية • »

ولاحظ تأكيد قائد الثورة على فكرة اشتراكية واحدة ، و « مبادئ واحدة للاشتراكية » •

٣ - خطر يتمثل في محاولة عزل الطبقة المتوسطة ، الرأسمالية الوطنية ، وتخويفها ، بهدف تحطيم وحدة الشعب العامل •

ولقد قال جمال عبد الناصر :

« الطبقة الرجعية والرأسمالية تحاول أن تبلبل ، وتجذب اليها الطبقة المتوسطة حتى تستخدمها في ضرب الثورة الاجتماعية • ونحن نقول ونوضح لهذه الطبقة المتوسطة أن مصالحها مرتبطة مع مصالح الشعب ، ومصالح العمال والفلاحين أكثر مما هي مرتبطة مع مصالح الطبقة الاقطاعية والرأسمالية • »

٤ - خطر يتمثل في محاولة اضعاف صفة الحيايد المعائدي أو الحياد الأيديولوجي ، بمعنى أن الاشتراكية التي ترفع الثورة المصرية شعاراتها ، هي طريق وسط بين الرأسمالية والاشتراكية العلمية ، استغلالا لشعار علم الانحياز أو الحيايد السياسي •

ولقد قال جمال عبد الناصر :

« سمعت عن يرى أن نظامنا وسط بين الأنظمة ، وبما أننا في موقف وسط بين الشرق والغرب ، وكذلك يجب أن يكون نظامنا وسط بين الشيوعية والرأسمالية • ثم سمعت عن يرى أنه نظام إنكراه ، وإنما نؤمن به لأننا لا نعتقد به احدا • ولست اتصور ما هو أكثر بعدا عن الحقيقة

من هذه التعليلات • فالحياد السياسي ليس دوقا وسطا بين الشرق والغرب • ثم ان اتحاد موقف وسط في مجالات المعاداة الاجتماعية امر مستحيل • كذلك ليس موقفا اختراعا لنفرد به ، وإنما هو التعبير عن ظروفنا الخاصة • »

هذه الأقوال جميعا تؤكد حقيقة واحدة : هي وضوح الخطر بالنسبة لقائد الثورة ، ووضوح الرؤية بالنسبة لطريقة التغلب عليه ، وإزاحته من طريقه ، مما يحل على الاعتقاد أن مواجهة هذه الاخطار ، قد شكلت - لا على المستوى الفكري فحسب بل وعلى المستوى العمل أيضا - نوعا من الحصانة الثورية التي ترتفع الى مستوى السمات الابحائية للمسيحة الثورية المصرية ، خاصة اذا قورنت بما حدث في بعض البلدان الاخرى التي رفعت شعارات الاشتراكية ، وحاولت - جادة أو غير جادة - أن توقع في ظن جماهيرها ، انها تصوغ تجارب خاصة بها ، لا تنتمي الى التجارب التقليدية في بلدان المعسكر الاشتراكي ، ولكنها تكتسب لحمتها وسداها من تربة العالم الثالث •

٣ - لماذا أخفقت بعض تجارب العالم الثالث ونجحت التجربة المصرية ؟

ولعل السؤال الذي ينبغي أن يطرح الآن هو : لماذا نجحت التجربة المصرية ، وأخفقت بعض تجارب العالم الثالث الاخرى ، رغم انها رفعت نفس الشعارات الاشتراكية ، وأعلنت كثيرا من داية تجاربها الخاصة ؟

تحدث الكاتب الفرنسي «جيرارد شاليان» ، في كتابه «مصاعب الاشتراكية في الجزائر» ، فقال بصدد الاخطار التي تهدد التجارب الاشتراكية في العالم الثالث : «ان ثمة مؤلفين يترصدن كل ثورة تريد أن تتبنى الاشتراكية : أولهما : البائقة في النزعة الميكانيكية التي تدفع بالثورة الى تطبيق مجموعة من التدابير دون أن تهتم بدراسة الواقع الذي سوف تطبق عليه هذه التدابير • ولانيهما : التمسك بالخصوصية والنوعية الذاتية بأي ثمن ، الامر الذي يقضي الى اللوجماتيقية والانهائية • » والمتأمل في الكلمات التي قالها شاليان ، يدرك الى أي مدى تصدق على كثير من التجارب التي ما كادت تفتتح في بعض بلدان افريقيا وآسيا حتى ذبلت • ومع ذلك فمن الخير أن نقول أن خطر الميكانيكية كان اضعف الخطرين بالنسبة لهذه التجارب • أما الخطر الذي اوردها حتفا • فهو ما أضفته هذه التجارب من خصوصية ونوعية ذاتية على تجاربها • وربما أمكن القول أن الخطر الاول لم يكن يتمثل في كثير من هذه البلدان الا في تفكير الجماعات اليسارية وبتعبير

أو لاعادة توزيع الارض على الفلاحين . ان ٨٠٪ من سكان اندونيسيا يكسبون عيشهم عن طريق الزراعة ، ومع ذلك فإن ٦٠٪ من مسكنهم يربزون في جزيرة جاوة . وللسد جرى اعاده توزيع بعض الاراضي في جاوة ، ومادورا ، عام ١٩٦٠ . ولكن الذين حصلوا على هذه الاراضي تقل نسبتهم عن ١٠٪ من أولئك المعلمين ، وبالإضافة الى ذلك فإن هذه الاراضي الموزعة بسما اسمي استغلالها نتيجة لنقص الأدوات والامكانيات .

ونقد كان هذا كله يجري على الصعيد الاقتصادي والاجتماعي ، بينما تعلق الرايات من فوق المنابر داعية الى ما سمي « بالاشتراكية الاندونيسية » ، وخلف هذه الرايات الخفاة ذات الالوان الصاخبة ، كانت تمارس سياسة محافظة تعلق من شأن « الاقتصاد الطبيعي » ، والبناء المتعمد للقرية النجاولية . ولقد كان سوكارنو نفسه أكثر اهتماما بالشؤون الخارجية منه بدشئون الداخلية .

ولقد كان اندونيسيا في بداية الخمسينات بلدا يشار اليه في كل ركن من أركان العالم ، بوصفه وطن « باندونج » و « البانشاسيلا » ولكنه خلال عقد واحد من الزمان تحول - على حد تعبير « هالترلاكس » في دراسته « تأملات حول انعام الثالث » الى مرجع مصور للكيفية التي يسقط بها بلد في وهدة الاملاس والانهار !

ودعنا نتأمل أنموذجا آخر من افريقيا هذه المرة هو غانا . ان قصة نكروما في غانا تختلف عن قصة سوكارنو في اندونيسيا . القائد الوطني الكبير انفي يحمل أفكارا يسارية غامضة ومضطربة ، والذي استطاع ان يكسب - رغم ذلك - الاعجاب والتقدير من جماهير أمته خلال النضال الوطني من أجل الاستقلال ، ولكنه القائد الذي كان حكمه في النهاية مأساة وطنية حقيقية . وربما يمكن القول ان نكروما كان ينطوي على نوع من التماسك الفكري يرفعه - من هذه الناحية - فوق مستوى سوكارنو . فتلحق به اشتراكية مسيحية ، ثم اتجه صوب الماركسية الاورثوذكسية ، تلك التي ادعاها الماركسية - النكرومية ، وهي الماركسية التي قال أنها تنطبق على الشروط الافريقية . لقد طور نكروما أفكاره في كتابه « الوجدانية » و « الاستعداد الجديد » . في هذين الكتابين (لهما ترجمة عربية) تحدث نكروما طويلا في القضايا الفلسفية ، والشؤون الدولية ، والاقتصاديات العالمية ، والوحدة الافريقية . ولكنه تحدث قليلا عن

ادق في التنظيمات الشيوعية التي كانت تحاول تقليد التجربة السوفيتية - أو ربما الصينية - في تصورهما لمستقبل بلدهما . ولكن هذه الجماعات والتنظيمات الشيوعية لم يتبع لها ان تتولى السلطة بشكل حقيقي ، ولم يقدر لها ان تستولى على أجهزة صياغة القرارات السياسية والاجتماعية ، وانما ظلت في الطريق ، تثير ضجيجا ايدولوجيا له تأثيره اندى يتناسب مع حجم نفوذها على الجماهير ، وهو تأثير كان محددا في كثير من هذه البلدان ، ان لم يكن في معظمها . اما الغطل الثاني فهو الذي وقعت في حباله القوى التي استوت على السلطة بالفعل ، وتحكمت في الأجهزة التي تصدر القرارات . ولذلك فإن « شاليان » نفسه يضيف بعد قليل قوله : « ان عصاب الخصومية هذا ، عندما لا يكون وليد الجهل ، فإنه لا يعدو أن يكون ، واجهة يراى من وراءها تضخيم بصيص النور ، أو تكبير الشعاع الضئيل واعتباره شمسا ساطعا . هكذا قادت خصومية « الاشتراكية » الهندية ، وطريقها الثالث ، الهند الى الابنية الرأسمالية المعروفة لدينا » . ومن ثم فإن شاليان يركز على ضرورة مكافحة التفكير الذي يلح كثيرا على الخصومية - فالخصومية قد تكون ستارا للبين للحاربة الاشتراكية العلمية بحجة عدم ملائمتها لخصومية الأحوال في البلد المشار اليه . ولذلك فإن شاليان يلح - في المقابل - على « ان الابنية الاقتصادية الاشتراكية تستلزم تصورا نظريا ، تستلزم النظرية الماركسية . واذا لم تكن هناك من ضرورة حتمية في المرحلة الاولى لاعانها ، فمن الواجب ان تطبق فعلا على صعيد الممارسة العملية » . واذا كان شاليان قد أشار الى التجربة الهندية فحسب ، فإن التامل في بعض تجارب العالم الثالث الاخرى التي استأثرت طويلا بالضوء باعتبارها « التجارب الاشتراكية الجديدة الرائدة » يصل الى نفس النتيجة التي وصل اليها شاليان فيما يتعلق بالتجربة الهندية .

ما هو المضمون الواقعي للتجربة الاندونيسية في ميدان البناء الاقتصادي والاجتماعي ؟ لقد تلقت اندونيسيا حتى عام ١٩٦٦ مساعدات خارجية من الاتحاد السوفيتي والدول الغربية قدرها ١,٢ بليون دولارا . ومع ذلك فإن هذه المساعدات الضخمة لم تستطع ان تحدث أثرا يذكر في بنائها الاقتصادي . ان هذه الاموال الضخمة أنفقت على الاسلحة والابنية الفخمة التي تقيمها الدولة ، ولم تحدث أية محاولة جادة لمعالجة أو لمباشرة التطوير الصناعي للاقتصاد الوطني ،

المشكلات الحقيقية لوطنه غانا ! كانت المشكلة الغاية أقل المشكلات وضوحاً أمام عينيه !

ماذا كانت النتيجة؟ لم يتجه تक्रوما إلى التطوير الصناعي لبلاده ، بل لم يتجه حتى إلى إخراجها من نير الزراعة ذات المصنوع الواحد (وهو الكاكاو) . بل ظل مشجع - أو ربما يعتبر أدق - ظل بعيداً عن مشكلة تطوير الاقتصاد الغاني تطويراً حقيقياً . ومن ثم ظل أسيراً لأسعار البورصة العالمية التي تتحكم فيها قوانين الاقتصاد الرأسمالي العالمي . والحصلة بالارقام كانت ٢١٠ آلاف طن كاكاو عام ٥٥/٥٤ دوت على الاقتصاد الغاني حوالي ٢٤٠ مليوناً من الدولارات . بينما ٥٩٠ ألف طن من محصول عام ٦٥/٦٤ لم تدر على الاقتصاد الغاني سوى ٢١٠ مليوناً من الدولارات؛ وفي نفس الدوت انفتحت نسبة ضخمة من الدخل القومي على تشييد الابنية الضخمة مثل قاعات الاجتماعات الضخمة التي يلتقي فيها رؤساء الدول وملاعب الرياضة ، ومنازل تक्रوما نفسه ! . . . وملايين من الجنين انفتحت على العناية الخارجية لتسكروما ، وعلى تدريب الاجهزة البوليسية التي كانت تعد للمسلل لتصاب تक्रوما في الولد الافريقية الاخرى ، جريا وراء سراب الحكومة الاسرية الواحدة أو الوحشية التي سوف يراسها وتحكم معظم البلدان الافريقية !

والى جانب ذلك كان الاتفاق المذهل على الحياة الخاصة ، والنقصور الخاصة ، والرياض الخاص بأسرة تक्रوما نفسه (قصة سريير الذهب الخالص أشهر من أن تعاد مرة أخرى) . ومع ذلك أين كان تक्रوما ، أو أين كانت الماركسية التكرومية؟ في لحظاته الحرجة الاخيرة ، تأكد تक्रوما أنه بدون

تحويل غانا إلى دولة صناعية قوية ، لا سييل إلى تجسيد ما يدعو اليه من «اشتراكية» . وستبقى هذه الاشتراكية شعاراً مجوفاً بلا محتوى حقيقي . وتأكد تक्रوما أيضاً أنه لا اشتراكية حقيقية بدون اشتراكيين حقيقيين . ولكنه بدلا من أن يتجه إلى تصويب أفعاله السابقة ، والاتجاه بسياسة

الدولة إلى الوجهة العلمية الصحيحة ، قاده طموحه المجنون إلى مزيد من مشاريعه غير انواقية وغير العلمية . ثم عزل نفسه في «قلعته» ، وتحول إلى «يسوع المسيح» ، و «الفادي» ، و «المخلص» ، وترجل إلى «سوف يعيش إلى الأبد» ، وأحاط نفسه بفرقة من الحرس الشرس ، ووضع انلبنة الاخيرة في بناء الدكتاتورية الفردية ، التي كانت في أوقتها نفسها اللبنة الاخيرة في قبره ! . ولم يلمس أحد من أفراد شعبه شيئاً من مزاعم الماركسية التكرومية أو أطراف اليسارية . وعلى

حد تعبير أحد المراقبين الذين شهودوا سقوطه المدوي عام ١٩٦٦ «كان تक्रوما يملك من هستريا هتلر ، وغرور موسيليني ، أكثر مما يملك من عبقرية لينين الهادئة والرصينة . . . ، فلقد كانت غانا التكرومية دولة ايدولوجية بدون ايدولوجيا ، ودولة تعتمد على دكتاتورية الحزب الواحد ولكن بدون حزب » !

ولسوف يطول الحديث ، اذا أردنا أن نضرب أمثلة أخرى من هذه البلدان ذات التجارب والرائدة ، والعزيمة في ميدان الاشتراكية . حسبنا إذن هذين المثالين . فالأمثلة الباقية لن تضيف جديداً إلى مجموعة العناصر التي تسببت في اخفاق هذه التجارب ، وأردت بها إلى الانهيار والفشل . تمايز واجراءات من أعلى ، لانتفض على قاعدة جماهيرية حقيقية ، ولكن على خيوط واهية تشكلت أسياساً تسمى أحزاباً وتنظيماً شعبية . أقول براءة تلقى ، ووعود لامة تقطع ، وشعارات مضنية ترفع ، وأصوات صارخة تتعالى ، ثم لا شيء بعد ذلك سوى حصاد الهشيم . أموال هائلة تنفق ، وقروض ضخمة تملح ، وديون لاهصر لها تتراكم ، ثم لا شيء بعد ذلك تلمسه أو تحسه أو يمكن أن تقبض عليه أصابع الجماهير .

لم يكن من الغريب إذن أن يتلاشى صوت سوكارنو الذي هز اجزء الاندونيسية ذات يوم ، بمجرد عزله عن قمة السلطة !

ولم يكن من الغريب أيضاً أن تموت أصداء الماركسية التكرومية ، وأوهام التجربة الافريقية الخاصة ، بمجرد سقوط تक्रوما من فوق سريره الذهبي !

ولم يكن من الغريب كذلك ، أن تضيق اصوات أخرى كثيرة ، وأن تبهت شعارات وديات أخرى كثيرة ، وأن تزول آثار اقدام أخرى كثيرة ، وسط الغابات الافريقية أو الرمال الآسيوية ، بمجرد أن تنهار الواجهات الخادعة من أمام الواقع الحقيقي . غير أنه لم يكن من الغريب ، في نفس الوقت ، أن تظل - الناصرية - حتى من غير ناصر - صونا يعلو ، وشعاراً يتردد ، وعلماً يرتفع ، وقسماً يقتنى اثر خطاؤه ، على طريق البحث عن مصر آمة ، ومستقبل شعبه .

الم يكن صوت الجماهير ، وهي تعبر عن ارادتها في لحظة المواجهة المفاجئة مع الموت ، لحظة التثوير الحقيقية في وسعها الكامن ، لحظة الفجر المنطق باصرارها الواضح ، كافياً وحده للدلالة على مغزى التجربة الناصرية بأسرها في العالم الثالث ؟ . . .

أمر اسكتند

صوت مصر في الفلسفة الثورية

د. عثمان أمين

يصل بنا قبل الدخول في هذا الموضوع أن نقدم من يدى الثوري، بعض إشارات لمحو ما قعدنا إليه في هذا المقال

الإيضاح الأول أن حديثا عن مميزات فلسفة عبد الناصر ليس بحثا ولا دراسة فلسفية العلمية البتة بل هو اشارات وملاحظات أو على الأكثر ملاحظات لها برود الفؤاد بإدانة لادبه لاستيلاء الكتاتبة في سيرة ذلك الزعيم المصري الذي اشد على نفسه أن يضع تصميم التقدم في بلاده وقيادة شعبه إلى آفاق التطور . كما قال الرئيس نوري : « ولعل هذه النظرات تنبع «البحث» في تاريخ الحركات الفكرية التي ظهرت في الشرق العربي منذ الربيع الأخير من القرون التاسع عشر واستندت إلى وقتنا هذا » ولعلها تنبع بوجه خاص على استكشاف أبعاد النهضة الثقافية التي بدأت تلقى إقبولا على لطيف العربي في عصر الذي شهد الاستقلال البرت حوردي باسم نصر «الليبرالية» أي عصر التنوير والتحرر »

والإيضاح الثاني : أن التاريخ الحقيقي للأفراد أو الأمم هو ما يمكن أن نسميه بتسليم التاريخ «الجواني» . وأصعب به ذلك التاريخ الذي ينظر إلى الظالمين الكرامنة وتلك العليا وما حقه أن يكون، من وراء الأفق والتجارب والتجملات ، ولا

نعصر على رصه حركات الظاهر والبرر يجب من الخارج : كما يصرح حركات لأجرام «الجو» : « يتخرج على عصبه صرخة دون أن يتأقظ منها أو يندمها من لاجل »

ونذا جاز لنا أن نستعمل لفظ «الوهم» أو «الخيال» في هذا الصدد لئلا أن نعدها من الخدع من الفلسفة الناصرية هو مستكشف محتويات لغوي الإحاديث والإجتماعية والسياسية انتميشه في الواقع وبياناته لا يسجل حسنة جاني أو شرها وحيلها »

والإيضاح الثالث : أن استعمال لفظ الفلسفة هنا ليس استعمالا حياليا فيه . فالنتج لتطور الأفكار في المجتمع العربي الناصر يجب أن يفهم حسنة وروايتها . أي مجموعها من حيث هي على يطف إلى عقل . وروايتها من حيث هي صامدة لتاريخ وحاضرة الحديثه برز في أياها هذه يرور : لا يقع مبدلا لأي شي من أو إيهام في ذهن المستمعين . وليس أول على هذا من أن نرأس الراس من أراد أن ينشر على الناس آراءه عن حقيقة الثورة المصرية وأبعادها وجه إلى « الفلسفة » هي ج. ما يميز به في عام وخيها لافسقا وتصفقا في فهم يراعت أحداثنا . دون جلوب عبد طومرنا . « فاضار الفلسفة عبونا لكتابه . فلسفة الثورة » .

والإيضاح الرابع : أن المصعب السياسي لدى هذا إليه عبد الناصر لم يأت بأي إيديولوجية «جنية» كما قال الكاتب آدم إيفل . وإنما جاء لكره استمداد للفاعيم الإنسانية لدى رواد الإصلاح العربي والإجتماعي والسياسي في الشرق عرب . لذلك رأيناه في « الميثاق » نضجت من بعده هذه . ولعل السيد : وقاسم أمين ولغيرهم سببا في الفترة التالية لاحتلال الإليزي كانت من أصحاب الفترات في تاريخ مصر بحثا في اعتاق النفس وتوجيهها لطاقت الانطلاق من جديد . فقد ارتفع صسوت بعده عسده في هذه الفترة ينادي بالإصلاح الديني . وتاريخ صوت لعل السيد يشادق بأن تكون مصر للعرش و رتلع صوت قاسم أمين بتحرير المرأة » .

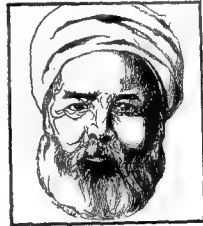
وود أن نقرر هنا أن هذه المبادرات من الميثاق جاءت في أروها جتا . ككاتبه أحداثا لتاريخ أمم وتسيلا لآثار رساليا . وسبب أن تلك المندرجين من جاني الميثاق رتقة خاصة في هذه المسألة بالذات . نظرا إلى أهمية الموضوع وعنده بالتربية



الوطنية الواعية التي نريدها للأجيال الصاعدة .
وهذه الوقفة لازمة جدا في هذه الآونة ، ايضا
للحقيقة ودقما للشبهات عن تقييمنا لجهاد قادة
الفكر عندنا . فان من الأخطاء الفادحة ذات
العواقب الوخيمة أن يتوهم متوهم أنه يخدم قضية
الوطن بمحاولات الهدم والاستخفاف والتشنيع على
الرواد الذين حملوا عبء بنائه . ان جميع القرون
في تاريخ الامة انما هي صحائف كتاب واحد وان
كل فكرنا وكل كياننا همسا النتيجة التي انتهى
اليها عمل القرون .

وان مما يؤسف له أن بعض المشتغلين بالبحوث
النظرية أو التاريخية في أيامنا هذه قد وقفوا من
قادتنا الروحيين مواقف سلبية تارة أو هدامة
تارة أخرى ، فخدموا بذلك مأرب الاستعمار ،
وكانوا أعوانا له من حيث يشعرون أو لا يشعرون .
وان الشببية العربية الواعية لتدرك في وضوح
ان أهم عمل ينبغي ان نقوم به في فترة تجميع
طاقات الانطلاق التي أشار اليها الميثاق هو العودة
الى تراثنا الروحي نتممه ونستلهمه ، والاصفاء
الى رواد الوعي عندنا لتلقي عنهم ونهتدى
بهديهم .

فاذا بحثنا عن التضمنات في فلسفة عبد الناصر
وجدناها واضحة في الركائز العقلية والاخلاقية
التي تقوم عليها دعوات من سبقه من رواد الوعي
الانساني في الشرق العربي ، امثال محمد عبده
ولطفي السيد وقاسم أمين ، الذين نستطيع ان
نلخص دعواتهم جميعا في تحقيق شخصية الامة
وأصالتها ، هذه الشخصية التي لا تتحقق الا
بالتنوير والتحرير وكفالة العدالة والكرامة لكل
إنسان . لقد كان هدفهم ايقاظ الوعي الانساني
في النفوس وتنبية الناس الى الاخطار المحدقة بهم
في الداخل والخارج . وان المبادئ التي دعا اليها
كل واحد من هؤلاء المفكرين هي نفسها المبادئ
الضرورية لقياس وعي للانسان من حيث هو
إنسان . فبالوعي الانساني ترسخ في النفوس
القيم الروحية والمثل العليا والمعاني الجميلة .
وبالوعي يشعر الانسان كما يقول الكواكبي
« ان الحرية افضل من الحياة واكرم ، وان الشرف
أعز من المنصب والمال . والوعي الانساني هو
الذي ينهنا الى الظلم كيف يرفع ويشير الى الكرامة
البشرية وقيمتها » .



م . عبده

ولا نزاع في ان من متضمنات الفكر الناصري
الافراد بمكانة الدين في المجتمع ، وهذا الافراد

هو المبدأ الثابت للخلفية الفكرية عند هؤلاء الرواد . وهم جميعا متفقون على أن الدين في أعلى صورته ليس أحكاما جامدة ولا كهنوتية ولا أذكارا ، وإنما يتيسر بالدين تهية الإنسان المعاصر لحمل العبء الثقيل الذي يجعله آياه تقدم العلوم في عصرنا . وقد حدثنا « الميثاق » عن أثر الدين في حياة الإنسان وعن وجوب الاستمساك بالقيم الروحية فقال :

« ان القيم الروحية الخالدة النابعة من الأديان قادرة على هداية الإنسان وعلى افساء حياته بنود الإيمان ، وعلى منحة طاقات لاحيود لها من أجل الخير والحق والمحبة . ان رسالات السماء كلها في جوهرها كانت ثروات انسانية استهدفت شرف الإنسان وسعادته . وان واجب المفكرين الدينيين الأكبر هو الاحتفاظ للدين بجوهر رسالته » .

واذن فالدين ليس دخيلا على قيمنا ولا غريبا عن تراثنا ولا بدعة مرهونة بزمانها ، بل هو ركيزة لنا في فكرنا وفعلنا . امدن خصيصه من خصائص النفس المصرية ، كما بين العلامة المؤرخ « امان » وأول ما بزغ الضمير في الإنسان بزغ في الأمة المصرية ، كما بين العلامة برستيد » .

وليس من قبيل المصادفة أن يذكر « الميثاق » أسماء محمد عبده وقاسم أمين ولطفي السيد . فالواقع أنه في مستهل هذا القرن كانت الشبيبة المصرية في حيرة من أمرها ، فأخذت تقلب البصر في الظلام الكثيف تتلمس بصيصا من نور وتتطلع الى رائد يرشدنا ويهديها سواء السبيل - وسرعان ما وجدت رائدها في شخص الأستاذ الامام ، في شخص رجل زانته الحكمة وصقلته الثقافة وحسنه التجارب دون أن تفقده حقد الذهن وتأجج العاطفة وعزيمه الشباب ، رجل عرف كيف يجمع بين القديم والحديث ، ويؤلف بين العلم والدين ويميش لأمته قبل أن يعيش لنفسه واسرته .

وحاول الأستاذ الامام أن يوفق بين منهج التعليم الاسلامي التقليدي وبين المناهج الجديدة المقتبسة من الغرب ، فقاسمت بين المدرستين المتعارضتين مدرسة المجددين ومدرسة المحافظين ، مدرسة تالفة قوامها صفوة تلاميذ الامام ، وبفضل ما كان للامام من مكانة سامية تهيا لهؤلاء أن يقربوا المبادئ الجديدة من أذهان الشعب . ومن حق الأستاذ الامام علينا أن نقول انه هو الذي أمد



م . عبد الرزاق

لقد نظر لطفى السيد نظرة جوانبة حقا حين
حدد العلاقة بين الأمة وبين الحكومة فقال :

« إن الحكومة من أعراض الأمة ، وإن الأمة
تأخذ الدستور لاتعطاء ، لأن الدستور ملك
للأمة من يوم كونها أمة ، وإن كل أمة متى
أجمعت على تغيير شكل حكومتها تحققت
إرادتها من غير نزاع » .

هذه الآراء تتسبب أن تكون هي الخلفية
الايديولوجية لما نادى به عبد الناصر من « إرادة
التغيير الثورى » . وقد بين ذلك فى كلمته فى
العيد الثانى عشر للثورة حين قال :

« إن إرادة التغيير الثورى هي التي تدفع
البشر دائما في اتجاه المثل الأعلى وهي التي
أكلت انتصارها في أفريقيا وفي مصر وفي
الأمة العربية » . في أفريقيا أكلت إرادة
التغيير الثورى لدى شعوب القارة انها
أقوى من الاستعمار .. أن الإيمان أقوى من
الظلم .. وأن الحق أقوى من الباطل ،
والعدل أقوى من الظلم والتسوار أقوى من
الجلادين : لأن الإيمان والحق والعدل والثوار
يملكون مثلا أعلى يفهمهم التغيير الثورى
نحوه وإن إرادة التغيير لدى المؤمنين بالمثل
الأعلى أقوى من الأمر الواقع مهما بدأ راسخا
راسخا كالجبال » .

وقد بين جمال عبد الناصر أن ركيزة السياسة
عنده هي الإيمان بالمبادئ والمثل ونصرتها في
مواجهة كل التحديات فقال :

« إن الشعب المصرى اختار طريق المبادئ
رغم تكاليفه ، ورفض حتى في أخطر فترات
العنف الاستعماري أن يساوم على القيم
النضالية لكي يحصل من المستعمرين على
امتيازات موهومة قُبعت اليه بكل قدرة
القوة على عرض نفسها » . وإنما لتعلم
جيدا مدى الأخطار التي يتعرض لها شعبنا
وتتعرض لها شعوب أخرى تؤمن بما نؤمن
به ، إذ تتربص بهما القوى الشريرة
والاستغلال الاستعماري لتنتفض على آمالها
وانتصاراتها . ولكننا نؤمن بغير مبالغة في
تقدير قوتنا ولا نهيب من خوض المعركة في
نفس الوقت بأن المبادئ التي ناضلت
الإنسانية بها ومن أجلها سوف تؤكد
سيادتها وتعمل حكمها » . وإذا كنا نرى في
عالمنا بعض مظاهر الظلم التي تمثلها خطط



١٠ ل . السيد

التفكير المصرى بالوحدة والانسجام وطبعه بطابع
الدقة والتجديد ، وأنه هو الذي استبطن
بشخصيته وكتابات أن يكون مصدر الهام لرجال
السياسة والاجتماع والدين والفلسفة في مصر ،
فنشأت بفضل أربع مدارس مهمة : اجتماعية
وعلى رأسها قاسم أمين ، وسياسية : وعلى رأسها
لطفي السيد وسعد زغلول ، ودينية : وعلى
رأسها رشيد رضا ، وفلسفية وعلى رأسها مصطفى
عبد الرزاق .

لما لطفى السيد فقد حمل عبء الدفاع عن
دعوة الإصلاح والتجديد التي نادى بها الأستاذ
الإمام في العالم الإسلامى الحديث . وجماع تلك
الدعوة تنوير الأذهان لتزويد الأمة بأدوات
الاستقلال الصحيح القائم على نشر العلم وتزكية
الوعى والثقافة بالذات والاعتصام على النفس
والتشبث بطلب الحرية والشعور بالكرامة
الإنسانية . وفي ذلك يقول لطفى السيد : إن
الحرية الشخصية خلقت مع الإنسان ، ومهما كان
الرق قديما فإن الحرية أقدم منه .. والحرية أم
العلم بل هي المقصود من معنى الحياة الإنسانية .
لذلك لم يتخطى الحكماء القدماء الذين كانوا
لا يعتبرون العبد شخصا بل يعتبرونه آلة حية أو
شيئا من الأشياء المملوكة ، فإن الحياة بغير الحرية
موت حقيقى . وعلى ذلك كان التساهل في أمر
الحرية الشخصية تنازلا عن حقوق الإنسانية
وواجباتها أيضا . ويقول عن حرية الأمة : « إن
الطبيعة قرنت حياة الأمة بحرياتها العامة » . وكما
أن حرية الفرد هي المقومة لحياته الإنسانية كذلك
حرية الأمة وحكمها نفسها بنفسها هي المقوم
الأول لحياتها ، بدونها لا تتم لها الحياة » .

الانقضا في الطوائف ضد الشعوب فلا بد أن
تذكر أن أي قوة عبوانية مهما بلغت وأي
خطط منقضة مهما اندفعت لا تستطيع أن
تعظم إرادة الإنسان »

فإرادة الإنسان - بشرط أن تكون مستنيرة
بنور العقل وهداية التجربة - كافية بأن تحقق
مطامع الأحرار في القضاء على قوى البغي
والعدوان .

وكذلك كان عبد الناصر حريصا على أن يبين أن
أساس الثورة المصرية تحررها من كل سيطرة
أجنبية ، ورد السكراة القومية إلى كل مصري
ويضي ، فيقول :

« وقد كنت مصمما على أن أحقق
استقلالنا التام ، وأن أحرسه من كل دخيل
مهما كلفني ذلك . وكانت هذه السياسة
معبرة عن الشعور العام الذي بدا يحتاج
كل العالم العربي . ولم يفهم قادة القرب
هذه الحقيقة إلا بعد فوات وقت طويل . فقد
ظنوا أنهم إنما يواجهون أصرار رجل واحد
وكانت نظرتهم إلى العرب هي نفس نظرتهم
اليهم قبل الحرب العالمية الثانية ، فلم
يفطنوا إلى أنهم يواجهون الآن شعوبا تريد
أن تنشئ مستقلا بنفسها ، ولا ترضى بأى
تبعية بعد الآن »

وقد جاء الميثاق الوطني فاعلان أصرار الأمة
على انصاف المرأة ورد اعتبارها بمساواتها بالرجل
في الحقوق والواجبات وفك الاغلال التي قيدتها
في عصور الظلم والتخلف ، وبإصدار قوانين
جديدة تكفل لها وضعا كريما في المجتمع
الاشتراكي الجديد وكان هذا الأصرار على تحرير
المرأة ثمرة طيبة لدعوة قاسم أمين التي ناضل من
أجلها في بداية هذا القرن .

فقد نظر قاسم أمين إلى العيوب والآفات التي
يرجع المجتمع المصري تحت عبثها فوجد أن مرجع
ذلك إلى أن نصف الأمة قد انتابها الشلل التام
في الحياة الاجتماعية ، شلل سببه الجهل والتأخر ،
لذا قد قيدت بها المرأة عندنا * وحوص قاسم
أمين على أن يبين أن الإسلام - خلافا للوهم
الشافعي - لم ينظر إلى المرأة نظرة مهانة واحتقار
بل رفع من قدرها . وإذا كانت المرأة قد عانت
شيئا من المظالم في المجتمع الإسلامي فليس
الإسلام في بساطته الأولى بمسئول عن ذلك وإنما
المسلمون في العهود الأخيرة هم وحدهم المسئولون
وتخلاصة الإصلاح الذي أراده قاسم أمين للمرأة

المسلمة أمران : يتصل الأول ، بالعادات أو العرف
الذي تعامل المرأة بمقتضاه وينظر به إلى تعليمها
وتربيتها ، والثاني نداء إلى رجال الدين أن يراعوا
مقتضيات العصر ومطالبه وأن يتحروا في تطبيقهم
لقوانين الشريعة من فهم النصوص على طواهرها .
ولم يكن دور الثورة المصرية بقيادة عبد الناصر
مقصودا على مصر وإنما تجاوزته إلى مناصرة قضية
الحرية في كل مكان ، ومؤازرة حركات التحرر
الوطني في أفريقيا وآسيا ودول العالم الثالث .
وهذه حقيقة لا تحتاج إلى بيان : فجميع المؤتمرات
التي اشتركت مصر فيها والمسامي التي بذلتها
في المنظمات السياسية الدولية والإقليمية خير
شاهد على الدور القيادي الذي اضطلعت به في
هذه الحقبة القصيرة من نضالها . وهذا ما أوجزه
الزعيم الراحل في برقية إلى غروشوف (يوليو
١٩٦٤) أعرب فيها عن اعتزازه بدور الثورة
المصرية فقال :

« إن الشعب المصري إذ يسعد أن يرى
الثورة التي حققها جسامه المناهضة
موضوعا للتقدير والتكريم ، يشعر بالرضى
في نفس الوقت بأن الثورة التي حققها على
أرضه قامت بدورها في حركة التحرير
الوطني الباسلة ضد الاستعمار وفي حركة
التطوير الجريسة ضد التخلف .. وإذا
كانت معركة السويس وبناء السد العالي
مما لم بارزة في نضال الشعب المصري فإننا
نعتز بها في الوقت نفسه معالم بارزة في
الحركتين الانسانييتين للتحرير الوطني
وللتطوير في آسيا وأفريقيا . وإن شعبنا
سيشعر باخلاص بأن كل شعارات الحرية
والاشتراكية والوحدة التي رفعها اعلاما
فريق نضاله الوطني والقومي ، وبذل
وما زال يبذل الكثير من الجهود لتأمين
اتصلاها ، إنما هم اسهام حقيقي واصل
في دعم السلام والتقدم في العالم .. »

هذه لمحات من كفاح الرئيس الراحل وأمانيه
فم أن تستعيد مصر مكانتها لتلحق بركب
الحضارة ، بل لتتقدم هذا الركب كما كان شأنها
في ماضيها المجيد .
وواجب الأحرار في هذه البلاد أن يواصلوا
السير في ذلك الطريق الثوري ، في بصيرة ومضاء
حريصين كل الحرص على أن يكون منهج الثورة
عندهم كما كان عند زعيمهم : أن يفكروا كرجال
عمل ، وأن يعملوا كرجال فكر .

• عثمان أمين

من أنواع المعاني التي ينطق بها تاريخنا :
أن مصر ظلت منذ الأزل ، تعمر وتكد آلاف
السنين ، من أجل تحقيق هدف واحد : إنما هو
مكافحة الموت .. وقد فازت مصر ببقيتها ..
فكلما ظن الموت أنه انتصر ، قام « حوريس » من
أبنائها مردداً صيحته : « انهض .. انهض أيها
الوطن .. إن لك قلبك ، قلبك الحقيقي دائماً ..
قلبك الماضي ! »

وإذا بالموت يتراجع أمام صوت مدو يصبح
من أعماق الوطن : « أنى حى .. أنى حى ..! »

وحوريس ليس إلا الشباب الذي يعيد الحياة
إلى عظام الماضي ، فيجعله يتحرك ، ويتشكل ،
ويبعث من جديد .. وهكذا ظلت مصر فتية ،
متجددة ، يجرى في شريانها النيل فيمعتها
حيويتها ، وخصبها ، ونماءها باستمرار ودون
توقف ..

ولئن كانت محنة مصر عبر تاريخها الطويل ،
تتمثل في مدى معاناة شعبها ، ومثابرتة ، وقدرته
على احتشال جور الجائرين من حكامه الذين
أنكروا عليه حقه فيما قدمت يداه من خير عميم ،
وحصاد وفير .. ولئن كان حكامه السابقين قد
تجاهلوا شخصيته الخالدة ، وجهده الجبار الذي
نزهه في تشبييد حضارة عريقة أصيلة ، ظلت
آثارها تتحدى الزمن والفناء ، فإن هذا الشعب
لم يكن في وسعه - إزاء حرمانه الطويل - إلا
أن يحلم بالخلاص ، ويكون خلاصه على يد
حوريس جديد يعيد إليه روحه الخلاقة ، ويرد
إليه شخصيته المجهولة ، ويخلصه من الظلم ،
والاجحاف ، والهوان ..

وهكذا كانت مصر على موعد مع قائدها الثائر
« جمال عبد الناصر » ، الذي جاء وكأنه يحيي تاريخ
أمته بأسرها فقد كان تجسماً حياً لأعمالها ،
وأهدافها ، ودوافعها ..

وأحسن « عبد الناصر » - من أول وهلة - أن
تاريخ هذا الشعب ، إنما يعبر عن تلك الدراما
المحنة الفريدة في نوعها ، والتي تتسق في
سياقها ، وفصولها ، وأبعادها في شكل موحد

شخصية إلفاند من شخصية مكي

سعد عبد العزيز

متناسك .. وكانت روعة هذا الشعب ، الذي يمثل دور البطولة في تاريخه ، أنه لم يستسلم لقوانين الدراما التي تحتم على البطل أن ينتهي بالموت .. فقد بقي يناضل ضد الاضمحلال والموت طول الزمن ، فحتى الأهرام التي شيدها لم يكن يناؤها بدافع من الشعور بالفناء وإنما لايأسانه بالبقاء ، والاستمرار .. فهذه المدافن الضخمة لا تمثل ختام حياة ، وانمسا هي معالم الطريق الى حياة لا تعرف النهاية .. إنها أبواب الخلود التي أقيمت على حدود الأزل .

وقد يرجع اصرار هذا الشعب على الحياة ، الى الطبيعة الحية البسيطة التي يستمد منها شخصيته .. فمن الأرض الخصبة المنبسطة التي لا تعرف الجذب ، ومن الشمس المضيئة المشعة دائما ، ومن النيل الذي لا ينضب معينه أبدا ، تتألف عناصر الجدل في تأليف الطبيعة المصرية .

وبدا «عبد الناصر» يتعرف على ملامح تاريخنا ، ويقف في أعماقه ، وكأنه يقف في أعماق نفسه لكي يكتشف أسرار تكوينه وتشكيله .. ومن خلال تلك التجربة الباطنة ، استطاع أن يلمس حقيقته ، وبالسؤال استطاع أن يتلمس الطريق الذي حتم عليه أن يسير فيه .. وفي هذا الصدد يقول في «فلسفة الثورة» : «إنها محاولة لاكتشاف نفوسنا لكي نعرف من نحن ، وما هو دورنا في تاريخ مصر المتصل الحلقات .. ومحاولة لاكتشاف الظروف المحيطة بنا في الماضي والحاضر لكي نعرف في أي طريق تسير فيه .. ومن ثم ، فقد كان «زعيمنا الراحل» يبحث عن الدور الإيجابي الذي قامت به مصر في الماضي ، أي أنه كان يبحث عن الأصل الذي ينتمي إليه ، ولاريب أن ذلك يوحى ، بالدرجة الأولى بمدى إخلاصه الوثيق ، ووفائه الشديد للفضائل القومية ، سواء كانت مصرية أو عربية .. فكانه بذلك يسأل عن هويته : «من أنا ؟» ، وكأنه يحاول قول «سقراط» (اعرف نفسك) .. ووضح أنه من خلال اكتشاف «عبد الناصر» لنفسه ، استطاع أن يكتشف واقع المحسوس ، فقد أحس أن صلتنا بمصر كصلة الابن بوالديه اللذين ورث عنهما خصائصهما النادرة ، حتى إذا نما عوده ، واشتد ساعده ، راح يمتلئ ثقة بنفسه ، ويتشكل في صورة جديدة .. أي يتشكل على النحو الذي جعل اسمه يقترب بذكرى شيء هائل ، ذكرى تغيير أمة بأسرها .

وعرف «الراحل العظيم» من ثنايا التاريخ أن



مصر ، إنما هي «هبة النيل» ، وأن شعبها إنما هو ذلك المعلم الذي أعطى للعالم حضارته الأولى ، وإنسانيته الخلاقة ، وأن عقريه هذا الشعب إنما تكمن في صلابة شخصيته ، والحقاط على ملامحها ، وحيويتها رغم كثرة الخطوب ، والمحن التي تعرض لها ٠٠ ومع هذا ، فقد كان يعي تماما أن تاريخنا لا يعدو أن يكون جملة طويلة واحدة يمكن تلخيصها فيما يلي : شعب حمل من العذاب والسخره والحرمات مايعجز عن حمله أى شعب فى العالم ٠

وأدرك «ناصرنا» أن أرضنا لم تكن فى أيدينا ، وإنما هي ملك للدخلاء ، والأجانب والمحتلين الذين رسبخت اقتدامهم فى مصر حتى صاروا أشبه بالحقائق الثابتة التى لا يجوز عليها تغيير أو نبدل ٠ ومن هذا المعنى المأساوى ، بدأ «عبد الناصر» ينطلق فى طريقه الثورى ، فراح يوجه ضربه القاصية الى نظام الملكية ، والإقطاع ، والرأسمالية ، والاحتلال ، فكان قاذوا على تحطيم تلك التروايت التى تتوارثها الأجيال ٠ والى أصابت واقعنا بالجسود ، والرؤود ٠ فزأينة يهز هذا الواقع هزة شديدة ٠ ويدفعه إلى الحركة ، والخلق ، والبناء ٠ وبذلك أمكنه أن يحول مجرى التاريخ ، تماما مثلما حول مجرى النهر فيما بعد ٠ ولا غرابة فى ذلك ، فقد كان أول مصرى حقيقى أصيل يتولى قيادة بلدته منذ الفزو الفارسى ، أى على وجه التحديد منذ ٢٤٩٢ عاما وهذه الحقيقة تكفى وحدها لتفسير مدى شوقنا الى ثورته ، وإيماننا الشديد بها ٠

وكان «عبد الناصر» يرى فى تحرير مواطنيه من البؤس ، والفاقة ، والاذلال ، أسنى آيات الحرية ، فلم تكن الحرية فى نظره ٠ من ذللا لنوع النظرى التجريدى الذى يداخس عنه الفلاسفة ، والكتاب ، والأشعراء فى كتبهم ، وأشعارهم ، فهذا النوع من الحرية لا تربطه أدنى صلة بالمطالب الملحة للفلاحين والعامل ، الذين يمثلون أغلب سكان بلده ٠ ومن هنا كانت حرية ممثلة فى التحرر من الاستعمار والاستغلال والسخره ٠ فهى أشبه بذلك النداء العصرى الذى يصدر عن القسايد حين يقبل أن ينسجم مع منطق التاريخ وطبيعة المجتمع الذى ينتمى اليه ٠ فهو يطلقه فى صالح مواطنيه ، متوجها به الى أهل عصره جميعا ٠

ويعد إيمان زعيمنا الراحل بشعبه ، وثقته

به ، وارتباطه الوثيق بالفلاح المصرى على الخصوص ، من أبرز فضائله وأروع سجاياه ، فعنده أن هذا الفلاح إنما هو الذى يمثل ذلك الشعب الذى تنكر له حكماءه ، وتجاهلوا جهده ، وصبره ، وقامته الطويل ، ولعل ذلك ما دفع الثائر العظيم الى أن يقول هذه الكلمات فى أول لقاء له بالفلاحين « أنا جمال عبد الناصر ، أفخر بأن عائلتي لا تزال فى بنى مر ، مثلكم أنتم ، تعمل ، وتزرع ، وتقلع ، من أجل عزة هذا الوطن وحرية ٠٠ وإذا قلت أنتى أشعر بشعورك ، فلأن قلبى من قلبكم ودمى من دمكم ، وإحساسى من إحساسكم ٠ »

ومن الضرورى أن نذكر أن الفلاح المصرى ظل منذ آلاف السنين - لا تربطه بالدينا سوى علاقته بالأرض ، والرعى ، والزراعة ، فهو يخرج الى الحقل ليمضى فيه سحابة النهار ، ثم يعود الى مأواه عند الغروب ، وهو يتزوج ويتجنب الإبناء ، كى يكونوا له عوناً فى عمله الشاق ، وهو ينام وزوجه ، وأولاده وبهائمته فى مكان واحد ، تلك هي وحدة المصرى عبر تاريخه ، إنها وحدة الحياة على ضفاف النيل ، وهي أيضاً وحدة الشقاء الشاجع عن استغلال فرعون ، وكاهن المعبد ، وممثل السلطة ، إنها قصة الشقاء التى لا تتغير بتغير الأشخاص ، الملك الاله فى القصر الكبير ، وأفندينا فى القصر العالى ، وجناب اللورد فى قصر اللوبارة ٠ المال للحكومة ، والسخره للشعب ٠ كل شىء لصاحب الأرض ، أى للمملوك المالك ، والباشا ، والحاكم الرومانى النائب عن قيصر ، والبطليموس ، فماذا كان حظ الشعب من ثروة بلاده على طول تاريخه ؟

لقد كانت مصر فى صدر الدولة المملوكية ، فى عهد السلطان المنصور حسام الدين فى أواخر القرن السابع الهجرى عام ٦٩٧ هـ ، تقسم الى أربعة وعشرين قباطا ٠٠ أربعة للسلطان ، وعشرة للأمرأ ، وعشرة للجنس ٠ فإين إذن نصيب الشعب من تلك الحسبة ٠٠٩ لقد كانت تلك الحسبة يتوارثها الحكام على طول التاريخ المصرى من عهد مينا حتى بيع أراضى الدائرة السنسية فى أواخر القرن الماضى ٠٠ وقد تتغير أرقام «المعادلة» حيث يقوم بتعديلها الولاة والملوك والسلاطين ، وقد يدخل فى الحسبة الباشا العثمانى ، والباب العالى والحاكم الرومانى والخواجات ، وديون الخديو اسماعيل ، لكن تبقى



هذه المعادلة صحيحة لا تتغير • وعلى هذا ، يمكن القول بأن الطغيان الاقطاعي ، وانبطش الاجنبى اتما هنا بمثابة الخطوط التى تحدد الملامح المؤسسية المحزنة فى التاريخ المصرى •

ولقد حاول البعض أن يحمل النيل وزر ذلك النظام المؤلم ، زاعما أنه هو الذى بذر فى التربة المصرية جرثومة الطغيان حين أصبحت زراعة الرى هى الحياة فى الوادى ، لكن من الواضح أن النيل لا يمكن أن يمثل لعنة انطفيان ذلك لأن مظاهر الطغيان لم تكن الا انحراف اجتماعيه من صنع الاقطاع ، وليست من صنع النيل • • • وواضح أن مصر انما هى بيئة نهريه لا تعتمد على المطر الطبيعى ، وانما على فيض النهر ، ومن هنا كان الفرق فى حياة المجتمع النهري ، وطبيعته ، فهذا المجتمع يتألف من الماء ، والفلاح ، والحكومة ، الأمر الذى جعل وظيفة الحاكم هنا ممثلة فى «محكمة ميساه» ومن ثم ، كان فرعون فى مصر القديمة يمثل ضلعا أساسيا فى مثلث الانتاج الى جانب الضلعين الطبيعيين وهما الماء ، والشمس ، وليس من دواعي الصدف أن كلا من هؤلاء الثلاث قد عبد ، وآله ، ذلك لأن الديانة ، والميتولوجيا المصرية ، كانت تعطى مكانا بارزا لكل من النيل (حابي) ، والشمس (رع) كآلهة ، أما الملك فهو صانع المطر ، أى صانع الحياة على أرض الوادى . فليس غريبا أن يكون العقد الاجتماعى قائما على « الماء » ، وأن يتضمن هذا المعنى : « أعطنى أرضك ، وجهدك ، أعطك أنا مياهى » ، وليس غريبا أيضا - فى ضوء هذا العقد - أن يكون الحكم الفردى المطلق هو نظام الفرعونية الطبيعى • • • ومن هنا جاءت جرثومة الانحراف ، والطغيان ، فقد أصبح الحاكم موزع المساء ومالكه أيضا • • • وفى هذا التحول كانت ملكية الأرض بالتحديد هى القيد • • • فادوات الانتاج تتمثل فى الأرض والماء • • • فإذا كان الماء دم الحياة فإن الأرض جسمها ، وإذا كانت الأرض خامة الزراعة فالماء وقودها • • • ولما كان الماء فى يد الملك بحكم البيئة الفيضية ، فقد كان التغير فى المعادلة نحو الأرض ، فإما أن توزع بنوع من المساواة بين الفلاحين ، وإما أن تحتكرها قلة من الاقوياء ، وما كان أبسر على من يتحكمون فى الماء أن يتحكموا فى الأرض ، فالامتلاك ، والاحتكار انما يتمثلان فى ذلك الشرط : « أعطنى أرضك وجهدك ، أعطك أنا مياهى » ، وبذلك تجمعت خيوط القوة فى يد فرعون حتى استحال الحكم المطلق الى طغيان ، وجبروت ، وكبت ، وأصبحت الفرعونية هى الملكية ، والامتلاك •



الكهربية التي تحرك المصانع ، ويحد من شوكه الصحراء ويضعها للنماء والاختراع . وكان بناء السد العالي روع عدل ثوري ظهر في القرن العشرين . انه ذلك البناء الذي أمكنه أن يحقق به عملية (ضبط النهر) . وبذلك استطاع عبد الناصر أن يحل المشاكل التي قامت في الأقصر وأسوان منذ أربعة آلاف سنة والتي ظل الشعب يواجهها حتى القرن العشرين وحين يقف المرء على قمة السد العالي يمكنه أن يتأمل المعنى الكبير الذي يمثله هذا العمل الجبار ، ويمكنه أن يقول لنفسه : إذا كانت جراحة بطلنا قد تصورت هذا المشروع ، فإن روحه الثابتة هي التي ساهمت في تنفيذه وأخرجه إلى حيز الوجود . رغم كل العراقق ، والضغوط التي تعرض لها .

وفي ضوء هذا ، أمكن للثورة أن تكون وسيطا بين الإنسان المصري ، وأرضه ، ووصيا على العلاقة بينهما . وبالتالي أمكنه أن تعيد تقييم العلاقة بين الفلاح والنهر ذلك التقييم حطم القاعدة الجائرة التي مؤداها « اعطنى أرضك وجهك ، أعطك أنا مياهي » . ومن ثم ، فقد كان هذا العمل الفذ شيئا ساعرا بالنسبة لجمال عبد الناصر إذ يقول في صفحة ٦٥ ، ٦٦ من الميثاق : « لقد خاض الشعب في مصر صفوف الحروب المسلحة ، والاقتصادية ، والنفسية لكي يبنى سد أسوان العالي . . . ان هذا السد أصبح رمزا لإرادة الشعب ، وتصميمه على صنع الحياة ، كما أنه رمز لإرادته في إتاحة حق الملكية لجموع غفيرة من الفلاحين ، لم تسنح لها هذه الفرصة عبر قرون طويلة ممتدة من الحكم الإقطاعي » .

ومن هنا استطاع قائدنا أن يغير وجه مصر ، وأن يعيد إليها الشباب والنضرة . . . وهو لم يحقق ذلك الا عن طريق وعيه العميق بطبيعة الواقع . وتفاعله الشديد بالأحداث والتجارب التي تجري فيه . وفوق ذلك ، فقد كان معلنا العظيم يؤمن بأن «الإرادة الثورية» ليس من طبيعتها أن تعامل

في ضوء ما سبق يمكن أن يتضح لنا مفتاح التركيب الاجتماعي في مصر القديمة ، ففروع ، والكهان ، وكبار الموظفين حتى شيخ البلد ، إنما يمثلون جميعا هيكل المجتمع ، حيث الشكل هنا يقوم على قاعدة عريضة من بروليتارية فلاحية مسحوقة . . . فقد كان الإقطاع هو القاعدة الأساسية ، والاستغلال المطلق وكانت السخرة ، والكرج ، والتعذيب من وسائل الارهاب منذ الفراعة حتى العثمانيين .

تلك هي ملامح التركيب الاجتماعي لمصر قبل الثورة ، ذلك التركيب الذي صار في قوة رسوخه أشبه بالثبات النبطي على مر العصور .

وكان على « القائد الثائر » أن يتصدى لهذا النظام الجائر ، ويعمل على تصفيته حتى يرد إلى مصر كبريائها ، وشمسها ، فقد كان يدرك تماما أن مصر ليست أرض الطفيلان ، وليست أرض النفاق ، كما أن وداعة الفلاح ، وصبره وطاعته ، لا يمكن أن تفسر على أنها نوع من الضعة أو الاستكانة أو الخوف . وإنما هي خصال فاضلة تمثل نخامة الحضارة التي ينتمى إليها . وهي الحضارة التي نشأها النيل ، وشوهدا الإقطاع .

كانت مصر قبل الثورة تشيخ وتتكامل وتضمحل ، وكان وجهها الحزين المكدود ينطق بما تنوء به من مشاكل ، وأزمات وآلام . . . ولم يكن أمام عبد الناصر الا أن يبحث عن الحلول الجذرية التي يمكن أن يمالج بها أزمة الواقع المصري ، فقامد راح يستنطن هذا الواقع ، ويستخلص منه الاسباب والنتائج ، حتى انتهى به الأمر إلى التركيز على عنصرين أساسيين هما الأرض والماء . . . ودفعه احساسه الثوري إلى اصلاح ما أفسده الدهر ، فرائناه ينتزع الأرض من مفترسها ويعيد توزيعها على أصحابها الحقيقيين ورائناه يناضل من أجل السيطرة على النيل ، والتحكم في كل قطرة من مائه حتى يأمن شر فيضه ، وشر جفافه ، وحتى يولد الطاقة

لقد كان عبد الناصر بطلا في
حياته ، و بطلا في ثورته
و بطلا في معاركه ، وكان
أيضاً بطلا في موته ، فهو
لم يترك رأسه أبداً .. فقد مات
واقفاً ، مثاماً موت الشهداء
ولهى واقفاً



صنع التاريخ نفسه • وإذا كان «عبد الناصر» قد نادى بأن الثورة مستمرة في طريقها ، وأنها لن تتوقف أبداً ، فهذا يعني أن الثورة لم تكن عنده مقصورة على مرحلة زمنية محددة ، تنتهي بانتهاء المهمة التي جاءت من أجلها ، وإنما كان يتمثل الثورة في تلك النبضة الحية ، والانتفاضة القوية التي تدفع الواقع إلى حركة دائمة تجعله يلاحق ركب التقدم ، وعلى هذا ، فالثورة عملية تغير ، وتشكيل ، وخلق دائم لا يتوقف وذلك من أجل انتزاع مصر من عالم التخلف واضفاء الروح المصرية عليها •

ذلك ما حدث تماما في عهد الزعيم الراحل ، فقد كانت حياته عملا موصولا ، وجهدا مضنيا ، ولا غرابة في ذلك ، «فالعامل عنده شرف ، والعمل حق ، والعمل واجب ، والعمل حياة» ، وفي هذا الصدد يقول في صفحة ٨٤ من الميثاق : « ان العمل الانساني الخلاق هو الوسيلة الوحيدة أمام المجتمع لكي يحقق أهدافه • • » ولهذا أمكن للثورة أن تحقق إرادة التغيير وأن تفرضها على الواقع المصري الذي كان مغلخلا ، ممزقا ، فقد صار على يديها واقعا حيا ، مليئا ، كثيفا • •

مع الأشياء تعاملنا نظريا مجردا وإنما هي تسمى دائما إلى هدم كل العلاقات التي تشدنا إلى التخلف والضعف ، والاستكانة ، فهي تتخذ من الهمم وسيلة للنساء والتشبيد ، فهي إرادة عملية إيجابية صادقة ، تسنجم وطبيعة الظروف والملايسات التي تحيط بنا • • فمن الاستحالة مثلا أن نتصور الاستعمار ، والاقطاع والفا والجهل والمرض كإفكار نظرية ، أو مفاهيم كلية مجردة ، وإنما هي حقائق ملموسة يعاني منها المواطنون • • حقائق لها من الكثافة والشدة ما تستعصي على التفكير النظري • • ومن هنا كان من الصعب أن نقاوم الواقع بالفكر ، وإنما الصحيح هو أن نقاومه بالعمل الثوري الذي ينبع من صميم تجاربنا ، لا تجارب الآخرين • • فالفكر وحده لا يجرى في تغيير المجتمع ، والكلام وحده لا يؤثر في مجرى الأحداث وإنما الانجازات الثورية هي وحدها القادرة على تغيير الأوضاع وتصحيحها •

ومن أجل هذا ، كان العمل في نظر رائد الثورة ، يمثل القوة المؤثرة التي تسعى إلى تشكيل المجتمع على النحو الثوري • • فالعمل بهذا المعنى ، يعد صنعا في التاريخ أو قل هو

ولا نغالى اذا قلنا أن كل فكرة كانت تجول في ذهن زعيمنا ، وكل خلية من خوالج نفسه ، وكل خاطرة من خوطره ، إنما كانت تعنى الإنسانية كلها ، الأمر الذى جعل ثورته ثورة إنسانية رحيمة بخصوصها . أنها ثورة بيضاء فى لون النهار ، أو قل خضراء فى لون الرادى . . وهنا كانت معجزته الحقيقية . . فلا يفيب عن بالنا أن كل المكاسب التى حققها عبد الناصر لم يكن يتخذ من العنف سبيلا إليها ، وهو لم يستخدم العنف حتى فى تطبيق اشتراكيته ، فرغم أنه تخلص من الاقطاع ، والراسائية المستغلة ، إلا أنه لم يستعن بأية وسيلة من وسائل الارهاب ضد اقطاعيين أو راسماليين .

وبعد ذلك أصدق صورة عن إنسانية مصر التى كان الثائر العظيم خير من يعبر عنها .

الى جانب هذا ، كان الزعيم المفكر قادرا على تحليل الواقع المصرى تحليلًا دقيقًا ، وكان يستنبط من خلال هذا التحليل كل الحقائق التى تمثل القاسم المشترك بين الأشياء . . ويعنى آخر كان يسعى الى استخلاص « الحد الأوسط » بين الظواهر ، الأمر الذى جعل تفكيره فى مجال الثورة الاجتماعية ، والثورة السياسية ، يتوافق ومبدأ « لا إفراط ولا تفريط » وكأنه بذلك يستجيب لنداء الطبيعة المصرية . . فمصر التى تمثل فى طبيعتها « التوازن والانسجام » ، إنه وجدت فى ابنها الثائر أصدق من يمثلها . . فهذا التوازن الدقيق بين شمال مصر وجنوبها إنما تنطبع آثاره فى تصور عبد الناصر لعالمه الواقعى .

ومن جوف هذا المفهوم الكلى انبثقت أغلب المادى التى اعتنقها جمال عبد الناصر . . فلكم يحقق الوحدة الوطنية بين جميع أفراد الشعب رأيناه لا يفرق بين فئة وأخرى ، ولا يعلو من شأن طبقة على أخرى ؛ ومن أجل هذا ، راح ينادى بتحالف قوى الشعب العاملة الممتلئة فى الفلاحين،

واقع ينوء بما يحمله من أحداث تاريخية جبارة . . ففي زمن وجيز مركز للغاية . . زمن يقاس حجمه بأقل من خمس سنوات ، نجد عبد الناصر يقفز فيه ببلده قفزة ثورية هائلة ، فقد أنجز هذه الأعمال على التوالى : « تحطيم النظام الملكى ، تحطيم الاقطاع والراسائية المستغلة » تحطيم احتكار السلاح وعقد صفقة الاسلحة التشيكية ، الاعتراف بالصين الشعبية ، العمل على تمويل السد العالى ، تأميم قناة السويس ، الانتصار على العدوان الثلاثى » . . واستطاع عبد الناصر أن يخرج من كل هذه الممارك التى خاضها بطلا منتصرا . . وكانت هذه الانتصارات بمثابة الخطوط التى تحدد ملامح مصر فى شكلها الثورى الجديد . . مصر التى منحها القائد من روحه ، وحيويته وشبابه ما جعلها تنفض غبار الماضى ، وتنفض من رقادها وتتحرك لتأخذ دورها ومكانتها فى العالم . . فلا غرابة اذا رأينا الصورة الحقيقية

لمصر تتجسد فى شخصية جمال عبد الناصر ، فمن المؤكد أن طبيعة هذا الرجل القذ قد نحتت من طبيعة مصر . . مصر الخصبة ، الحية ، الفتية ، فهو مصرى صميم ، مصرى دما ، وفكرا ، ووجدانا ، ومذاقا . . فرغم أنه كان مرفوفا عند المستعمرين بأنه شديد البأس ، عنيف الى أقصى حد ، عنيد لا يعرف التراجع أو التراجع ، إلا أنه كان يتميز بالبساطة ، والهدوء ، والتواضع والقدرة على الاحتمال . . وهذه الخصال جميعا لا يتحل بها الا رجل مصرى صادق مع طبيعته . . وتعتبر إنسانية عبد الناصر أصدق تعبير عن تلك الطبيعة السمحة الطيبة . . فهذه الانتماسة التى كانت تلو وجهه إنما هى رمز يوحى بمعنى البطولة ، والتفوق والتضحية . . إنها انتماسة مرة تصدر عن نفس كبيرة تطحنها آلام المرض ، وآلام الوطن ، وآلام أمة بأسرها . . ان عظيمة عبد الناصر هنا تتمثل فى قدرته على التحمل ، وقدرته على أن يحيل الآلام الى حالة من النشوة تبتلع كل الأوجاع ، وذلك يدل على مدى تفوقه على نفسه ، وشموه بقوة الحياة .

والجمال ، والرأسمالية الوطنية ، والمثقفين ..
فقد أراد بهذا التحالف خلق مجتمع موحد متآلف
خال من التناحر ، والتصارع ، وعلى هذا ،
استطاع أن يجمّل من ثورته ثورة لكل فئات
الشعب العاملة ، فقد أمكنه أن يذيب الغروقيين
الطبقات دون أن يفرض ديكتاتورية أي طبقة ..
وبذلك يمكن القول أن اشتراكية عبد الناصر إنما
تمثل بالمعنى الدقيق ، التركيب الذي يجمع بين
محاسن كل الثورات ، فهي لا تعرف التطرف
وإنما تقف في الوسط ، وبالتالي فهي لا تعدو أن
تكون نبينا نبيا أصيلا .

وإذا كان عبد الناصر قد آمن بأن قوة مصر
إنما تكمن في قوة تصنيفها ، وربطها بركب
الثورات العلمية ، والتكنولوجية والاشتراكية
حتى يمكن استخدام أحدث الكشوف العلمية في
زيادة الانتاج من السلع والخدمات ، وتوزيعها
بالمعدل بين الجميع ، فإنه مع هذا ، نراه لا يهمل
الجانب الروحي والمعنوي في حياة المجتمع بل
هو عنده ضرورة ملحة من أجل استقامة الحياة ..
يقول في صفحة ٩٣ من الميثاق : « إن انتفاضات
الروحية للشعوب تستطيع أن تمنح آمالها الكبرى
ندم القوى الدافعة ، كما أنها تسليحها بنبوع
من الصبر والشجاعة تواجه بهما جميع
الاحتمالات ، وتظهر بهما مختلف المصاعب
والعقبات .. وإذا كانت الآسس المادية لتنظيم
التنظيم ضرورية ولازمة ، فإن الحوافز الروحية
والمعنوية هي وحدها القادرة على منح هذا التقبم
أجل التل العليا ، وأشرف الغايات والمقاصد »

وفي ضوء ما سبق ، يتبين لنا أن عبد الناصر
رغم ثقته بالجانب المادي من الحضارة الذي يعد
أمرا ضروريا لكل تقدم ، إلا أن ذلك لم يحل دون
إيمانه بالقيم الروحية ، والمعنوية التي تمثل في
أرايه كل إنسانيتنا .. ولعلنا نلمس في هذا
التفسير لمعنى التقدم ، كيف يستجيب قائدنا إلى
طريقة تفكيره التي تتوافق مع مبدأ « الوسط
الذهبي » .

ويمكن أن نتبين في مجال الثقافة ما كان يتحلى
به معلمنا العظيم من تحرر وموضوعية ، بعيدة كل
البعد عن التعنت والتزمت ، والتعصب ، فنراه
يفتح جميع نوافذ المعرفة ، الشرقية منها والغربية
لكي نطلع على كل ما يجري في عالمنا من ألوان
الفكر ، ولأدب وأفن ، وذلك من أجل خلق
وعى إنساني عالمي جديد .. ومن هنا ، عطى

للتقافة حريتها وإنسانيتها ، وبهذه النظرة
الواسعة الشاملة أمكنه أن يحقق عنصر التوازن
بين جميع ثقافات العالم ، كذلك يمكن أن نلمس
هذا المعنى في سياسته الخارجية ، فقد كان أحد
الأقطاب الثلاثة (عبد الناصر ، نهرو ، تيتو)
الذين نادوا بالحياد الإيجابي وعدم الانحياز ،
وكانه بذلك يعبر عن طبيعة الموقف الذي تنتهي
إليه مصر .. وهو ذلك الموقف الذي يمثل التوازن
والمحورية . فمصر تقع في الصحراء لكنها ليست
منهبا ، ومصر فرعونية بالمجد ولكنها عربية
بالأب .. وهي بجسمها النهرى قوة بر ..
ولكنها بسواحلها قوة بحر ، وهي بطريقة أو
بأخرى تكاد تنتهي إلى كل مكان عربي وأفريقي .
فهي من حيث المكان تقع في أفريقيا ، ولكنها تمت
أيضا إلى آسيا بالتاريخ ، وهي بموقعها على خط
التقسيم التاريخي بين الشرق والغرب تمثل مركزا
حيا ، كما أنها تمديدا نحو الشمال ، وأخرى نحو
الجنوب ، وهي إلى جانب ذلك توشك أن تكون
محورا مشتركا لثلاث دوائر مختلفة صارت مجعما
نعوامل شتى ، فهي قلب العالم العربي ، وواسطة
العالم الإسلامي وحجر الزاوية في العالم الأفريقي .

وإذا كان لهذا كله مغزى ، فإنما يمكن في
تلك الحقيقة التي مؤداها أن مصر إنما تمثل
بمكانها الفذ « الحد الأوسط » بين شعوب
المنطقة .. ومن ثم يعتبر مبدأ « الحياد الإيجابي »
الذي نادى به عبد الناصر أقوى تعبير عن فلسفة
الثورة السابعة من عبقريّة المكان والموقع الذي
تتميز به مصر .. كما أن هذه الفلسفة تستمد
أصولها من شخصية مصر المستقلة التي تكافح
من أجل السلام والتطور والتقدم ، والتي تلزم
بذورها الإنساني والحضاري على مر العصور ..
ومن أجل هذا يقول الميثاق في صفحة ١٠٧ : « إن
شعبنا شعب عربي يرتبط بوحدة مصر الأمة
العربية .. إن شعبنا يعيش على الباب الشمالي
للشرق لأفريقيا المناضلة ، وهو لا يستطيع أن
يعيش في عزلة عن تطورها السياسي والاجتماعي
والاقتصادي .. إن شعبنا ينتمي إلى القارتين
اللتين تدور فيهما الآن أعظم معارك التحرير
الوطني وهو أبرز سمات القرن العشرين » .
وهكذا صارت الثورة تعبيراً حياً عن وطنيتها
وقوميتها وإنسانيتها .

وإذا كنا ننظر إلى جمال عبد الناصر على أنه
إبن مصر الذي حقق آمالها وأهدافها ، فهذا
يعني بالضرورة أنه أيضاً إبن الجمهورية العربية



حتى آخر لحظة من حياته .. وحسبنا أن نشير إلى أنه قد بدأ نضاله الثوري على أرض فلسطين، وختم حياته وهو يناضل من أجل فلسطين .. ولقد حمل جمال عبد الناصر أعباء أمته بأسرها طوال حياته دون كلل أو ملل، واستطاع أن يرفع صوتها مدويا في آفاق العالم، واستطاع أن يرد اليأس عزتها وكرامتها وكبريائها، حتى صار معروفًا بأنه بطل القومية العربية الذي يريد أن يحطم الحواجز المفتعلة بين الدول العربية بغية توحيدها، وانصهارها في دولة عربية كبرى .

وبعد، فقد كان عبد الناصر بطلا في حياته وبطلا في فوته، وبطلا في معاركه، وكان أيضا بطلا في موته، فهو لم ينكس رأسه أبدا .. فقد مات واقفا، مثملا بموت الأشجار وهي واقفة .

سعد عبد العزيز

المتحدة ذلك لأنه ليس هناك تعارض بين الوطنية المصرية والقومية العربية .. فمصر هي جزء لا يتجزأ من الوطن العربي .. فهناك من القوميات الأساسية ما يجعل مصر تنتمي إلى أمته العربية منها اللغة المشتركة والتاريخ المشترك والمصلحة المترابطة والعقيدة السائدة، وهذه الاسس متوفرة في القومية العربية بطريقة فريدة، ربما لم تتوفر في قومية أخرى معروفة .. بل لا نغالي إذا قلنا أن المنصر العربي إنما ينتمي في حقيقته إلى أصل مشترك مع العنصر المصري .. فكلهما أقارب جنسيا منذ ما قبل الاسلام، بل وما قبل التاريخ .. فالاختلاط الجنسي المصري العربي كان في الحقيقة زواجا بين أقارب بعيدين، ولهذا قيل إنه إذا كان العرب قد عربوا مصر ثقافيا، فإن مصر قد مصرتهم جنسيا .

ولقيد أعطى جمال عبد الناصر المثل الأعلى لعروبته من خلال كفاحه الشاق، وجهاده المضني



جمال عبد الناصر .. ومفهوم البطل في التاريخ

مصطفى طاييه

التاريخ المعاصر ، وربما تكون ظاهرة عبد الناصر على وجه الخصوص ، قادرة على اغناء هذا الجدل ، بما تقدمه من وقائع ثابتة تبين بوضوح العلاقة الوثيقة بين الظروف العالمية ، والقومية ، والاجتماعية ، وبين البطل القادر على استيعاب هذه الظروف في فكره ووجدانه ، والتفاعل معها ثم اطلاق قدرات وطاقت أمته في اتجاه يتلق مع مسيرة التقدم في هذه المرحلة .

وكل هذا كلام عام . فمن الممكن أن يظهر مئات الأشخاص ، ذوي الاستعدادات القيادية يعيشون نفس الظروف ، ويتفاعلون مع حقائقها ، دون أن يخرج من بينهم البطل التاريخي المنشود ... فلماذا ؟

لأن البطل التاريخي ، يملك صفات شخصية لا تقف عند حدود القدرة الفكرية على استيعاب

إذا كانت العبقرية السياسية تقاس بمدى التأثير والتغيير الذي يحدثه القائد في الظروف التي يعيشها ، فإن جمال عبد الناصر القائد هو أحد هذه النماذج النادرة في التاريخ . لأن تأثيره الفكري ، والسياسي ، تجاوز وطنه مصر ، وأمتة العربية . ليصبح رمزا عالميا للتضامن من أجل الحرية والسلام .

وإذا كان من الصعب تقييم ، أو تحليل ، الأفاق الواسعة لدور عبد الناصر في تاريخ هذه المرحلة من عصرنا . في مقال سريع - فإن هنالك بعض العلامات البارزة ، من المفيد أن تكون مقدمة لطرح هذه القضية الكبيرة : أثر عبد الناصر في التاريخ الحديث .

وإذا كان دور الفرد ، أو البطل ، أو العظيم ، في التاريخ ، محل مناقشات واسعة بين فلاسفات

حقائق عصره والتفاعل معها • انه يملك الى جانب ذلك صفة نادرة • القدرة التنظيمية على تعبئة امته وإيقاظ طموحها لتحقيق ما يحول في وجدانها من آمال وأحلام •

وأكثر من هذا ، يملك القدرة الاستراتيجية على تحديد الأهداف العامة ، والقدرة التكتيكية على خوض المعارك الجزئية اليومية لربط هذه الأهداف الجزئية ، بالأهداف الاستراتيجية العامة •

وأخيرا •• تأتي صفة أخرى • قدرة البطل على تجاوز المخاطر ، والأزمات ، والنكسات ، وتحويل الهزيمة المؤقتة الى نصر •

وهكذا تتحدد بوضوح بعض الصفات العامة للقائد أو البطل في التاريخ • فهو مجموعة صفات وقدرات فكرية ، جماهيرية ، تنظيمية ، متحلة برابط لا ينفصم •

وكل هذا يمثل أنوجه الذاتي للمشكلة ، الوجه المعبر عن إمكانيات بروز بطل جديد في التاريخ • ويتقي بسد ذلك الوجه الآخر ، وهو وجود الظروف التاريخية ، والقومية ، والاجتماعية الباحثة عن يعبر عنها ، تبحث عنه ، وتنتجه اليه •

ربما تنتج هذه الصفات قائدا قوميا كبيرا ، ولكنها لا تحقق البطل التاريخي العظيم •

والخارق كبير بين الاثنين • بين برون ديمع كبير يؤثر بشكل أو آخر في ظروف امته ، وبين انبثاق البطل الغير للتاريخ •

ظاهرة القائد جمال عبد الناصر

على ضوء هذه العوامل الأساسية • نستطيع انبدء بتناول ظاهرة القائد الراحل جمال عبد الناصر •

كيف استطاع هذا البطل أن يحدث هذا التأثير الكبير في ظروف وطنه وعالمه ؟

هنا لا بد من استعراض عام لابرز ملامح الظروف الموضوعية التي انبثق من أعماقها عبد الناصر ، انفصل بها ، وتفاعل معها ، واستطاع بقدرته الخارقة استيعاب كل أبعادها ، والتقدم نحو القيادة ليدخل التاريخ كواحد من أعظم أبطاله •

يمكن اجمال هذه الظروف وفي العوامل الآتية:
من الناحية العالمية ، كانت الحرب العالمية الثانية قد انطلقت بعد نهايتها ، حركة التحرر الوطني •

فالبلاذ التي عانت طويلا من عبودية الاستعمار، وإبتلت بأموال آفاته في شتى نواحي حياتها الاقتصادية ، والاجتماعية ، والعلمية ، هذه البلاد تحركت في اتجاه ينشبد الخلاص من هذه العبودية •

ومن جهة أخرى اقترن تحرك هذه البلاد المستعمرة بتغيرات أساسية في العلاقات الدولية •

فلم يعد الاستعمار هو القوة الوحيدة المتحركة في مصير العالم • انما برز بعد الحرب معسكر البلدان الاشتراكية ، بقيادة الاتحاد السوفيتي ، يعلن مساندته لقضايا التحرر والتقدم •

وكان بروز هذا المعسكر ، يعني إلغاء الانقسام العالمي القديم بين دول استعمارية تسعى لاقتسام مغانم ، وتضارص الى حد اشمال الحروب العالمية لتحقيق هذا الهدف ، انهاء هذا الانقسام القديم، وانبثاق توازنات جديدة ، قوامها المعسكر الاشتراكي من ناحية ، والمعسكر الرأسمالي الاستعماري من ناحية أخرى •

وفي غمار هذا الانقسام العالمي الجديد ، وتكوين التحالف المعبرة عنه ، كان ويمض حركة التحرر الوطني يواكبها جين شمعار جديد ، يتسم بالفوض والتردد ، اسمه الحياذيين المعسكرين العالميين •

ولقد صاحب هذه الظروف ، مقدمات الثورة العلمية والتكنولوجية الجديدة ، معبرة عن نفسها في تفجير الطاقة الذرية ، وظهور السينماتوغرافيا - علم التحكم والتوجيه في الآلات - بكل ظواهرها الخارقة المتمثلة في الحاسبات الالكترونية ، والتيسير الذاتي للآلات - «الأوتوميش» • ومع هذه العوامل العالمية ، تيارات فكرية ، عديدة ومتناقضة ، استطاعت التأثير على القسم الأكبر من مثقفي الدول المستعمرة أو المتخلفة •

تلك هي أبرز سمات التطورات العالمية عندما بدأ جمال عبد الناصر اعداده لثورته الكبرى •

ومن الناحية العربية : كان العالم العربي تطحنه الخلافات ، وينوء تحت أقدام الاستعمار •

السافر ، أو المستتر • وكانت الشمعارات المناوئة لفكرة القومية العربية ، تحتل مكان الصدارة • ابتداء من شمسار الهلال الحبيب ، حتى فكره الوحدة الاسلامية ، كبديل لحركة القومية العربية الباحثة عن البطل القادر على بعث شمعارات الوحدة على أسس ومضامين تقدمية •

ومن الناحية الداخلية ، وهى التى تمثلت فى ظروف وصراعات المجتمع المصرى •

كانت مصر وقتئذ - أوائل الخمسينيات - بالغاين • كانت حبل الثورة •

فالاحتلال الطويل لأراضيها ، جعل من قضية التحرر الوطنى أمل أجيالها الطويلة وشبابها الجديد •

وفى قمة السلطة ، كانت البراى ترمز للتحالف الوثيق بين أعداء الشعب • الاستعمار ، الاقطاع ، الرأسمالية الكبيرة •

وكانت أحزابها القديمة ، وخاصة أكبر هذه الأحزاب وأغناها رصيدا بالنضال الشعبى - الوفس قد استفدت طاقاته الوطنية والثورية ، وانتهى بفضل سيطرة اليمين على قيادتها ، قوة تهادن ومساومة وتمييع للنضال الشعبى •

أما التيارات اليسارية ، فرغم إسهامها فى النضال الشعبى بعد الحرب العالمية الثانية ، كانت عاجزة عن القيام بعمل حاسم يفجر تناقضات المجتمع ، وتكون الثورة نتاجا لهذا لتفجير •

وجاوت الاتجاهات اليمينية المتطرفة ، بقيادة جماعة الإخوان المسلمين ، ركوب موجة السخط الجماهيرى ، واجتذاب الشباب لمصيدة شمعاراتها العاطفية المجردة من التحديد ، بهدف استبدال واجهة الاستبداد الاقطاعى الرأسمالى القديم ، بواجهة أخرى بلا تغيير شامل لجوهر هذا الاستبداد •

ومن أعماق هذه الظروف كلها ، أدرك جمال عبد الناصر أين توجد الحلقة الرئيسية للقادة على تغيير الثورة •

فمن مكانه الفريد فى الجيش ، عانى مع الضباط الوطنيين خيانة الحكام أثناء حرب فلسطين • • وتأكد من خندقة فى انفالوجا ، أن سحق الضباط على فضيحة الأسلحة الفاسدة ، وإقحام مصر فى

حرب بلا استعداد ، إنما هو جزء من قضية أكبر • قضية التحرر الشامل للوطن بأسره وليس تحرير الجيش فحسب من قياداته الفاسدة •

هكذا اقترن الوعي بحاله ووطنه بالبحث عن أداة التغيير • وبمنظرة عامة للقوى السياسية المختلفة ، أمن بأن أداة التغيير والثورة يجب أن تخرج من أداة السلطة نفسها ، وعصاتها الغليظة الموجهة ضد الشعب : أى الجيش ! •

كان تنظيم الضباط الأحرار هو الأداة المنشودة •

ولكن المشكلة ليست فى تكوين هذا التنظيم أو ذاك ، إنما فى القدرة على تحويل هذا التنظيم الى قوة قادرة على بلوغ الهدف • وكان الهدف هو : الثورة •

العوامل الشخصية :

من خلال هذه المعالم الرئيسية ، المعبرة عن الظروف الموضوعية نستطيع استخلاص هذه الحقائق العامة :

أولا : أن النظام فى مصر كان يصانى أزمة حادة • لا علاج لها الا بالثورة • وأن هذه الثورة كانت تبعث عن القائد القادر على خلق أداتها - أى التنظيم الثورى - وقيادة حركتها حتى النصر •

ثانيا : وكانت حركة الأمة العربية تعاني هزيمة مريرة ، نتيجة الاغتصاب فلسطين ، وسيادة التيارات الاستعبادية والاقليمية ، بلا مقاومة تذكر • وكان الوطن العربى يبحث فى حيرة عن قيادة جديدة • تقود مسيرته ، وتحدد أهدافه ، فى ظروف عالمية ، ومحلية ، بالغة التعقيد ،

ثالثا : وكانت حركة التحرر الوطنى العالمية ، تتجه بحكم طبيعة الهدف المشترك ، والمعد المشترك ، الى التقارب ، والبحث عن خط جديد بعد الاستقلال ، يضمن الحفاظ عليه ، وسط عالم تمزقه الصراعات والأحلاف •

وبكلمة خرى ، كان هذا العالم الجديد - العالم الثالث - يبحث هو أيضا عن بطل ، أو أبطال ، يوحدون صفوفه ويصوغون شعاراته •

رابعا : كانت الثورة التكنولوجية الحديثة ، والتيارات الفكرية العالمية ، تشكل تحديا خطيرا ،



تجسد بعد الأبطال الذين يقومون بهما على مسرحه ، ولست أدري لماذا يتخيل الى ذاتهما ان في هذه المنطقة التي تعيش فيها ، دورا هاتما على وجهه ، يبحث عن البطل الذي يقوم به » .

هكذا عبر جمال عبد الناصر بعنق عن هذه الضرورة التاريخية .

سادسا : ولكن البطولة لا تأتي بلا توفير كل الشروط اللازمة للبطل . الظروف الموضوعية مهما كان نضجها ، لا تخلق وحدها البطل بطريقة عشوائية ، إنما توجد عند الانسان القادر على القيام بهذا الدور . ودروس التاريخ مليئة بأمثلة عديدة لهذه الحقيقة .

الثورة الوطنية في الهند وجدت بطلها أولا في صورة غاندي ، بقدراته الروحية الحارقة على توحيد امته .

يحتاج لقائد يستطيع ملاحظة التقدم العلمي الهائل ، ويعتق الملائمة بين المحافظة على التراث الوطني ، والانفتاح في نفس الوقت نحو آخر ما وصلت اليه حضارة وفكر العصر .

خامسا : أن الظروف المحلية - مصر - والعربية والعالمية ، كلها كانت تحتجاز مراحل صعبة ومعقدة ، لا يمكن مواجهتها الا بشورة في مستوى هذه الظروف ، بقيادة بطل يملأ المكان الباحث بشوق عن هذا البطل .

وتأتي صفات عبد الناصر الشخصية ، لتعبر عن هذا اللقاء الفريد بين الاحتياجات الموضوعية للتطور التاريخي ، وظهور القائد القادر على التصدي لهذه الاحتياجات .

ولقد عبر عبد الناصر بعنق عن هذه الحقيقة في كتاب فلسفة الثورة عندما قال : « ان ظروف التاريخ مليئة بأدوار البطولة المجيدة التي لم



فصفاته الشخصية لاتقف عند حدود الوعي
بضرورة الثورة • ولا تنتهي عند القدرة على خلق
التنظيم القادر على تفجيرها • انما تجتمع الى جانب
هذا كله ، احساس عميق بمشكلات عصره ، وآمال
امته ، واحلام شعبه في الحرية ، وقدرته على مواجهة
اقصى الظروف والتحديات والازمات بشجاعة
وحسم •

وعندما تتحدد ضرورات التاريخ في احتياز
مرحلة صعبة ، مع بروز الرجل القادر على القيادة
في هذه المرحلة ، هنا بالتحديد تتجسد العلاقة
بين الفرد والتاريخ •

فالبطل لا يصنع التاريخ وحده •• انما يتحرك
التاريخ بطاقات الجماهير ، تحكمه - اى التاريخ -
قوانين موضوعية ، يحى البطل ليفهمها ويعرك
امته في اتجاهها •

عبد الناصر اذن نتاج لظروف عديدة •

انه المعبر عن احتياجات العالم الثالث لسياسة
مستقلة تضمن الاسهام في خلق عالم يسوده
الاسلام ، والحرية ، والعدل والتقدم •

وهذا الخط الذى ساهم عبد الناصر في صياغته
للعالم الثالث - الحيايد الايجابى - لم يخلقه
عبد الناصر ، انما العكس هو الصحيح • بمعنى
أن احتياجات هذا العالم الى بطل جديد في
مستوى مشاكله وهمومه ، هو الذى خلق جمال
عبد الناصر •

ثم انتصب بعده نهرو بتمثيله الواعى لكل
أبعاد عصره ، وقيادته العظيمة لأمته بعد
الاستقلال •

والثورة الاشتراكية في روسيا كان يمكن
تأخيرها لسنوات • فالضرورة التاريخية لا تعنى
بحال حتمية تفجر الثورة في عام بعينه ، او يوم
بالذات •

ولكن يروى عبقرية لينين ، عبقرية الفكرية ،
والسياسية ، والتنظيمية ، مع توفير للظروف
التاريخية الباعثة عن بطل ، حقق النصر لهذه
الثورة ، والنصر على جميع العقبات والتحديات
التي واجهتها •

ونفس الامر بالنسبة للثورة الصينية •
عشرات من القادة ظهوروا قبل ماوتسى تونج
ولكنه الوحيد الذى استطاع اكتشاف أهم حلقات
الثورة المؤدية الى النصر ، فى صورة القسانون
الفريد للثورة الصينية ، وهو الزحف من الريف
الى المدينة •

وعشرات الامثال في التاريخ ، تعبر عن حقيقة
واحدة • لا يكفى توفير الظروف الموضوعية لتنطلق
الثورة •

لابد من القيادة الشخصية العبقرية المتحدة
والمعبرة عن هذه الظروف •

وكان عبد الناصر بحق هو البطل الذى يبحث
عنه تاريخ وطنه ، والمنطقة التى يعيش فيها ،
عندما برز الى الوجود •

ونفس الامر بالنسبة للقومية والوحدة العربية
 • فمبقرية عبد الناصر تكمن في أنه عبر بصق
 عن أهداف أمته العربية في التحرير والوحدة •
 انه لم يخلق فكرة الوحدة العربية ، ولكن
 هذه الفكرة ضرورتها القومية والتاريخية ، هي
 التي أسهمت في خلق دور عبد الناصر كبطل
 تاريخي •

يقول جمال عبد الناصر في كتاب فلسفة
 الثورة « لقد بدأت بعد أن استقرت كل هذه
 الحقائق في نفسي ، أومن بكفاح واحد مشترك ،
 وأقول لنفسي : مادامت المنطقة واحدة ، ومستقبلها
 واحد ، والعدو واحد مهما حاول أن يصبح على
 وجهه من ألقنة مختلفة ، فلماذا نشتت جهودنا ؟ »

ويبلغ عبد الناصر قمة إيمانه بالوحدة العربية،
 حين ينسب إليها بطولة مصر ، بطولته هو • يقول
 في خطابه الذي أعلن فيه تأميم قناة السويس
 « اننا نشعر أننا عضو في الكيان العربي الكبير،
 ان هذا الشعب يشعر بوجوده متفاعلا في الكيان
 العربي الكبير » وعلم الصعيد الوطني ، فإن عبد
 الناصر لم يخلق من الحواء ثورة مصر عام ١٩٥٢ •
 ولكن الثورة المستمرة عند الجماهير ، الباحثة عن
 قائد لها ، هي التي خلقت بطولات جمال عبد
 الناصر •

وكل هذا - كما قلت - لا يعني الريسك
 الميكانيكي بين الاحتجاجات التاريخية وبروز البطل
 لا يعني أن الضرورة التاريخية قادرة وحدها على
 خلق البطل بلا توفير لشروط وصفات البطولة
 الحقة في تكوينه •

البطل •• والاختيار الصعب

ان انفجار الثورة لا يعني وحده أحداث التغيير
 الثوري • انفجار الثورة مجرد مقدمة لهذا التغيير
 فالاستيلاء على السلطة ليس نهاية المطاف ، إنما
 بداية لمحنة أشق من معركة الإطاحة بالأعداء من
 السلطة • ولقد واجه عبد الناصر بعد الثورة
 مئات العقبات والتحديات • ما كان يمكن تجاوزها
 لولا تمتعه شخصيا بصفات البطل التاريخي •

كان عليه أن يواجه تيارات فكرية ، تدعو إلى
 التمسك بالتراث الديني ، واعتباره وحده طوق
 الأمان لتحقيق أحلام مصر • وبكلمة أخرى كانت
 هذه الاتجاهات تدعو إلى رفض كل قسم الحضارة
 الحديثة ، لأنها : رجس من عمل الشيطان •

وكانت هناك اتجاهات فكرية غربية تتخذ
 الموقف المضاد • أرفض هذا التراث كله ، لأن
 الموتى لا يملكون سسوى قهبرهم • والانفراج
 لتبنى حضارة الغرب الرأسمالي ، والارتباط
 بسياساته وأحلافه •

وكانت هناك اتجاهات مختلفة بين هذين
 النقيضين • بعضها يحاول بعث مصر الفرعونية،
 بعيدا عن مصير أمنا العربية •

وكان هناك الكثير •• فماذا فعل القائد أمام
 هذه التيارات ؟ •

من اليوم الاول ، صاغ مجموعة من المبادئ
 العامة ، تضمن ربط قضية التحرر الوطني ،
 بقضية التحرر الاجتماعي •

وفى بوتقة التطبيق ، نمت وتطور فكر عبد
الناصر ، ليصل الى قمته فى الميثاق ، ثم برنامج
٣٠ مارس ، فضلا عن خطابه العديدة للمزيد من
التوضيح لهذه القيم .

وكم كانت قاسية ، وعظيمة تجارب القائد فى
عالم تحكمه تناقضات معقدة . فمن باندونج فى
أندونيسيا ، بدأ دوره كبطل من أبطال التحرر
والتقدم فى العالم الثالث . هناك اشترك فى
صياغة الأهداف العامة لهذا العالم الجديد ، بسنا
يحقق طموحه فى الحرية والتقدم .

وعبر مسيرة طويلة من النضال فى هذا الميدان
واجه خلالها أقصى الضغوط والمؤامرات الاستعمارية
تأكدت فائدة التلاحم المصيرى بين بلدان هذا العالم
رغم كل عوامل الخلاف والانقسام .

ومن خلال تجربته المباشرة فى الممارك الحربية
ضد إسرائيل ، وتجربة عدوانها المتتالى ضد الارض
المصرية ، ورفض الغرب الاستجابة بطلبنا
المتكررة من السلاح ، ولدت العلاقات المصرية مع
العالم الاشتراكي بقيادة الاتحاد السوفيتي .

ولدت هذه العلاقات من خلال الممارك الطويلة
والدائمة ضد الأعداء .

ومن صفقة الأسلحة فى عام ١٩٥٥ مع المعسكر
الاشتراكي ، الى المساعدات الاقتصادية ، ثم
مواجهة العدوان الثلاثي عام ١٩٥٦ ، ثم السد
العالي . الخ . من هذا الالتحام برز دور
عبد الناصر كبطل تاريخي يعي بعمق التلاحم بين
حركة التحرر الوطني والحركة الاشتراكية العالمية .

ثم دعم هذا الدور وأكده ، الوعي بأبعاد
الثورة العلمية والتكنولوجية المعاصرة ، والايمان
بضرورة اللحاق بمنجزاتها ، بالاستناد الى القوى
المتقدمة الوحيدة فى العالم ، الرغبة فى مد شريان
هذه الثورة لدول العالم الثالث ، ونهى المعسكر
الاشتراكي .

من هذا التلاحم فى معارك التحرر الوطني ،
ومعارك البناء الاقتصادي ، ومعارك استيعاب
التقدم العلمى والتكنولوجى ، تشكلت العلاقات
الشامخة بين مصر الثورية والعالم الاشتراكي .

ثم يأتي هذا الدور الكبير الذى لعبه عبد الناصر
فى أمته العربية . ومن الصعب حصر مقومات هذا
الدور عن طريق عرض كفى لأعماله الكثيرة .

فالتغيير الذى أحدثه البطل يبرز فى عدد من
الظواهر الكيفية . تتمثل فى اسهامه الكبير لتحرر



لا بد أولا من وجود ظروف اجتماعية تبلغ حد
الرفض الكامل للجماهير في استمرار النظام
القديم .

ولا بد ثانيا من توفير شروط الأزمة الثورية
الشاملة ، عن طريق احساس الحكام القسري
باستحالة استمرار حكمهم بالوسائل التقليدية .
ولا بد ثالثا من وجود التنظيم القادر على
الاستفادة من هذه الظروف ، وتفجير تناقضاتها
الرئيسية ، عن طريق ائتميدهم للثورة .

ولا بد رابعا من وجود القيادة الواعية بهذه
الظروف ، وباتجاه حركة التاريخ الضاعنة الى
الامام واستيعاب هذه الحقائق في اتجاه الثورة .
ولا بد خامسا من تمتع هذه الشخصية القيادية
بصفات تمكنها من اختيار طريقها بحسم ،
والتصدي لكل العقبات والتحديات .

من هذه المالم كلها تخرج شخصية البطل في
التاريخ . وكان جمال عبد الناصر من أروع أمثلة
هذه الحقيقة .

وعندما نتذكر مواجهة البطل لظروف مصر
الصعبة خلال الاعوام الاولى من الثورة ، وقدرته
على التمسك باتجاهه وسط أهلك أيام الظلام ،
نستطيع تبيان مكوناته الشخصية .

وعندما نتذكر ظروف العدوان الثلاثي عام
١٩٥٦ ، وصيغته القتالية المتجاوبة مع الجماهير ،
نتلمس صفة جديدة من هذا التكوين .

وحين نتأمل من جديد اجتهاده لجنة الانفصال
الرجعي في سوريا عام ١٩٦١ ، تومض اشارة
جديدة .

أما موقف البطل بعد نكسة يونيو ١٩٦٧ ،
وقدوته على الانتقال من الهزيمة للاستعداد للنصر
فهو يبرز سمات أكثر عمقا في هذه الشخصية .
وفي كل هذه الظروف ، في شعار انتصاراته
او هزائمه ، كان دائما يحس بالجماهير ، بنبضها
وطاقتها ، وتقدرات هذه الجماهير على الافلات من
المحنة الى الانطلاق .

وكما قلت من قبل ، ليس هذا المقال تاريخا ،
او تقييما لنور عبد الناصر في التاريخ الحديث ،
فتلك مهمة كبيرة لا املك التصدي لها .

انها مجرد علامات سريعة ، لبعض سمات هذا
البطل ، في علاقتها بظروفها الوطنية ، والقومية،
والمالية ، عرضتها من خلال منهج يؤمن بالتفاعل
الحى بين ضرورات التطور التاريخي ، وبروز
القيادة القادرة على التعبير عنها .

مصطفى طيه

امته من الاستعمار ، وتحورها من الإحلاف
المسكينة ، وربطها بالعالم كقوة كبرى مستقلة،
بعد قرون طويلة من العزلة ، والتبعية ،
والاحتلال .

وفي مصر بالذات ، يصل البطل للذروة . فهو
لم يكتف بقيادته الثورة ضد الاستبداد والاستعمار
انما قاد في نفس الوقت الثورة ضد الاستغلال
رافعا الشعارات النبيلة للاشتراكية كحتمية
تاريخية ، وكضرورة ثورية لتحقيق آماني الجماهير
في العدالة الاجتماعية . « ان الحل الاشتراكي
لمشكلة التخلف الاقتصادي والاجتماعي في مصر
- وصولا لثوريا الى التقدم - لم يكن افتراضا
قائما على الانتقاء الاختياري وانما كان الحل
الاشتراكي حتمية تاريخية فرضها الواقع
وفرضتها الآمال العريضة للجماهير كما فرضتها
الطبقة المتفردة للعالم في النصف الثاني من القرن
العشرين .

بسمات حاسمة

هذه المالم السابقة تستهدف إبراز حقيقة
رئيسية : الأثر الكبير لعبد الناصر يتجاوز حدود
وطنه وامته .

ومن هنا تبرز عمق رتيته . فتاريخ هذه الفترة
من المالم يجعل في طياته بسمات عميقة نادرة .
لماذا ينسجم هذا النموذج الفريد للمؤرخين
وفلاسفة التاريخ من دحوس ؟

في اعتقادي ان هناك اضافات ثمينة يضيفها
البطل عبد الناصر للمفهوم البطل في التاريخ .
التاريخ ليس مجرد حركة دائمة لا تتوقف ،
تجرى لغايات مرسومة سلفا .

وليس التاريخ مجموعة من المصادفات البعيدة
عن ضرورات التطور والتقدم في هذه المرحلة او
تلك من تاريخ المالم .

والتاريخ لا يصنعه الأفراد وحدهم . ولا تصنعه
الاحتميات الصارمة القادرة وحدها على تحديد
اتجاهه ، او أحداثه ، بتوقيت حاسم مهما حل
المرشح من البطل .

كل هذه الافتراضات لا تقف على قدميها أمام
ظاهرة عبد الناصر كبطل تاريخي .

هناك مجموعة من العوامل والشروط لابد من
توفيرها حتى تتحول امكانيات التحول التاريخي
الى حقيقة واقعية .

جمال عبد الناصر .. زعيم



کمالی رسم

العظماء من أمثال الزعيم الراحل جمال عبد الناصر لا تجود بهم الأمم وانتسحوب كل يوم وليكنهم يظهرون في فترات متباعدة إلا أحوالهم المفقودة لهم ثم تنطوي صفحاتهم ليصبحوا بعد ذلك حديث الاحمال القليلة !

وليس من الضروري ان يكونوا قد اتموا رسالتهم التي جاؤا لابلغا والتبشير بها ، بل يكفي ان يضموا العلامات على الطريق لتستهدي بها الانسانية في مسيرتها نحو تحقيق الاهداف العليا التي جاؤا من اجلها .

ولكن جمال عبد الناصر لم يقف عند حد البلاغ الرسالة والتبشير بها .. حقا كان عمره قصيرا ولكن حياته كانت خصبة حافلة ، تخللتها أحداث جسام تروى وصفها وانعكست انثارها على العالم اجمع ، وتعاود دنيانا الغائبة بعد ان قطع شوطا بل اشواطا بعيدة في طريق النضال من اجل تحرير شعبه وكل الشعوب المناهضة في افريقيا واسيا وامريكا اللاتينية وب وفي كل دكن من اركان المعمورة انبعث منه صوت يدعو الى الحق والحرية والتقدم والسلام القائم على العدل ..

وهذا المقال لن يبحث في الانجازات الضخمة التي قام بها جمال عبد الناصر على المستويين المحلي والعالمي فليس هنا مجال تعداد هذه الانجازات ، ولكنه سيقتصر فقط على تقديم محاولة ستههدف التعرف على ظاهرة زعامة جمال عبد الناصر في ضوء تقسيمات الزعامة التي وضها علماء علم النفس الاجتماعي لنرى هل تندرج زعامة عبد الناصر تحت واحد من هذه التقسيمات أم انها تتميز بخصائص ذاتية وظروف موضوعية تشكلت منها تركيبة خاصة جعلتها تند عن هذه التقسيمات بفردية وإعجازها .

تعريف الزعامة :

يعرف برنارد م . م . باني الزعامة بأنها نوع من التفاعل الذي يحدث بين الشعب قاية محاولة من عضو الجماعة لا تستهدف تعيير سلوك (ويتضمن هذا السلوك الاتجاهات والقيم والمضاعر) واحد أو أكثر من أعضاء الجماعة هي محاولة للزعامة ولا تقتصر الزعامة على مجرد المحاولة، بل على الذي الذي يلقه التغيير المقصود . فأي عضو في الجماعة يمكنه أن يقوم بدور الزعامة في أي موقف . وبالرغم من أن أي شخص يستطيع أن يؤثر في الجماعة بنجاح يمكن أن يوصف بأنه يمارس نوعاً من الزعامة فإن هذا النوع من التأثير يحدث خلال بنية النظام الاجتماعي . فإذا استمر سلوك الجماعة كما كان من قبل فإن ذلك يعني أن النظام يتميز بخاصية الثبات والدوام لفترة من الزمن . (١)

ويرى دانييل كاتز ، وديورت ل . م . كاهن أن اصطلاح الزعامة ينطوي على ثلاثة معان كبيرة : خاصة وضع ، سمات شخص ، ونوع سلوك . وهذه المعاني الثلاثة تستخدم معاً بمعنى أنها تستخدم للدلالة على شخص يمتلك صفات معينة ويشغل مركزاً معيناً ويتصرف بطرق معينة . (٢) ومن جهة أخرى يعرف بول بيغور (٣) الزعامة بأنها عملية إثارة متبادلة، تحكم النشاط الإنساني الذي يتابع قضية عامة عن طريق التفاعل الناجم للاختلافات الفردية المناسبة، ألا أن هذا التعريف يؤدي إلى المحصلة التالية وهي أن الزعيم هو أي فرد تساعد أفكاره على تحديد الاتجاه نحو الاهداف المشتركة للجماعة وهذا . . يمكن قوله على النحو التالي : الفرد هو زعيم في أي موقف اجتماعي تؤثر فيه أفكاره وأعماله على أفكار وسلوك الآخرين . وهذا المعنى يقلل من تأكيد دور الزعيم بينما يؤكد دور الزعامة . والجماعة الديمقراطية في أعلى مراتب تطورها لا تتكفّف الزعامة فيها بل تنتشر بين أعضائها وكلما عظمت درجة الانتشار ازداد تأثير الجماعة وازدادت ديموقراطيتها .

فإذا كانت الزعامة هي كما قلنا عملية تأثير في الناس عن طريق الأفكار فمعنى ذلك أنه لن تكون هناك نهاية لعدد الزعماء الذين تتممّن عنهم الجماعة، ومثل هذا النوع من الزعامة لا يكون

Henry Clay Lindgreen : An Intr. To Social Psychology.

(٢) المرجع السابق .

Paul Pigors : Leadership or Domination. (٣)

عملاً خارقاً يستطيعه فرد ويقتصر عنه آخر * انه سلوك يتعلم ويستطيع أي فرد أن يتقنه بالدراسة الصحيحة والتطبيق السليم .

والأفراد في الجماعة يختلفون عطاء وتأثيراً : قبض الأفراد يعطون لجماعة قدرًا من أنشطتهم ومهاراتهم أكثر من غيرهم ، كما أن البعض أكثر تأثيراً وقالية . (٤)

ومنذ فجر التاريخ المدون ، والزعامة تستائر باهتمام المؤرخين وهم يؤكّدون الدور الذي تلعبه في شئون الناس وفي مجرى التاريخ ، فالأبطال العظام والسياسيون الدعاة ورجال الدولة الكبار، كل هؤلاء يمثلون نمطاً وآخر من أنماط الزعامة وهذه النظرة تنطوي على المبالغة في تقدير الدور الذي يلعبه الزعيم الفرد في الجماعة بينما هناك وجهات نظر أخرى يكشف عنها تاريخ البحث في الزعامة . فمن المباحث الهامة في هذا السبيل البحث الذي يعتمد على التفرقة بين الزعماء Leaders وغير الزعماء Non-leaders والبحث الذي يتناول الأفعال التي تؤدي إلى تحقيق أهداف الجماعة أو إلى تماسكها وتقويتها . وهناك البحث الذي يستهدف التعرف على تأثيرات الموقف وتكوين الجماعة على سلوك الزعامة ، ومن هذا الحظ أتجه البحث إلى العناصر البنية للزعامة .

والمعتقد الآن أن ثمة إشكالا لها صفة الدوام النسبي لتفاعل الجماعة تنمو وتمتد الجماعة بسياق تمارس من خلاله الزعامة ، أما النظرة المتطورة للزعامة فهي تلك التي تضع التأكيد على العلاقة بين الزعيم والتابع ، والتي ترى أن سلوك الزعيم يعتمد على السلوك المكمل للتابع بينما ترى بعض الدراسات المعاصرة في الزعامة أنها تعيين لادوارها التي ينهض بها بعض الأفراد من الجماعة . وهذه النظرة للزعامة يمكن تفسيرها في ضوء نظرية التبادل التي تحلل عملية الزعامة على أساس « المكافاة والشئ » للزعماء والتابع .

أن القول بأن سلوك الجماعة ينبع من الصفات الشخصية للزعيم لا يعطي اهتماماً كافياً لمعطيات بنية الجماعة وموقعها بالنسبة إلى سلوكها . والذين يفسرون الزعامة في ضوء الأفعال التي تؤدي إلى تحقيق أهداف الجماعة أو تماسكها وتقويتها يحددون من الأفعال التي تممّل على تحقيق الأهداف : وضع اقتراحات العمل - تقييم التحرك نحو الهدف - منع الأنشطة التي لا صلة لها بالهدف - تقديم الحلول الفعالة لتحقيق

Secord & Backman : Social Psychology. (٤)

الهدف • أما الافعال التي تعمل على تماسك الجماعة وتقويتها فتتضمن : تشجيع افراد الجماعة - اطلاق التوتر - اتاحة الفرصة لكل فرد لأن يعبر عن نفسه •

والجماعة الديمقراطية تنجح اذا ما أعطى الشعب الحقائق الضرورية التي تمكنه من اتخاذ القرارات ، ومثل هذا الشعب يكون في وضع أفضل بكثير من وضع الشعب الذي تحبس عنه الحقائق، إلا أنه ما هنا تكمن نقطة الضعف، ففي أغلب الأحيان تتخذ القرارات بطريقة انفعالية ، وإذا كانت الجماعة الديمقراطية ترى أن كل عضو فيها هو قائد ، أو يمكن أن يكون قائدا فإنه يتعين عليه بالتالي أن يزود نفسه بالمعلومات التي تتعلق بمشاكل الجماعة • وإذا كان مطلوباً منه أن يتخذ القرارات الذكية وأن يقدم اقتراحات فعالة للعمل لتحقيق مبادئها أو قيادته للجماعة فإنه يجب أن يتقبل المسئولية ، وهذه تستدعي بالضرورة المعرفة : معرفة الجماعة وأهدافها ومعرفة الوسائل المختلفة التي يمكن بها وعن طريقها التعرف على الأهداف والألام الشامل بالمساحة التي تتحرك من فوقها الجماعة ، ومن هنا تنضج العلاقة الوثيقة بين الديمقراطية والتعليم • (٥)

ومن السهل جدا أن ينسب إلى الزعيم أو القائد كل من أخطاء الجماعة ونفاسها في الوقت الذي يصدر فيه النجاح أو الخطأ عن الجماعة ذاتها • ولكنهم يعتقدون أن الزعيم أو القائد يطرح شخصيته على الجماعة ، ولكن في أحيان كثيرة يكون العكس هو الصحيح • واسطورة الزعيم الذي « يولد زعيما » أسطورة غدا عليها الزمن وترفضها المباحث الحديثة لعلم النفس الاجتماعي ، وقد عمرت هذه الاسطورة طويلا بسبب الوراثة وبسبب المجلات الكثيرة التي يخلف فيها الابتاء والآباء في الزعامة ، يضاف إلى ذلك أنه هؤلاء الإنشاء كانوا يتدربون على الزعامة منذ بؤكير أيامهم ، فلم يكن من قبيل الصدفة مثلا أن انتقل أرسطو إلى مقدونيا ليقوم بتعليم الاسكندر الشاب ، كذلك لانستطيع أن نفعل عاملا ما كان له أكبر الأثر في استدامة الزعامة في أفراد بعينهم وهذا العامل هو الثقافة التي كانت وفقا على أفراد قلائل انحصرت الزعامة فيهم • (٦)

أما نظرية « الرجل العظيم » التي بلغت أوج الذيوع والانتشار في يد كارلايل في القرن التاسع عشر ، فقد كان فريزر قد قال بها في « الفصن

الذهبي » عند كلامه على الزعماء المستبدين الذين كان يرى ظهورهم ضرورة ملحة يقتضيها الخروج من حالة اليادوة إلى حالة الحضارة ، ومن هنا أملا التاريخ بقصص « الزعيم العسكري » - الذي يمتلك القوة والتأثير للإصلاحات المدنية والاقتصادية ، وهذه النظرية « نظرية الرجل العظيم » لم يناقشها المؤرخون الا مؤخرا حيث يدعوا يناقشون فكرة أن الزعماء قد يظهرون بطريقة أوتوماتيكية استجابة لقوى بالغة التعقيد يصعب الانسان غن التحكم فيها • وحتى توينبي المدافع الأكبر عن فكرة تفاعل القوى في التاريخ لم يترده في قبول فكرة فريزر •

أنماط الزعامة :

يختلف علماء علم النفس الاجتماعي في تصنيفاتهم للزعماء والقادة بحيث نجد أن هذه التصنيفات تضيق عنبه البعض بحيث يكادون يحصرونها في نمطين عامين « أو ثلاثة » بينما نجد أن هذه التصنيفات تتسع عند البعض الآخر بحيث تندرج تحتها عشرة أنماط على نحو ما سنشير إليه في السطور التالية :

يعتمد سيكورد وباكمان (٧) في تصنيفهما للزعماء والقادة على الأدوار التي يقومون بها ، فمن الأفراد من يمتلكون القدرة على الاتصال أخذاء وعطاء بينهم وبين الجماعة التي يعيشون بين ظهرانيها ، وهؤلاء الأفراد هم الذين يقدمون الاقتراحات والمعلومات والرأي • ومن الأفراد من يقتصر دورهم على إعطاء الأفكار وبذل أقصى ما لديهم من قوة في إدارة النقاش وتوجيهه •

هذان النمطان من الزعماء يعرف أولهما باسم زعيم العمل Task Leader ويعرف الثاني باسم الزعيم الاجتماعي الانفعالي Social-emotional leader

الأول يقود الجماعة نحو الحل والثاني يرفع من روحها المعنوية ويحررها من التوتر عندما تنأزم الأمور • وقيام العمل يحتل مكانة عالية في مجال المبادرة والاستقبال والإرشاد ولكنه لا يكون عادة محبوبا بعين الزعيم الاجتماعي الانفعالي الذي تنطوي قلوب الجماعة على الحب الكبير له • إن زعيم العمل يرفع حاجات الجماعة الضرورية لإتمام العمل ولكنه يستثير عداوتهم له بسبب نفوذه وحديثه الطويل عن العمل وضرورة التركيز عليه تركفا إزداد ضربه على هذا التوتر إزداد التناقض الوجداني الذي تستشعره الجماعة له • نالتا فهم يحولون بعض حبهام له إلى شخص آخر أقل منه نشاطا وحديثا وأكثر منه تعبيرا عن

Second & Backman : Social Psychology. (٧)

Second & Backman : Social Psychology. (٥)

Paul Pigora : Leadership or Domination. (٦)

خاصة إزاء تابعيه - القدرة على الشفاء أو القيام بالمعجزات مثلا - وهذا الاصطلاح أدخله المفكر السياسي الاجتماعي الألماني ماكس فيبر (٩). وطبقه على الزعامة ذوى الجاذبية الانفعالية القوية، وعندما تقترب هذه الجاذبية بأيدولوجية ما تملأ هي الحال مع النبي محمد ولوتر والقنديس فرانسيس، فإن جاذبيتها تتضاعف وتشد إليها حتى السخاطين، وفي الماضي كان الزعماء الكاريسميين من رجال الدين أما الآن فقد أصبحوا من رجال السياسة. والزعيم الكاريسمي يستطيع اليوم أن يبعث في تابعيه حماسا يتجاوز السياسة إلى عقيدة راسخة وإيمان لا يتزعزع بقواه الخارقة، ويطلق على هؤلاء التابعين اسم (المؤمنون الحقيقيون) ويرجع نجاح هؤلاء الزعماء إلى أن تابعيهم يتطلعون إلى التطابق معهم.

٣ - الزعيم السياسي :

يجسد الزعيم السياسي شيئا من كل انبساط الزعامة التي أشرنا إليها : فهو صانع سياسة وكثيرا ما يكون أيدولوجيا ولديه في القليل لمسة من الكاريسما والسياسيون يحصلون على أهدافهم لأنفسهم ولاصدقائهم وللناس. الذين انتخبوهم بأساليب معقدة من السامرة والتجارة ، وأن كان البعض لا يرضى عن هذه الأساليب إلا أنه لا مندوحة عنها لبلوغ الأهداف.

٤ - الزعيم الرمزي :

أن يعد هاماً من أبعاد دور الزعيم يتمثل في قدرته ليس فقط على تمثيل بلده والتحدث باسمه بل أيضاً في تمثيل جماعته رمزياً. أن سنغر تايلاند مثلا يعامل باحترام لأنه يمثل شعب تايلاند ، إنه « تايلاند » في البلد الذي يمثل بلاده فيها .

٥ - الزعيم الذي يمثل الوالدين :

إن أقدم جماعة يتعامل معها أكثرنا هي الأسرة، والزعامة الأوائل الذين نعرفهم هم أبائنا، وعندما نذهب إلى المدرسة نلتقي المدرسون دور الأب، وهناك ميل خصوصاً في سنن الطفولة والمراهقة إلى أن ننظر إلى كل ممثل السلطة بطريقة تشبه إلى حد ما نظرنا إلى آبائنا ، وهذا الميل قد

Max Weber : The Theory of Social and economic organization, trans. by. Handerson and Pearsons.

ويرى ماكس فيبر في كتابه سابق الذكر ان الكاريسما تشير الى صفة خاصة في الشخص يشعر بها من بقية الناس العاديين ويميل كما لو كان موهوباً بقوى او صفات خارقة او تفوق قدرة الانسان او في القليل كما لو كان غير عادي .

مشاعره السلبيه. أما حب الجماعة للزعيم أو القائد الانفعالي الاجتماعي فيرجع إلى أنه يمثل القيم والاتجاهات التي أقلقتها أو حددتها أو كتبتها احتياجات العمل . أما برنارد م . باس (٨) فهو يقدم تصنيفه للحدث عن المركز الذي يشغله الزعيم أو أنه قد وعده أنه هذا المركز كلما كان قويا مؤثرا في سلوكنا ، وهذا طبيعي طالما أن وضعنا منهم هو وضع التابع أو المروء . والزعامة أيضا قد ونحن عادة نتوقع من الزعماء أن يحاولوا التأثير أنعمست آثاره على الزعيم فيزداد قوة وتأثيرا ، يتجاوز دورهم دور التأثير في الجماعة إلى الاتصال بالجماعات الأخرى لمصلحة الجماعة ، وقد يعملون على أن يكونوا الوسايل التي عن طريقها تصل المعلومات إلى الجماعة ، أو قد يرضون حاجات الجماعة المتطلبة إلى مثال الأب ومنايع الطائفة ، باس عشرة أنماط للقادة أو الزعامة هي :

١ - الزعيم أو القائد الإداري

٢ - الزعيم أو القائد البروقراطي

٣ - الزعيم أو القائد صانع السياسة

٤ - الزعيم أو القائد الحيز

٥ - الزعيم أو القائد كهف للعداء

٦ - الزعيم الأيدولوجي

٧ - الزعيم الكاريسمي

٨ - الزعيم السياسي

٩ - الزعيم الرمزي

١٠ - الزعيم الذي يمثل الوالدين

ولكننا سنقتصر حديثنا فقط على الأنماط الخمسة الأخيرة ، وهي التي تخدم غرضنا .

١ - الزعيم الأيدولوجي :

وهذا الزعيم متخصص في الأفكار والمقائد أكثر منه في ميدان من ميادين التقنية ، ويهتم الأيدولوجي بالنظريات الأساسية التي يستمد عليها بالأشكال المختلفة من السلوك الاجتماعي . ومن الزعماء الأيدولوجيين : النبي محمد ، والقديس أوغسطين ولوتر وجاليليو وكارل ماركس وبن أمثلة للأيدولوجيين ذوى التأثير الكبير الذين غرت تعاليمهم حياة ملايين البشر ، ومعظم الزعماء أيدولوجيون إلى حد ما من حيث أن محارلاتهم تعكس نموذجاً من المقائد لما يجب أن تكون عليه الأهداف وكيفية بلوغها .

٢ - الزعيم الكاريسمي :

كاريسما Charisma لفظة يونانية معناها خلوة أو هبة من الله تمكن صاحبها من امتلاك قوة

Henry Clay Lindgreen : An Inx. to Social Psychology.

الأجانب - مؤيديه أو معارضيه - فانهم يجمعون على أنه زعيم مخلص مثابر ، صلب الزاى أمام ما يعتقد أنه حق فضلا عن امتيازاه بشخصية ساحرة قوية جذابة ، بل أن احدهم ذهب الى حد القول بأنه يستطيع أن يجلس الى جال عبد الناصر ويستمع اليه الى ساعة متأخرة من الليل دون أن يتسلل اليه الملل .

ونقول : ان جمال عبد الناصر هو الزعيم المتعدد الجوانب الذى خرج من تربة مصر وامتدت جذوره فيها الى أعماق بقية ، ولحت على ذهنه منذ بوكر أيامه فكرة القضاء على أقانيم القهر والتخلف والاحتلال والاقطاع والاحتكار وسيطرة رأس المال . نفس القضايا التى كانت تشغل اذهان المواطنين وتؤرقهم فى ذلك الوقت ، وهنا تجدر الإشارة الى أن الشعب الواقع فى هوة اليأس كان يتطلع الى الزعيم - أى زعيم - يحقق له هذه الأهداف التى كانت تبدو له أشبه بالمعجزات والتى تمت فعلا على يدي عبد الناصر ثم توالى بعد ذلك الانجازات أو « المعجزات » التى حققها للشعب فكان بهذه المثابة وطبقا لتعريف فيبر زعيما كاريسميا ، ويؤكد هذا الرأى تأييد زعيمها ومظاهرتة آياه فى كل القرارات التى كان يتخذها حتى وان اقتضت من الشعب تقديم التضحيات الغالية بالروح بالدم تفديك يا جال وتطلع الشعب له كملأ أول وأخير يلتصق عنده الرأى والنصيحة والتوجيه والإرشاد ، ولكن جمال عبد الناصر بشر كذلك بمبادئ كثيرة منها :

- ١ - القومية العربية
- ٢ - الحياد الإيجابي وعدم الانحياز
- ٣ - الاشتراكية العلمية

ثم قدم كتابه « الحالد » المشاق « دليلا للعمل الوطني ، فكان من هذه الوجهة زعيما أيديولوجيا . وكان اسم جمال عبد الناصر يعنى فى كل مكان : عدو الامبريالية - رائد القومية العربية - المدافع عن الشعوب المتهورة المحبة للتقدم والسلام لقائم على العدل ، فكان من هذه الوجهة زعيما رمزيا .

وكان عبد الناصر طبقا لمتعضيات الأمور كثيرا ما يعد وينتد ويشجع ويعنف ويكافئ ، ويعاقب ، أما مواقف كرمه وعطفه وحبه وحده فهي أكثر من أن تحصى فكان من هذه الوجهة زعيما مثالا للوالدين .

وكان عبد الناصر خبيرا بالسياسة واساليبها المتلوية وكان يكره هذه الأساليب ويمقتها ولكنه

يصبحتا خلال رحلة حياتنا فيتخذ الزعماء وغيرهم من ذوى السلطة والتفوذ بعض السمات الأبوية ، وعسلاوة على ذلك فإن أدوار الزعماء تشبه أدوار الآباء . أنهم يكافئون ويعاقبون وينتدرون ويعنفون ويشجعون ويوجهون الخ . وهذه كلها أجزاء من الدور الذى يقوم به والدان خصوصا الأب ، وهناك نوعان من الزعماء الذين يمثلون والدين : احدهما هو المسيطر المانع المصائب الآمر وهو ما يطلق عليه اسم « الزعيم الذى يمثل الأب » والثانى هو المظم والأوى والمقدر والمعين والمطمئن وهو ما تطلق عليه اسم « الزعيم الذى يمثل الأم » . ومعظم الزعماء بغض النظر عن جنسهم ذكورا كانوا أم أناثا يجتمع فيهم كلا النوعين .

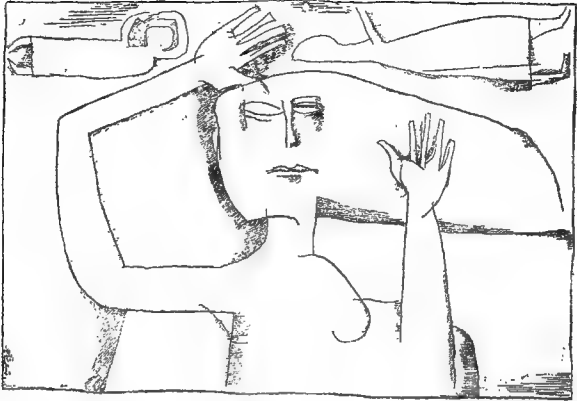
نمط زعامة عبد الناصر :
أين اذن نمط زعامة عبد الناصر من الانماط السابقة ؟

يقول جون . س . كامبل (١٠) : « ان جمال عبد الناصر هو زعيم العرب » وأنه ليس هناك أدنى شك فى قدرته المخارقة على الاستحواذ على عقول وقلوب الجماهير العربية سواء كانت هذه الجماهير هي جماهير العمال والفلاحين أو الطبقة الوسطى أو المثقفين أو أنصاف المثقفين أو العامة . أما نجاحه فمردفه فى رأيه الى أن مباركة كلها كانت تعبيرا عن الرغبات الانفعالية العميقة للعرب والتى تتمثل فى تأكيد اعتزازهم بانفسهم وشعورهم بالوحدة وحققهم فى المساواة وفى السيادة وفى مكانهم تحت الشمس وفى الانتقام لانفسهم ممن أهانوهم (يقصد الصهاينة الاسرائيليين) ولاسترداد الأرض السليبية . وكان التأثير الكلى لذلك خلق موجة قوية من الرأى العام العربى الذى يقف خلف زعيم واحد لم يعرف له العرب شيئا منذ أيام صلاح الدين . »

اما ولتر لاكير (١١) فبالرغم من حقدته الأسود على جال عبد الناصر وانحازاته الباهرة فإنه يعجز عن تفسير شعبية جمال عبد الناصر والتفاف الجماهير حوله واصرارها على التمسك بقيادته هذا التمسك الذى ظهر بشكل لم يعرف له العالم مثيلا فى يومى ٩ ، ١٠ يونيو ، يضطر أخيرا الى القول بأن عبد الناصر « هو الزعيم الكاريسمى الوحيد فى الشرق الاوسط الذى لم تتزعزع مكانته بالهزيمة » . أما كل من كتبوا عن جمال عبد الناصر من

(١٠) John C. Campbell: Defence of the Middle East.

(١١) Walter Laqueur: The struggle for the Middle East.



ثورة على شاطئه المسيسي عرفت باسم حرب
«الصفير الاسود» وطبقا للحرف المؤلف في ذلك
الوقت تالفت جماعة من المتطوعين وأجرت انتخابا
لاختيار قائدها وقد أصبح هذا الشاب بهذه المثابة
زعيمًا ديموقراطيا، ولكن بفضل مساندة المؤسسة
المسكرية له أصبح زعيمًا بيروقراطيا وسواء أدرك
يجنود هذه الجماعة في ذلك الوقت القوة الشخصية
لهذا الرجل أم لم يدركوها فقد أصبح فيما بعد
أحد كبار الزعماء الكاريسميين في التاريخ
الامريكي هذا الزعيم هو «إبراهيم لنكولن» *

وصحيح أن عبد الناصر كان يرى أن الشعب
هو المعلم وهو الرائد *

كل هذا صحيح ، لكن تبقى مع ذلك هذه
الظاهرة المعجزة لزعامة عبد الناصر التي فرضت
نفسها على المستويين المحلي والعالمي والتي جمعت
في تضاعفها بطريقة متوازنة كل خصائص الأنماط
الأخرى للزعامة بصورة لم تجتمع من قبل في
زعيم واحد، الأمر الذي يجعل من جمال عبد الناصر
زعيمًا نسج وحده بين زعماء العالم *

كمال رستم

بوصفه رجل دولة وقائدا في وقت مما كان مضطرا
للتعامل مع هؤلاء السياسيين وفي بعض الأحيان
بنفس عملتهم ، وكانت خطبته السياسية من مثل
عقده لصفقة الأسلحة التشيكوسلوفاكية وتأمينه
لقناة السويس واتفاقه مع الاتحاد السوفيتي على
تمويل السد العالي ... الخ من أكبر وأهم
الخططات السياسية يعترف الأعداء أنفسهم، فكان
من هذه الواجهة زعيمًا سياسيًا *

وكان عبد الناصر يرفع من الروح المعنوية
لجماهير الشعب ويحررها من توتراتها بما كان
يبدل لها من نفسه ومن عطائه فكان من هذه
الواجهة زعيمًا اجتماعيًا انفعاليا

لذلك يتبين أن زعامة جمال عبد الناصر قد
استوعبت أغلب ، إن لم يكن كل - أنماط الزعامة
التي عرفها علم النفس الاجتماعي *

صحيح أن الزعيم السياسي كما قدمنا فيه
بعض القومات التي تصنع الزعيم صانع السياسة
والزعيم الأيديولوجي كما أن به لسة من
الكاريسما، وصحيح أن واحدا من علماء علم النفس
الاجتماعي هو جورج م . بجل يقرر أنه لا توجد
أنماط خالصة من الزعامة ويستدل على ذلك
بالقصة التالية : في صيف عام ١٨٣٢ قامت



ماذا تعني ظلاله؟ عبد الناصر

ان هذا المشهد سيظل ماثلا في وجداننا ،
تحكيه لأجيال سوف تأتي بعدنا ، يعرفون
كيف يكون حب الوطن ، وكيف تكون الوطنية ،
كم هي مصر عظيمة ، وكم كان عبد الناصر
عظيما .

ما معنى هذا كلمة .. ما الذي جرى في مصر ؟

اعتقد ان المدخل لدراسة عبد الناصر - ولنشرع
المواطن جانباً - يأتي من زاوية انه يمثل الحركة
بعد السكون ، أو انه يمثل الكم الذي أصبح
بعد احتجاب عذبة كيفا ، بكل ما تحمله هيبته
الكلمة من معان ، اعني ان عبد الناصر كظاهرة
اقامة موضوعيا عنوان على مرحلة جديدة ، بدت
ملائمها عند الافق ، أو حين يتفضل الجبل الأبيض
بالخيط الأسود ، وهي ظاهرة مستمرة ، حتى
تكتمل دورة هذه المرحلة .

ونحن لن نفهم هذه المرحلة الجديدة ، الا اذا
نحن فهمنا المرحلة السابقة لها والتي تستغرق
معظم مهنات تاريخنا الترامى ، خلالها تحدثت
صورة مصر في اذهان غالبية من كتبوا عنها أو
أزخروا لها شوقيون وغريبيون ، وهي لا تخرج في
الذميا عز ان مصر شعب من الفلاحين ، يعيش
نمط حياة واحدة لا تتغير ، في أرض استقبلت

يوم الخميس الحزين .. وعبر نهر من الدموع ،
اهتز قلب مصر .. كانت المرة الثانية ، المرة
الاولى قبل خمسة وعشرين قرنا ، حين ودعت مصر
آخر حكامها الوطنيين .. لنست أدري ماذا أقول
شعور عميق بالأسى ، واليتم يرقد في العيون ..
ان موت هذا الانسان - أقصد رحيله لأنني لأصدق
انه مات - يحمل في طياته معاني كثيرة ، ولا
تستطيع الكلمات - كل الكلمات - أن تعبر
عن هذه المعاني ، ولن يكون حديثي هنا سوى
مدخل بسيط يحاول أن يتلمس الطريق - بعض
الطريق - اليها .

عجيب امر هذا الانسان ، لقد وصل الى السلطة
والثورة حين تصل الى السلطة تفقد الكثير من
جلالها ومن برقيها في نفوس الجماهير ، انها
ترتبط بعدد من السلبيات التي دائما ما تصاحب
مراحل التحول في تاريخ الشعوب ، في عهده
أيضا حدثت هزيمة مجزئة ، جعلت القيم تختلط
في اذهان الكثيرين .. فما معنى هذا كله ، فمعنى
أن يخرج مليون من البسطة الطيبين الذين
لا يملكون غير دموعهم ، كي يودعوا زعيمهم
وحبيبهم وبطلهم هذا الوداع العظيم .. الرهيب
في الوقت نفسه ، ما معنى أن يرددوا جميعهم
نشيد « الوداع » مثلما رددوا قبل خمسين
عاما نشيد « بلادي » .

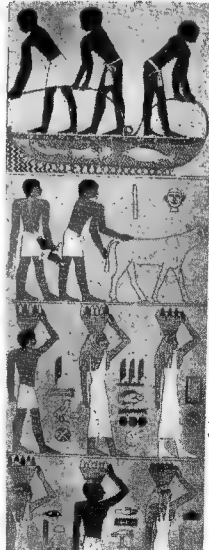
عبادة كحيلة



أربعين شعباً آخر ، قدموا كي يستعبدوا هذا الشعب ، وهي ترتبط عند الرومانسيين بالنخلة والنيل والأهرام ، وتمثل عند آخرين أوضاع صوفاً للاستبداد الشرقي ، ابتداء بهرم خوفو وانتهاء بقناة اسماعيل ، تاريخها لا يخرج عن أنه معارك الفراعنة بين الحكام (الأجناب) ، بينما يقلق الناس محالهم ، ويخفون إلى بيوتهم وكان الأمر لا يعينهم الحضور ، السلبيات ، التكت ، السخري ، لا شيء ، في أوزبا عرف الفجر بأنهم مصريون !!

كم هو معزّن تاريخ هذا الشعب ، وكم هو مؤلم أيضاً !

لست أوافق على هذه الصورة بتفاصيلها ، وإن كنت أوافق ، على بعض ما تتضمنه هذه التفاصيل ، ولكنها شئنا أم لم نشأ صورتنا في الغرب ، أو أنها كانت صورتنا إلى عهد قريب ، أما أنا فبلا أكتب تاريخ مصر ، وإنما أريد أن أقول أن هذا التاريخ يتبسط شديد - وربما عبا في التبسيط من مأخذ - له طابع سكوني في معظم مراحله ، أو في المراحل الأخيرة منه على الأقل ، أدى هذا إلى الزعم بأن ثمة حتماً جغرافياً يحكم مصر ، وأنه لا مناص من أن ما سوف يأتي ، سوف يكون قياساً إلى ما مضى .





ايضا يؤكدون هذه الفرضية ، من حيث ان
بيطلميوس كان يستمد الوحي من دلفي، وان محمد
على كان يجهل العربية ٠٠ وازاء هذه القضية
الخلافية ، يصبح عبد الناصر مصريا بكل ما تحمله
هذه الكلمة من معان ، مصريا حتى النخاع ٠

وتتصل المصرية هنا بالزعامة ، فبعد الناصر
اول مصرى بين حكام مصر ، كان فى الوقت نفسه
أكبر زعماء مصر ، معيار الزعامة هنا ، مدى
المصرية أولا ، ثم مدى التطابق بين الثورة
والسلطة ثانيا ، فمن سبقوا عبد الناصر من
الزعماء ، لم تكن أصولهم أو أصول بعضهم فلاحية
تماما ، أو انه قيلت بصدد أصولهم أشياء ، ثم
انهم لم يصلوا الى قمة السلطة فى أدنى تقدير ٠٠
وقمين بالذكر أن افكارهم الطوباوية كانت بلا شك
ستجعل حرارة الثورة عندهم تصطبغ بجليد
السلطة ، وقد بدا هذا بوضوح ، حين اصطدمت
الوزارة الوطنية الاولى سنة ١٩٢٤ بحادثة
السردار ، فلم يكن امامها الا أن تفسخ الطريق
لأحزاب الاقلية ، ومن الثابت ان اليسار له رأى
محدد فى سعد زغلول ٠

وليس ما نقوله هنا نقدا موجها الى هؤلاء
الزعماء ، وليس أيضا انتقاصا من اقدارهم ، إنما
هم عبروا بأمانة عن القيم السائدة فى عصرهم ،

هذه الصورة تغيرت، وانها قطعت شوطا كبيرا فى
طريق التغيير ٠ والتغيير لم يحدث فجأة، فالجديد
ينبت من قلب القديم ، وانما ظلت مصر منذ مطلع
القرن الماضى تسعى الى ان تؤكد ذاتها ، وتسعى
ايضا الى ان تحقق طموحها فى العصر وحضارة
العصر ، وهى فى محاولاتها الشجاعة النبيلة تلك،
ظلت تتلقى الضربات من داخلها ومن خارجها ،
ضربات قاسية عنيفة ، حتى جاء عبد الناصر نهاية
طبيعية وعuroبية لنضال هذا الشعب على جميع
المستويات ، فقد استطاع ان يفهم نبض العصر
لا ان يحسه فحسب ، عرف ايضا كيف يفهم مصر
وكيف يعبر عن مصر ، وكيف يقوضان الأعراف
معا فى الطريق الى الفردوس ٠

ماذا تعنى ظاهرة عبد الناصر ؟

ان ظاهرة عبد الناصر تعنى بوضوح ان صورة
مصر قد تغيرت ، الامر الذى أدهش كثيرين خارج
مصر ؛ منذ انتونى ايدن حتى ديزموند ستيفارت،
ولعل أول ما يبدو من ملامح الصورة الجديدة ، أن
مصر لم تعد مزرعة يديرها دهاقنة المال فى وول
ستريت ، ولا دهاقنة السلطة فى قصر البوابة
وأصبح عبد الناصر هو أول مصرى يحكم مصر
منذ غزوة قمبيز ٠٠ كثيرون ينقضون هذه
الفرضية ، من حيث أن مصر مصرت حكامها
ابتداءً بيطلميوس وانتهاءً بمحمد على ، وكثيرون

وكانت لهم انجازاتهم الموفقة في حدود امكانهم ..
هذه الانجازات التي وصلت ما تنقطع في مسيرة
النضال المصري ، حتى عصر عبد الناصر .

لن أتحدث بعد هذا عن مظاهر الزعامة عند
عبد الناصر - عظيمة هي تلك الزعامة - ويكفي
أن نتذكر يومي ٩ ، ١٠ يونيو ١٩٦٧ ، وتلك
الايام الكثيرة التي نعيشها منذ أن نفذ قضاه
الله .

**أن زعامة عبد الناصر نموذج فريد للتوحد
بين القائد والشعب ، أو بين الأنا والنحن، الواحد
في الكل ، والكل في الواحد ، بحيث يصعب
أن نحسد أين مصر من عبد الناصر ، وأين
عبد الناصر من مصر .**

لم يقف الأمر عند حدود البناء القوي للمجتمع
ولا عند حدود الشكل السياسي له - أقصد
الدولة - فان زعامة عبد الناصر ، قد أعادت
تأسيس الحياة المادية لهذا المجتمع في جوانبه كافة
أكاد أقول إنها خلقت جغرافيا جديدة لمصر ، ومن
الممكن أن نشاهد هذا على نحو مباشر في جزئيات
تحدد إبعاد الصورة (الاشتراكية .. التصنيع
.. السد العالي) وليس المجال هنا متاحا لحصرها

جميعها ، لكنها عموما كتلت وتكفل خلق قيم
 وأفكار وعادات وسلوك (الاحساس بالزمن مثلا)
تجعل المسافة واسعة بين حياة من عاشوا سنة
١٩٠٠ ، وبين حياة من سوف يعيشون سنة
٢٠٠٠ .

عبد الناصر بعد هذا أعاد إلى مصر وجهها
العربي الأصيل .. وما يتبع هذا من تكاليف
أصوات كثيرة ظلت حتى الخمسينيات تدعو إلى
فصل مصر عن العرب، وهي تجهل - أو تتجاهل -
أن الوطنية المصرية لا تتحقق إلا من خلال القومية
العربية .. هذه الأصوات أحزنت مفكر القومية
العربية ساطع المصري، فصرف جزءا كبيرا من طاقته
لدفع هذه الدعاوى .. ولم تتحقق عروبة مصر على
المستوى الرسمي إلا في دستور ١٩٥٦ الذي حسم
في النهاية هذه القضية ، وجعلنا جميعا - نعيش
فضايا العرب ، وجعلهم أيضا يعيشون فضايانا ،
وفي سبيل هذا خاض عبد الناصر تضالا عظيما،
استغرق الكثير من جهده ووقته وأعصابه ، حتى
دقائق قبل أن تعصف به يد المنون .

ولم يقف عبد الناصر عند حدود العروبة
وحدها ، ولا عند حدود الدوائر الثلاث التي تحدث

عنها في « فلسفة الثورة » ، وإنما تجاوز هذا
إلى عالم رحب واسع ، فقد تمثل الحقائق الكبيرة في
عصره ، عصر الكتل الديتو صورية عصر جليفر
وليبوبوت ، عصر من يملكون ومن لا يملكون ، فسمى
إلى ربط مصر بثورات التحرر في العالم ، وكان
أحد أقطاب ثلاث ، يمثلون قارات ثلاث ، أسسوا
العالم الثالث .

لاشك أن هذا كله له تأثيره في تكوين الانسان
المصري، وفي تكوين مصر بوجه عام ، وسوف يتضح
هذا التأثير أكثر في المستقبل ، حين تؤتي هذه
الاعمال ثمارها كاملة ، فلم تعد مصر مفعولا به،
وإنما أصبحت فاعلا ، بكل ما تعنيه هذه الكلمة،
ولم يعد المصري انسانا محليا، لا يهيم ما يجري حوله
أو خارج القرية التي يعيش فيها ، وإنما أصبحت
لديه اهتمامات أرحب وأوسع عربيا ودوليا ، ثم
هو قد فرض على العالم أن يحترمه ، مهما كانت
التكاليف ، ومهما كان عنف الصراع وضارته،
ومهما أصابنا من تكسات .. وأصبحت مصر وهي
دولة صغيرة محدودة الامكانيات المادية ذات
خطر عالمي ، بسبب ما لديها من مبادئ وأفكار
ومثل تدافع وتدعو إليها ، وليس لما لديها
من برامجية : تصدر عن صالها وحدها ، دون
صوالح الآخرين .. ثم هي بعد ذلك أثارت انتباه
العالم وأعاجبه أيضا ، ولما تشبب بعد عن الطوق،
لأن عبد الناصر أصبح رمزا لنضال الشعوب
الصغيرة إزاء العنصرية الغليظة لقوى الماموث الأمريكى
وطبيلياته التي خلقها في مناطق عدوانه .

هذا ماضافه عبد الناصر إلى مصر ، أو هذا
ما تعنيه ظاهرة عبد الناصر بالنسبة لمصر ، لكن
هذه الاضافة قد لاتعنى شيئا ، أوقد
تمنى شيئا واحدا هو دغدغة مشاعر الجماهير ،
وخلق النزعات الشوفينية الفاشية عندها ، إذا لم
يكن ثمن ما يضيفه عبد الناصر إلى العصر

فها الذي اضافته عبد الناصر إلى العصر ؟



إن قيمة عبد الناصر تتحدد عالميا في أنه أعطى
لشعوب العالم الثالث والعالم كله ، المثل فيما
يجب أن تكون عليه الثورة ، فلا ثورة بغير تنظيم
ولكن النظرية من الممكن أن تستمد حياتها من
الواقع . والمشاهدان مصر قبل ١٩٥٢ لم تشهد
تنظيرا فكريا كافيا شهدته فرنسا قبل ثورتها ، ومع
ولا الذي شهدته روسيا أيضا قبل ثورتها ، ومع

هذا فانها حققت بعد هذا العام ما عجزت عن ان تحققة في عشرات من الاغوام ، وتفسير ذلك انها اختارت النظرية من الواقع ، واستفادت في الوقت نفسه من افكار وتجارب الآخرين ، الامر الذي اثار منذ وقت مبكر اهتمام الكثيرين في الغرب الاستعماري ، مثل انتوني ايدن الذي يقرن «فلسفة الثورة» لعبد الناصر « بكفاح » لهتلر . . . صحيح ان ايدن مفرض ومتعسف من حيث نوعية المقاربة ونتيجتها ، لكنه صادق من حيث حجم التآين وخطورته . . .



لم يرد عبد الناصر - بعد هذا - ان يصبح ٢٣ يوليو انقلابا لاثينيا ، يسمى الى السلطة ، او لنقل يسمى الى توزيع الغنائم بين العسكريين والقوى الرجعية ، وانما سعى الى ان يصبح ٢٣ يوليو ثورة تفجر طاقات هذا الشعب ، وتدفعه على الطريق الى عالم جديد شجاع . وهو منذ البداية لم يقف عند «الثورة الوطنية وحدها» ، وانما مزج بين الثورة الوطنية وبين الثورة الاجتماعية ، فيما يعرف بالثورة الكاملة ، بحيث وصف بعض الكتاب الثورة المصرية ، بانها جمعت بين افضل ما في الثورة الفرنسية وبين افضل ما في الثورة الروسية ، في نموذج يصلح لثورات العالم الثالث .

كان هذا درساً اعطاه عبد الناصر الى العالم ، واعطته مصر ايضا الى العالم ، دون حاجة الى ان يتم على بحر من الدماء ، على ان هذا كله لم يكن يتحقق لو انصرفت مصر الى همومها الخاصة ، بعيدا عن عواصف السياسة الدولية ، فالحياد (السويسري) لم يعد ملائماً في عصر توازن الرعب ، واية دولة لن تصير بئساي عما يمكن ان يجرى حولها من دمار . . . البديل هو الحياد الايجابي (باندونج) الذي تما الى عدم الانحياز (بلغراد) ، ومعناه البعد عن الاستقطاب في السياسة الدولية ، من حلف الدفاع عن الشرق الاوسط ، الى الحلف الاسلامي ، والسعى في الوقت نفسه من اجل مد جسور من التفاهم بين العملاقين المتصارعين ، وحل المشاكل الدولية بالطرق السلمية .

لقد علم عبد الناصر شعوب العالم الثالث كيف تكون شجاعة الثورة ، حين حدد في السويس نهاية الاستعمار القديم ، وهو يحدد ايضا في السويس نهاية الاستعمار الجديد . . . اليساكني



س . الحصري

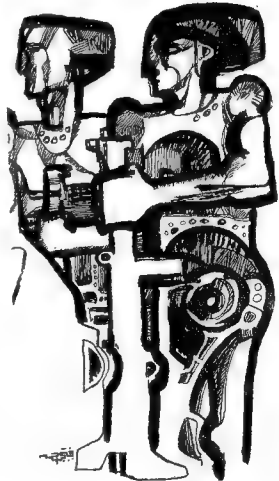
اعنى القوى الامبريالية والفاشية في جميع العصور
واكثرها شراسة وصلافة وعدوانا ، ثم هو يصد
هذا يلتزم بالحياة ، بل ويزداد تمسكا به واصرارا
عليه .

علمها أيضا كيف تكون حكمة الثورة ، حين
تنوam مع الظروف الموضوعية التي يطرحها الواقع
الراهن ، فلا مانع من قبول قرار مجلس الأمن ،
ولا مانع من قبول المبادرة الأمريكية ، دون التنازل
عن مواقف مبدئية من قضايا محددة ، وعدم
التواني في تدعيم قوانا الذاتية مهما كانت
التضحيات . . انه أيضا يتعدى عن الاتجاهات
المفارقة ، عن المراقبة اليسارية ، وترديد الشعارات
الغارقة من المضمون ، ويطرح التناقضات مع
النظم والافكار العربية التقليدية جانبا ، من أجل
وضع حد أدنى من الظهور العربي والمساندة العربية
ويسعى الى التوفيق بين الأطراف المتنازعة في
الجهة الشرقية ، حتى يتسنى تأمين نضال المقاومة
الفلسطينية ، لا ان نزايد على هذه المقاومة ،
فيتوه عملها في دروب فرعية ، تؤدي الى ضربها
وجعلها في موقف لا يختلف عن موقفها سنة
١٩٤٨ وسنة ١٩٦٧ .

انخرا علمها عبد الناصر كيف يكون التسامح
بين الشعب والقائد ، كيف تحمل مسؤولية
ما حدث خلال الايام الستة السوداء من يونيو
الحزين ، واحتمل في الوقت نفسه الآلام في صمت ،
ترك المرض يسرى في اعضائه ، منعنا ان نشاكره
آلامه ، وهو الذي عودنا ان يشاركنا آلامنا .

لقد اضاف عبد الناصر الى مصره ، واضماف
ايضا الى عصره فاكتمب في النهاية حب
الاصدقاء واحترام الاعداء ، وذلك سمة الزعامة ،
وعظمة الزعامة معا ، وبين اصدقاء عبد الناصر
واعداء عبد الناصر ، يبقى عبد الناصر اكبر زعيم
مصري ، وربما اول زعيم مصري ايضا ، والارض
لا تنجب زعماء كل يوم ، لكنها لا تعقم أيضا بعد
انجابهم ، ما دامت توجد مصر ، وما دام يوجد
مصريون . واذا كان عبد الناصر قد غاب عنا
بشخصه فان الناصرية باقية ، وهي بالتجديد
وبتسبيك شديد مجموعة من الافكار والاعمال ،
هي بمثابة مرشد على طريق النضال والحياة
والمستقبل . . اما خلفاء عبد الناصر ، فهم استمرار
لعبد الناصر وبقائه له .

عبادة كحيله



من
فيصل الأول
إلى
جمال عبد الناصر



تأليف : د. أنيس صايغ
عرض : محسن عبد الحى

التاريخ لا تتكون من مجموع الكلمات التي ترن
في الهواء ، أو التي تملأ الصفحات استعراضاً
للقدرات الذاتية ، ولكنها كانت من أفكار وأعمال
لها كثافة الواقع ووژنه .

وعن مناظلتنا الراحل ، كتب الدكتور أنيس
صايغ ، كتابه - من فيصل الأول الى جمال
عبد الناصر - الذى صدر فى منتصف عام ١٩٦٦
والذى يتحدث فيه عن دور مناظلتنا العظيم ،
وارتباط ذلك الدور بأهداف شعبنا العربى ومؤلف
الكتاب ، الدكتور أنيس صايغ ، أحد أولئك الذين
يعيدون بالملايين من أبناء شعبنا العربى الذين أعطوا
لمجد الناصر ولأهم القومى كزعيم لهم ، ومناظلتنا
من أجلام « فهو الزعيم العربى الذى تتعبدى
مسئوليته المعنوية حدود الجمهورية العربية المتحدة
ولا ينحصر تأثيره فى الحدود السياسية التى تقوم
بين الاقطار العربية ، ولا يعترف الولاء لزعامتة
بمثل هذه الحدود » .

يقول الكتاب : « لقد تعرضت الأمة العربية
بسبب الاحتلال والفرقة الى اقصى أنواع الهانة
وأخطرها ، استبيحت خيراتنا وكرامتها ومصالحها
وتدنّت أخلاقها مثلما استبيحت وحدتها ، وأهلك
الاستغلال والاحتكار الاقتصادى غالبية الشعب ،
فقد منع المواطن العربى فى مصر من أن يترقى
فى الادارة أو الجيش ، ومنع المواطن من أن يتحدث
لغة بلاده أو يدرسها أو يدرسها فى الجزائر ،
وأصبحت الفرنسية تحمل محل العربية ، ومنع
المواطن من أن يمتلك أرضاً خلفها له أجداده فى
العراق ، فكان الاحتلال الاجنبى ، والاحتلال
القومى مسئولين معاً عن تقشى الفقر والجمل
والحرمان والكبت ، فعاشت الاغلبية المظلومة من
الشعب أميرة الخرف من هذا التثني الشره السام .

منذ أيام رحل عنا مناظلتنا التاريخى ، جمال
عبد الناصر ، رحل عنا الى حيث يقابل ربه ، الذى
وهبه لأمتة ، وأخذ منها لارادة وحكمة لا يعلمها
الا هو سبحانه وتعالى . ذهب عنا عبد الناصر
مشقوعاً ببناء الملايين التى أحبته ، والتفت حوله
تنصره ، وتشد من أزره فى كل معاركه ومحاولاته
الايجابية من أجل مستقبل أكثر استقراراً وأمناً
للجماهير العربية المقهورة ، فى كل أرض ، وتحت
أى علم دمعت ملايين المآتى بحرية كاملة ، وبقدرة
فائقة على حزن حقيقى . عندما ودعت بظلهما
الى مثواه الآخر . ومهما قيل ويقال عن المفقور
له المناظلتنا جمال عبد الناصر ، فإن التقييم الحقيقى
للدور الهام والخطير الذى قام به مناظلتنا العربى
الراحل ، سوف لا يتسق مع الحقيقة الا من خلال
الرؤيا الشاملة للأمور ، تلك الرؤيا التى يجب
أن تضع فى اعتبارها باستمرار تلك الظروف
والأوضاع المتناقضة التى كانت تمر بها أمتنا
العربية منذ البداية التى بدأ منها ومعهما مناظلتنا
الراحل .

ولسوف يقول التاريخ يوماً ، ولعدة أجيال
قادمة إنه ، وعلى هذه الأرض العربية الجريئة ،
بدأ جمال عبد الناصر عملاً جاداً وعظيماً ، وهو أن
لم يستطع أن يكمله فى حياته ، فقد وضع على
الافال الاسس النفسية والمعنوية فى قلب ووجدان
الأمة العربية ، تلك الاسس التى استطاعت أن
تحافظ على الصروح المادية الهائلة التى أسسها
فى حياته ، وتطورت بعد ذلك لتخدم الهدف
النهائى الذى عاش من أجله عبد الناصر .

ولن يغفل التاريخ أبداً عن ذكر حقيقة إسامية ،
وهامة ، وهى أن عبد الناصر استطاع وفى ظروف
صعبة للغاية أن يؤكّد لمعاصريه ، أن هيؤانية



س . زغلول

واضحاً لا ليس فيه ، ولكن لا الحسين ولا ابنه فيصل كانا في مستوى هذه المطالب القومية التي أمنت بها القواعد الشعبية التي رفعت كلا منهما إلى منصب الزعامة . ففرط الحسين في الاماني القومية ، وهو يقاوض الانجليز ، مراسلة ومشاقفة خلال الحرب وفي أعقابها ، وخيب ظن العرب عندما أساء فهم الثورة ، وحولها إلى ثورة عائلية خاصة ، عندما أراد استغلالها لمصالحه القبلية الضيقة ، وفرط فيصل في الاماني القومية نفسها وهو يقاوض الانجليز والفرنسيين في لبنان وباريس ، خلال مؤتمر الصلح وفي أعقابها وسأوم على الكثير ليحتفظ بالقليل مما ليس له ، بل مما استودعته الأمة ضميره الوطني .

ومع ظهور أسرار اتفاقية سايكس - بيكو ، ووعد بلفور ، ومع صدور قرارات مؤتمر الصلح وعصبة الأمم بحرمان العرب من حقهم في الاستقلال والتضاح دور الهاشميين في ذلك وتماونهم مع أعداء العرب ، تبددت الهالات التي أرغمت أحرار العرب على وضعها حول أفراد الاسرة المذكورة ، وسقط أبطال الثورة عن ظهر فرس الجلاص ، وعادت الجماهير العربية إلى البحث عن زعيم ينقذها من مشاكلها القديمة ومن مشاكلكها الجديدة التي أسهم الهاشميون في صنعها ، وصمم الانجليز على

ولم يكن غريباً أن يرى العرب في منامهم ويقتلهم فارسهم اللغز الذي يقطع عسق التنين فيخز البلاد من الاجتبي ، وينقد الشمس سبب من المستغلين ، ويوجد الكيانات السياسية ، وكانت شخصية صلاح الدين « القوة العادلة » ماثلة أمامهم ، وقد عقد العرب آمالهم على كثيرين قبل جمال عبد الناصر ، ولكنه كان أول زعيم يحتفظ بولاء الجموع العربية الفقيرة في كل قطر عربي ، فيما بين جبال البختيارى في المشرق العربي وجبال الاطلس في المغرب العربي ، وكان أول زعيم يصمد أمام اختبار الزعامة ، ويبقى على ظهر الجواد ممسكاً بالنسيب بعزم مدة طويلة ، أما الزعماء الآخرون ، السابقون له ، فقد اقترب بعضهم من الجواد وهم بعضهم بروكه وسقط بعضهم بعد المحاولة ولم يصمد منهم أحد ، واستفادوا من عقلية البصر وأوضاعه وظروفه ، وكانوا في الواقع ، مرشحي تلك العقلية بظرونها وأوضاعها ، غير أنهم كانوا أضعف من التحدي ، وكان التنين الاستعماري هو المنتصر .

فمنذ قيام الثورة العربية الكبرى ، كانت ميامية العرب للشريف حسين زعيماً للثورة مقيدة بخضوعه لارادة القومية ، وتسكع بالمطالب السياسية التي فرض عليها الميثاق أولئك الإخراص نصاً



ع . المصري

ولسبب أو لآخر وجد « رولند ستورز » زميل لورنس ورفيقه في الحرب رغبة في نفسه لكي يصنع هو الآخر بعض التيجان كما فعل زميله لورنس .. ولكنه لم يكن في جراحة لورنس ، فصنع عمامة وضعها على رأس الشاب الوجوه أمين الحسيني لكي يكون مفتيا على فلسطين ، وبالحاج أمين الحسيني وصل الحسينيون الى السيطرة المطلقة على فلسطين لمدة ربع قرن ، الى أن خرجوا مع مليون تارح مكتوفي الأيدي ومنطلقى الأسلحة ضد أخطاء السياسة العائلية التي ذهبوا ضحيتها وبقي الجواد بلا فارس . وكان الى جانب هذه الزعامات ، زعامات اقليمية لم تحاول أن تحصل من ميدان العمل العربي ميدانها ، اما لأنفسهم أمدا بالاقليمية أو لانهم آمنوا بالمثل أولا في النطاق المحلي ، ومن هؤلاء سعد زغلول الذي تجنب القضايا العربية كانها محرمة لا يجوز تعاطيها ، والذي ذهب الى تسمية الاقطار العربية بمجموعة الاصفار ، ونورى السعيد الذى وضع نفسه فى خدمة المصالح البريطانية الهاشمية ، ولم تظن فرحة العرب بالملك محمد الخامس الذى آثر النفي من المغرب على أن يخضع للضغط الفرنسى ، لأن الموت عاجله قبل أن يستثمر نحوه المشيعار

تعيين فيصل ملكا عربيا ، مهما كان الثمن ، فعندما سقط عرشه فى سوريا صنعوا له عرشا فى العراق ، حيث صنعوا له شعاراته التى استهوى بها الجماهير فى وقت من الاوقات ، وحيث تنافس لورنس والأنسة بل وكورنولس فى المفاخرة بصنع فيصل ، وأصبح فيصل العميد الجديد للأسرة الهاشمية بعد أن طرد الحسين العميد السابق وولى عهده على عن عرشيهما . وحمل الاب الى قبرص مهزوما ، ثم حمل منها الى عمان مريضا ثم الى القدس ميتا ، ونزل الابن الاكبر فى حمص اخيه الأوسط لاجئا ، ووضع العرب آمالهم فى الملك غازي بعد تفصيل ليقبوم بالدور البطولى المنشود ، ولما استولى بكر صدقي ، ثم رشيد على الكيلاني على السلطة ، انقضت آمال العرب على كل منهما ، ولكن عندما استيقظ العرب من أجلام البقطة وجدوا أنهم ما زالوا فى انتظار الزعيم

واستفاد الحاج أمين الحسيني من هذا الشعور العام ، وكانت اليد البريطانية المتادة على حفظ ميزان القوى العائلية حينما وعلى هزه وقلبيه لمصلحة جانب دون آخر حينما ، تحرص أن يؤول وضغ القوى فى البزبان لمصلحة الانتداب وسياسيته فى فلسطين وفى الوطن العربى بشيكل عام ،



العربية الودية في سبيل العرب قاطبة ، مثلما
استثمرها في سبيل المغرب واستقلاله .

أما فوزى القاوتجي ، فقد حلم به عرب كثيرون
كصلاح الدين في القرن العشرين ، عندما خاض
الجهاد في فلسطين في الثلاثينات ، ولكن فضائح
حرب فلسطين بعد عشر سنوات بددت الهالة
التي كانت تحيط باسمه ، وأما شكري القوتلي ،
فبعد جهاد طويل ضد الأتراك والانتداب ، أصبح
أول رئيس لسورية المستقلة ، وأول مواطن في
أول جمهورية عربية متحدة ، ولكنه أساء إلى
الاستقلال الذي بناه بمقاسد حكمه ، ثم أساء
إلى الوحدة التي تنازل عن الرئاسة من أجلها
بمقاسد الطبقة التي انتمى إليها والتي كانت
مستولاة عن الانفصال أكثر من غيرها ، ولم يعمر
رياض الصلح كثيرا حيث قتله القوميون السوريون
عام ١٩٥١ ، أما بكر صدقي ، وعبد الكريم قاسم
في العراق وحسني الزعيم وأديب الشيشكلي في
سورية ، فقد جاء كل منهم إلى الحكم ومعه أماني
الملايين تحية وتدعو له ، ولبس كل منهم ثوب
المنقذ ، ولكن التوب لم يلبث أن تلطخ بدماء
الأبرياء ، وأحوال الحماقات والآثام والانحرافات،

وكانت خيبة أمل الشعب فيهم أكثر منها في أي
جماعة أخرى من الزعماء الفاشلين .

وهناك زعامات أخرى مثل عبد الكريم الخطابي
في المغرب بطل ثورة الريف ضد الأسبانيين
وعبد العزيز الثعالبي في تونس ، وعمر المختار
في ليبيا - الشهيد الذي أعدمه الإيطاليون لثورته
عليهم ، وإبراهيم هنانو في سورية زعيم ثورة
عام ١٩٢٥ ضد فرنسا ، وطلال ملك الأردن الذي
خلعه عن عرشه لأنه وقف ضد المشاريح
البريطانية ليعيش مسجوناً ومنبوذاً في المنفى ،
وطالب النقيب ورشيد عالي الكيلاني في العراق .
وقد تمتع كل من هؤلاء الزعماء بشقة الشمس
ومناصرتهم في المحنة ، ولم يتح لأي منهم مجال
الإفادة من هذا التأييد بعد أن انتهت الجولة
الأولى بالهزيمة أو القتل أمام قوى الاستعمار
الجبارة .

بقي رجل مناضل كانت حياته وحداهة نسيجا
قوميا متاضلا ضد الاستعمار وضد التجزئة ،
وهو عزيز على المصري ، فقد تبوأ لأكثر من ثلث
قرن - مركز الصدارة في الحركة العربية القومية
الجامعة ، فقد أوجي إلى التضال العربي في اليمن



اجتذاب ولاء عام خارج صفوف الحزب - لا على الصعيد العربي فحسب بل على الصعيد القطري أيضا ، كان كل منهما يضع حول المؤسس هالة من التقديس كادت تصل الى حد التأليه أحيانا ، إذ كان الزعيم في الحزب السوري والمرشد في الإخوان المسلمين هو الأمر النهائي في كل ناحية من نواحي الحياة الحزبية ، وغير الحزبية أيضا . ولا بد أن المؤسسين تأثروا بالأسلوب النازي - الفاشي الذي كان شائعا عند تأسيس الحزبين في عبادة الأشخاص ، وقد فرض نظاما الحزبين على الأعضاء زعامة أكثر تسلطا من أي حزب عربي آخر ، بل انهما كانا مدرسة في تعليم الاستبداد الرئاسي في الأحزاب *

ومثلما اقتتل حسن البنا وهو في أوج صراعه على الزعامة مع أحزاب مصر الاخرى ، أعظم أنطون سعادة في صيف ١٩٤٩ .

ومن الخطأ الاعتقاد أن مقتل كل من حسن البنا وسعادة هو الذي حرهما من زعامة أكيدة للعرب .. لأن سمعتهما استفادت من قتلهما « والحزبان يسميان قتل الزعيمين استشهادهما » أكثر مما استفادت من تصرفاتهما في حياتهما ،

وفي ليبيا وهو ضابط في الجيش العثماني ، وحقق للثائرين أكثر من انتصار ، وأسس وقرأس أول الأحزاب الثورية وأوسعها ، وقاد ثورة ١٩١٦ في أشهرها الأولى ، وتصدى لصيانتها من الاستقلال الهاشمي ، وكان رائد العمل العربي في مصر بلا منازع ، وإثناء الحرب العالمية الأخيرة ، قام بأول محاولة من نوعها في ربط النضال الثوري بمصر مع النضال المائل في الدول العربية الاسيوية ولقد أعطى عزيز المصري العروبة في ثلث قرن أكثر مما أعطها أي انسان آخر . وأعطاه العرب بدورهم محبة وتقديرا عوضا عن تفريط الحكومات العربية في اليهود الملكية في حقه *

أما عن الأحزاب العربية ، فقد كان الحزبان الوحيدان اللذان عملا على صعيد عربي عام فيما بين ١٩٢٠ ، ١٩٤٥ - (وقد تأسسا في أواسط هذه الفترة) لا يعترفان بالقومية العربية ، ويعملان تحت شعارات أخرى - هم - الإخوان المسلمون والحزب السوري القومي ، وأعلن الحزبان الحرب ضد الفكرة العربية ودعائهما ، ولا تزال بقايا الجماعتين تقف الموقف نفسه تجاه التطور الجديد للحركة القومية العربية ، وبينهما فشل كل من القوميين السوريين والإخوان المسلمين في

لما وافق تلك التصرفات من ممارسة أعمال لم
تطمئن اليها غالبية الشعب ، من استبداد بالرأى
داخل الحزب واحتقار الاعضاء وغير الاعضاء ، ومن
اغتيال للخصوم وإشاعة للارهاب والفتن ، ومن
صفقات مريبة مع الرجعية المحلية والجهلات
الاستعمارية .

أما عن الحزبين الآخرين وهما حزب البعث العربي
الاشتراكي وحركة القوميين العرب السرية ، فقد
فشلا فشلا ذريعا في تقديم أى نوع من أنواع
الزعامة العربية .

ظل الجواد بلا فارس ، وظلت فكرة القوى
المعادل اطارا لاقتلاه صورة أى من المسئولين العرب
وليس من صلاح دين جديد ، سبب طويلة ، وكاد
عرب كثيرون أن يفقدوا الأمل فى إمكان ظهور
هذا الرجل المرتجى ، وكانت الآمال تخبو بازدياد
الحاجة اليه ، تكرست التفرقة وتآصلت ، وضاعت
فلسطين بأهون السبل ، واستحكمت الرجعية
بالمواطنين فى الاقطار المستقلة والخاضعة للاجنبى
على حد سواء . وقاست الاغلبية من أهـوال
الجهل والمرض والفقر ، واتحدت قيمة الاسم
العربى فى العالم . وكانت الحياة اليومية للأفراد
والجماعات ، مأساة ، ولكن المأسى - حتى أخطرها
لا تخلو من قلب يرحم أحيانا ، انها تهب ضحاياها
سبيلا للانقاذ ، رجلا يبحث فى بطن المأساة
عن جذورها فيقتلها ويخلص الامة منها . مشى
جمال عبد الناصر طريقا طويلا من بنى مر الى
حيث أخذ يقارع التين . . . ولم تكن مؤهلات الزعامة
فى عبد الناصر الا جسورا سلكها فى تقديم نفسه
الى الجماهير ، وفى الكشف عن معتقداته والحديث
عنها الى رأى العام حديثا مخلصا . وعبد الناصر
هو أول زعيم عربى خاطب الشعب بلغته مباشرة
وأسلوبيا وروحا ، وسمع الناس فى اقواله ما كان
فى نطاق ادراكهم وأمانتهم ، ورأوا فى أعماله
ما أثبت لهم صحة اقواله . لقد استمعوا من قبل
الى خطباء بارعين ، ورأوا رجولات وأعجبوا بأخلاق
حميدة ، ولكنهم وجدوا فى عبد الناصر أمسرا
جديدا ، وجدوا وراء هذه المواهب والصفات
قلبا واسعا يشمل الامة ، ومشاعر تنسجم
مع مشاعرهم وأهدافا تعبر عن أهدافهم ، كانت
مميزات عبد الناصر وصفاته تنعم بشعبيته ،



ولكنها لم تخلق هذه الشعبية ، والذي خلقها هو حقيقة انعكاس الاماني والآمال القومية في شخصه ، والبرهان على ذلك هو توافق نفس الظروف لغيره من السياسيين .

ولكنها عجزت عن صنع زعيم عربي قوى - طوال قرن ونصف ، محبوبا ومحترما ومهابا مثل الزعيم عبد الناصر .

فبعد الناصر هو أول زعيم يقف مع الشعب في جبهة واحدة ، فيصـارحان ويتبادلان العواطف والحقائق دون خداع من جانب ودون تملق من جانب آخر ، وهو أول زعيم يتمتع بزعامة شاملة لها شأنها في كل قطر عربي مهما كان ذلك القطر بعيدا عن مصر أو خاضعا لحكم بصادي مصر وسياستها . وله قواعد شعبية واسعة تواليه بشكل لا مثيل له في تاريخنا الحديث ، فقد مضى العهد الذي كانت فيه القواعد بلا زعامة والزعامات بلا قواعد ، وزعامة عبد الناصر هي أول لقـاء بين الزعامة والقاعدة ، وعبد الناصر هو السياسي العربي الوحيد في تاريخنا الحديث الذي ينسب اليه عصر بأكمله ، لقد استطاع عبد الله ابن الحسين أن ينسب لنفسه مملكة ، وكذلك فعل عبد العزيز بن سعود ويحيى حميد الدين ، ولكن ذلك الانتساب كان شكليا ، يسمى الرجل بلقبه باسمه ، بعد السيف ، وكانها ملك خاص ، وكان ذلك الانتساب اجراء ضيقا يدل على عقلية طبقية ونفسية أجنبية ، أما عبد الناصر ، فإن الآخرين وخصومه يشكلون خاصا ، هم الذين ينسبون اليه التفكير العربي السائد ، والعواطف والمشاعر معا ، في مدى عقد من التمتين ، في كل قطر بين الخليج العربي المحيط الاطلسي ، وذلك أهم بكثير من أن يحمل المواطن جواز سفر منسوبيا لملك أو أمير ، هناك رق ، وهنا مشاركة ، هناك انتماء مصطنع مفروض ، وهنا انتساب عضوي طبيعي ، فزعامة عبد الناصر التي ينتمي اليها قسم كبير من عرب هذا الجيل تعتيز

تجسيدا للأماني والاهداف التي جاشت وتجيـش في صدور الآباء والاجداد منذ وقت طويل .

وكانت زعامة عبد الناصر تدرك ثقل العبء الذي تدعو الشعب الى حمله من أجل غد أفضل ، غير انها تضع ايمانها في الشعب ، نتيجة لايمانها بالله لأن الله مع الشعب ومع من يخدم الشعب ان في عبد الناصر صورة من الايمان العربي المطلق بالله ، ذلك الايمان الذي يجعل صاحبه على العمل بثقة تفوق امكانيات المنطق البشري ، ومن وحى هذا الايمان مضت زعامة عبد الناصر قدما الى الامام ، لقد فعل عبد الناصر بعض ما فعله صلاح الدين ، انطلق من مصر في الارض العربية يذود عن الحى ويتعقب الاستعمار ويذل الشعب ، وشيد النظام الاجتماعي الذي يسوده العدل والمساواة ، ويصلح اساسا لهما ، وظل يعتلى صهوة الجواد ثمانية عشر عاما ، ينازل التنين المتعصب الروس ، فقد تما التنين من امتصاص دماء الشعب وغذاه الاستعمار والرجعية والمفاسد في اجيال .

ولقد سقط الفارس عن صهوة جواده ، وهو يصارع التنين طوال ثمانية عشر عاما ، فلم يحتمل قلبه الشجاع الذي احتوى امته باكملها ، انسداد احد شرايينه المنهكة ، بالمستعمرات العظمى فتصيب الفارس عرقا ، وتوقف القلب الصامد ، وسقط سيفه من يده ، وهو يصـارح التنين الاستعماري ، سقط شهيد الواجب ، والامة ، والمستقبل . وسيظل الجواد بلا فارس ، الى أن يقف فارس عبد الناصر في كل أرض عربية صفا واحدا دفاعا عن كل الاهداف التي نادى بها عبد الناصر ، ولم يمهله القدر ليرى نهايتها . دفاعا عن السلام العربي ، الذي يجب أن يقوم على الارض العربية ، حماية للمقهورين ، ضد التخلف والاحتلال الاستعماري الصهيوني ، واستعادة لكل أرض سلبية .

تجسين عبد الحى

ما هو سر عظمة عبد الناصر ؟

قال أحد الكتاب الأجانب .. إن سر عبد الناصر يكمن في أنه جمع كل خصال الشعب المصري في كيانه . وقال كاتب آخر إن مصدر قوته .. أنه يمثل حركة تحرار الشعب المصري وتقدمه . وقال ثالث .. إن عبد الناصر تجسيد لتفصال الأمة العربية ، وكفاحها في مواجهة الامبريالية وسعيها لتعميق الثورة الكبرى . إنه المجمع شخصية في الفكر العربي الحديث . وهناك عشرات الآراء ، والدراسات في كتب مختلفة تبحث عن شخصية ناصر .. والثورة المصرية . وقد أصدرت مكتبة جامعة اسكسبورج في يوليو ١٩٧٠ تقريرا عما كتب عن ثورة ٢٣ يوليو ، وعن جمال عبد الناصر ، فبلغ ٢٨٩ كتابا وصدرت هذه الكتب بسبع عشرة لغة . وفي خلال هذه السطور سنحاول التعرف على زوايا سر جاذبية وعظمة شخصية الرئيس الراحل جمال عبد الناصر .

ففي كتاب « زعماء الدول الحديثة » .. للدكتور ليونولد استاذ التاريخ بجامعة بروكلين ، يقول « أن ناصر هو الرجل الوحيد الذي يستطيع أن يوحد العرب ، ويشيد لهم مكانا في الأسرة الدولية » . ويرى أن سر قوة عبد الناصر يرجع الى أسباب عدة : منها مظهره الشخصي ، وقوة شخصيته ، وتكوينه الجسماني ، ونشأته الشعبية . وظهوره في الوقت الذي تنتظر فيه العرب ظهور الزعيم واهتمامه باصلاح بلاده من الناحيتين الاجتماعية والسياسية . وقدرته الحارقة على أن يكون زعيما .

أما كتاب « ناصر » للمحامية الإيطالية الشهيرة « زارا الجاردي » فقد سبب ثورة عند اليهود في أمريكا ، وقاموا بمحاولات لمنع من غزو المكتبات الأمريكية ، لأن (زارا) كشفت عن التقدم الذي شمل الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية بفضل حكمه جمال . ووصفت كل الخطوات التي سبقت بناء السد العالي معجزة



عبد الناصر
في
العالم الخارجي

فتحى الابيتارى

الشرق الأوسط ، والمؤامرات التي لعبها الغرب
بزعامة امريكا في نسف هذا المشروع قبل أن يبدأ ،
وحاولت ابقائه بكل الوسائل ، حتى استخدم
الغرب بالاستعانة بإسرائيل ، السلاح والطائرات
والمدمرات . وفشلت محاولاتهم . وتم بناء السد
العالي رمز الرفاهية للشعب المصري في المستقبل ،
ولكن ما زال الغرب وتمساونه امريكا يديرون
المؤامرات ، ويستغلون اسرائيل كمخلى قط في
استنزاف قوى الشعب المصري . ولكن ارادة
الشعوب المحبة للحرية والسلام .. فوق كل
المؤامرات .

وقد أصدر الكاتب الإيطالي « دينو فريسكرى
بالدى » كتابه عن « عبد الناصر » ضمن سلسلة
كتبه «- اناس مشهورون » بعبارة مشهورة
للرئيس الراحل يقول فيها « من السهل بناء
مدارس ومستشفيات .. وفي الممكن بناء مصانع ،
ولكن بناء أمة عمل صعب وشاق » . وتناول
المؤلف في كتابه حياة الرئيس منذ ولادته
والأحداث الهامة التي قابلته حتى ديسمبر
١٩٦٩ ، فقال .. انه بالرغم من الأحداث التي
مرت بالرئيس ناصر أثناء حكمه في الميدانين
السياسي والعسكري ، ورغم المؤامرات التي
حجبت ضده . وضد نظامه الثوري فقد ازداد
حب الشعب له ، على عكس ما كان يتوقعه
المتآمرون . وتناول الكتاب أيضا أحداث ليلة
٩ يونيو ٦٧ ، ووصف مشاعر الجماهير الملتفة
الى درجة دفعت جبيع الحلقين والمراقبين
السياسيين في جميع أنحاء العالم الى أن
يتساءلوا : ما هي الأسباب التي جعلت الشعب
المصري يتمسك بقيادة عبد الناصر رغم كل
الأحداث ؟ ورد الكاتب الإيطالي على التساؤل
بقوله : ان عبد الناصر أعطى مصر ما لم يستطع
غيره اعطائه لها طوال القرون الماضية .. أعطاهما
قلبه .. وعقله .. وحياته ! .

... وهذا التساؤل والاستفسار عن سر
شعب مصر وعبد الناصر يرويه جان وزوجته
سيمون لأكوتير في كتابهما « مصر .. الصاعدة »

الذي تزيد صفحاته على الخمسمائة . فيذكران
في الفصل الأول .. كيف أن الغزاة يسيطرون
على بلاد العالم الى أن يتوا الى مصر .. فجون
هي مقبرتهم الأخيرة . وهي كما قال عنها احد
الكتاب « مقبرة القزاة » ، لقد دفن فيها
الاسكندر ، وهزم قيصر ، وإبتلعت أرض مصر
الأتراك والمماليك والفرنسيين والانجليز . وبقي
فوق أرضها .. شعب مصر .. الوديع المثبت
بأرضه ونيله ، الذي يبحث عن النخلة حتى في
احلك ظروف حياته المأساوية .. ومع ذلك ناله
سلامد .. صمود الأهرام وإبو الهول . ويلتف
حول زعيمه عبد الناصر .. يوم تخيل العالم
أن ناصر قد سقط ، ولكن شعبه رفعه على
الاعتناق ، والتف حوله يحميه ، لسكي ينهض
ويواصل مسيرة النضال ضد الاستعمار .

وحاول جان وزوجته سيمون .. البحث عن
الإجابة .. هل يرجع السر الى آلاف السنين
من الحضارة العريقة ، وحب هذا الشعب لأرضه
وتراثه ونيله .. أم أن غزوات المستعمرين كانت
مصلا واقيا له ضد الأيام الحائلة السود .
وفي فصول الكتاب المختلفة يروي جان وسيمون
قصة الثورة المصرية ، والأعداد لها ، وسساعة
الصفر ، وانطلاق الشراة الثورية . ويركان على
شخصية ناصر .. كزعيم .. وقائد يحسم
المواقف في سرعة البرق . وأن سر عظمته تكمن
في أنه يؤمن بالشعب المصري الذي هو منه ،
إيماننا مطلقا .. ذلك الإيمان الذي جعله يهب
حياته .. وهقله .. وقلبه لكل أفراد شعبه .
ويصف المؤلفان شعورهما عندما قابلا الرئيس
بهذه السطور « أن أول شيء تلاحظه فيه ابتسامته
البيضاء الناصعة .. انه رجل طويل القامة
وأفريقي أصيل .. وهو عندما يأتي صوبك
يسير بخطوات واثقة واليد ممدودة لكى تصافحك
.. وتزداد الابتسامة اتساعا كلما اقترب منك ،
وهو عندما يضحك فالعيون أيضا تضحك ،
والصوت ، صوت خفيض ودود ، ولفته الانجليزية
رائعة واثيقة ، والاجابة تأتي منه على سؤالك
مفاجئة في صراحتها ، واثقة من كلماتها ، وهو

بكافة العناصر المناوئة للسلطة البريطانية ،
وللقصر ، وللأحزاب المنحرفة .

ويتحدث فوشيه عن فلسطين ، واستيلاء
اليهود على بعض المناطق ، ثم قيام حرب فلسطين
عام ١٩٤٨ . ويذكر عبارة كتبها جمال عبد الناصر
قال فيها : « أنه لما بدأت أزمة فلسطين كنت
مقتنعا بأن القتل فيها ليس قتالا على أرض
غريبة ، وإنما هو واجب يحتمه الدفاع عن النفس
لمصلحة العرب الذين نهبوا » . ويرى الكاتب
المواقف المصيبة التي مر بها جمال عبد الناصر ،
وهو يحارب في فلسطين ، وسط قيادات فاشلة ،
أسلحة فاسدة ، وخيانات من القصر ، إلى أن
أصيب في صدره ، ونقل إلى مستشفى المجدل
حيث رأى أسدقاه جرحى ، وعلم بنيا مصرع
الكثيرين منهم . وفي ذلك الوقت كتب عبد الناصر
يقول :

« لقد عاهدت نفسي أنني لو صرت مسئولاً في
يوم من الأيام في بلاد فسوف أفكر ألف مرة قبل
أن ادفع بجنودنا إلى الحرب ، لا أدفعهم إليها إلا حيث
لا يكون مفر .. حين يكون شرف الوطن مهدداً ..
وما من شيء ينقله إلا نيران المعركة » .

وهذا الوعد الذي كتبه عبد الناصر وهو في
حرب فلسطين ، كان بداية لفلسفته في الحياة
التي تبلورت في قوله « أحسست أن الإنسانية
لا تستحق شرف الحياة إذا لم تعمل بكل قواها
من أجل السلام » . وفعل .. كانت آخر أعماله
قبل استشهاده هي حقن دماء العرب .. وحل
السلام بين الأشقاء العرب ، حتى يمكن توجيه كل
القوى إلى المصالح الذي يحتل أجزاء عزيزة من
قلب الأمة العربية .

ووصف فوشيه بتفصيل وتحليل المآرك
والمواقف الحربية التي اشترك فيها جمال
عبد الناصر ، وكيف انقل : « عراق المنشية » بفضل
رباطة جأشه ، وحسن تدبيره ، رغم حصار دام
شهرين ، وكبد الاسرائيليين ٣٠٠ جثة غير

إذا ما غضب تلصع عيناه بوميض أخضر رأيته في
عيون الفلاحين - وهو ينهل من كل الثقافات
نهلاً .. ابتداء من الكلمة المقروءة حتى الموسيقى .
وهو يقرأ الجرائد بنهم واهتمام بام .. الجرائد
الاجنبية والعربية والمصرية » .

.. وعبد الناصر .. هو الذي وضع شعار
« ارفع رأسك يا أخي فقد مضى عهد الاستعباد » .
هذه العبارة بدأ بها الكاتب السويسري الكبير
جورج فوشيه كتابه عن .. عبد الناصر ورفاقه .
وبين الكاتب كيف استطاع عبد الناصر أن يدير
تنظيم جماعة الضباط الاحرار السرية ، لكي
يعيد لهذا الفئس كرامته وشخصيته . وبدأ
المؤلف في البحث عن الجذور العميقة التي أثرت
في شخصية عبد الناصر ، فتحدث عن قرية بني
مر ، وعن طريقها كشف حال المجتمع المصري في
ذلك الوقت حيث كانت تنفث الأثام ، وترداد
الحالة الاقتصادية سوءاً . ويقول فوشيه :

« أنه إذا كان عبد الناصر قد وُثِرَ عن أبيه
عناد فلاح الوجه القليل وعزته ، فإنه قد وُثِرَ عن
والدته الناحية الاسكندرانية من طبعه : روح
البحر الأبيض المتوسط الماهرة ، المجددة في
الاهتمام بكل ما يتعدى الأفق اليومي ، وبالتالي
يكل ما هو جديد ، روحاً ثورية . والاسكندراني
شخص دولي .. جريء مطبوع بطابع الفردية » .

وبأسلوب بارع استطاع فوشيه أن يقسم :
دراسة عميقة عن البيئة العائلية والمدرسية التي
عاش فيها الفتى جمال عبد الناصر : .. الذي
أصبح بعد ذلك أعظم زعيم شهده العالم
العربي ، ومن القادة العظام الدوليين . وتناول
المؤلف الكتب التي أثرت في فكر وعقيدة
عبد الناصر .. الكتب الاسلامية ، والتاريخية ،
والادبية . ثم بداية الاتصال بزملائه الذين
سيواصلون النضال معه إلى قيام الثورة . وحل
جميع الخطوات والاتصالات التي كان يقوم بها
أنور السادات بتكليف من لجنة الضباط الاحرار ،



ويتعرض «كلود استيه» الى موقف ناصر من فلسطين والمحيط العربي ، والمحيط الدولي ، والافريقي . وقد حدد عبد الناصر موقف ثورة مصر من هذه المجالات في فلسفة الثورة ، وكثير من خطبه . وبين الكاتب كيف كان عبد الناصر من اول دعاة الوحدة الافريقية ، واول من حضر مؤتمر القمة الافريقي . ويبرز المؤلف دور عبد الناصر ونظرته لفلسطين . . حيث كان يعتبرها جزءا من حياته وعمله ، وسقط شهيدا . . من اجل فلسطين ايضا .

... ولكن قبل ان يسقط شهيدا . . كان قد حدد للشعب المصري . . طريق العزة والكرامة . ويكشف الكاتب الأمريكي « والتون وين » في كتابه « ناصر العرب » . . البحث عن الكرامة « بعض الجوانب من شخصية عبد الناصر فيقول :

« ان كره عبد الناصر للترف وحب الظهور ، هو اقوى ما لديه من مزايا شخصية . فزيارة واحدة لنزل عبد الناصر ، تظهر كيف ان الرجل احتفظ بعاداته البسيطة نسبيا في حياته بعد انقضاء ست سنوات على تسلمه الحكم ، فما يزال يسكن مع عائلته في المنزل ذاته الذي كان يشغله . عندما كان ضابطا بسيطا في الجيش » .

ويقول : « ان عبد الناصر دينامو بشري ذو نشاط غير محدود . . قلما يجد متسعا من الوقت

الجرحي والخسائر في المعدات . وانتهت مأساة فلسطين . وعاد جمال عبد الناصر . . ليلبدأ مرحلة جديدة من بناء مصر الحديثة وحاولت المؤامرات ، والدول الاجنبية ان تتكفل لوقف هذا الزحف الثوري في المنطقة . . ولكن عبنا .

... لان عبد الناصر . . هو من صميم الشعب المصري ، وخرج منه ليقوده الى العزة . . والكرامة . . والحريية . . وفي كتاب « مصر . . الثورة » للكاتب الصحفي الفرنسي « كلود استيه » يصف لقاء عبد الناصر بممثل الشعب في المؤتمر القومي فيقول :

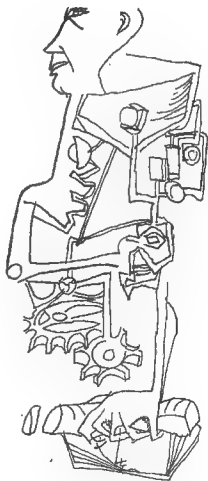
« وعندما جلس عبد الناصر بهدوء ، وقف انور السادات احد رفاقه الاوائل منذ ١٩٥٢ يقول تلك الكلمات : ان لقاء الشعب . . شعبنا مع الرئيس عبد الناصر كان احدي اللحظات التاريخية النادرة التي تحدث احيانا في تاريخ الشعوب . انه يولد من جديد كعلاق ، ويكشف نفسه وايمانه وارادته . . واستمرار حتى لباقائه الذي ظل دوما على مدى العصور . . ويستمر انور السادات في خطابه حتى ينتهي ليسود الصمت ، وعبد الناصر بوجهه الهادي ، واكتافه العريضة ، وملامحه الواضحة يستمع ثم ينظر امامه في بريق وكل الواجه . . كل الميول ترقبه . وعندئذ وبعد لحظة من صمت أعقبها تصفيق للتقديم اشاعري ، يقف عبد الناصر ومعه يقف كل المجتمعين . . وبصوته المعروف المميز . . يقرأ ويقسم ولاءه لمصر .

للنوم « فهو في بيته يعمل باستمرار حتى ساعات متأخرة من الليل » .

... وفي كتاب جون جنتر «في داخل افريقيا» جزء كبير عن مصر .. وثورتهما فيقول « ان الرئيس عبد الناصر من اهم الشخصيات القادرة في هذا الزمن ، وقد حقق لمصر ما لم يحققه احد . انه رجل نزيه الى اقصى حد . ولا يطالب باى شيء لنفسه . ان عبد الناصر كتب صفحة جديدة في تاريخ مصر . مائة بالحيوية والحركة ، فهو رجل قوى ، وله مبادئ اخلاقية ، وله عقيدة فكرية . ان مصدر قوته يرجع الى انه يمثل حركة تحرير الشعب المصرى وتقدمه » .

.. ولم تكن ثورة عبد الناصر .. ثورة محلية فحسب ، بل كانت ثورة سلام ، تهدد الامبريالية والصهيونية ، والذين يعيشون على سفك الدماء .. دماء الشعوب . وكانت ثورة جمال الاجتماعية والسياسية داغما لكثير من اقلام الكتاب والمحللين السياسيين في الغرب وامريكا .. ان تكتب عشرات الكتب المختلفة ، لاقاء الاضواء على مجتمع الثورة وعلى زعيمها . وفي كتاب « مصر عبد الناصر » للكاتب البريطانى «بيتر مانسفيلد» يوضح المؤلف اهداف عبد الناصر في اقامة مصر المتحررة من كل اشكال السيطرة الأجنبية . فبدأ الكاتب بفصل عن الحالة الاجتماعية والاقتصادية لمصر في بداية القرن الحالى . وكيف كانت تخضع لحكم اجنبى ، وتمجج بالاجانب وانصاف الاجانب والمرزقة . وعرض المؤلف لمصر والعالم العربى في فصلين سعى احدهما مصر والعرب الاسويين ، والثانى مصر والغرب . وقال مانسفيلد :

« ان الرئيس جمال عبد الناصر كان يرى ان التحالف مع الغرب معناه استمرار النفوذ الغربى ، والتبعية للغرب . وان هذا كان اساس موقف الحياد الايجابى الذى اتخذه مصر ، وانه بعد اعلان قيام حلف بغداد ، ومعارضة عبد الناصر له على اساس انه يربط البلاد العربية بالنفوذ الغربى حاز تأييد ومباركة الراى العام العربى . ومنذ ذلك الحين بدأ ناصر يصبح بطل القومية العربية . واحس العرب ان هذا الرجل هو الزعيم الذى كانوا فى انتظاره . والذى يمكنه التصدي للقوى الاستعمارية وتوحيد العرب فى دولة واحدة . وتأكدت وجهة نظرهم عندما أصبح



عبد الناصر هدفا لهجوم اسرائيل والمصاحفة الغربية .

وتحدث مانسفيلد بعد ذلك عن ثورة ٢٣ يوليو الاجتماعية ، فقال « ان هدف ناصر كان اعادة مصر المتحررة من كل أشكال السيطرة الأجنبية ، والتي تلعب دورا أساسيا في العالم العربي وفي أفريقيا » . ولذلك بدأ يبحث عن حل سريع ، وهو اعداد برنامج مركز للتنمية والاستراتيجية . وان مشكلته السويس ، أعطت دفعة هائلة لمسيرة التخلف من سيطرة النفوذ الاقتصادي الأجنبي . . . ومركز مانسفيلد في كتابه على القرية والفلاحين فقال . . ان الفلاحين النابضين يكونون ٧٠٪ من شعب مصر من أنشط الفلاحين في العالم ، وان مصر من هذه الناحية ليست دولة متخلفة ، وان كثيرا من رجال الثورة ومنهم جمال بنحدرتون من أنشأ الفلاحين ، لذلك فإن عبد الناصر كان يدرك ظروف البؤس التي عاش فيها الفلاحون ، لذلك بدأ في اعادة توزيع ملكية الأرض وتخفيض الإيجارات الزراعية ، ورفع اجور العمال الزراعيين ، واقامة المجمعات التعاونية التي تشرف عليها الدولة . واهتم أيضا بنشر التعليم في القسري ، واقامة المجمعات الصحية ، وايصال النور والمياه النقية الى قرى مصر . كل هذا كان في عقيدة عبد الناصر . . الوسيلة العملية لمواجهة مشكلة مصر الأولى « البؤس الاجتماعي والاقتصادي ان يعيش على الزراعة في مصر » . وكان السد العالي الذي صمده به عبد الناصر أمام مؤامرات القوى الامبريالية ، والصهيونية . . هو الدرع الواقى للثورة الاجتماعية . ويرى مانسفيلد . . ان القاهرة ستظل لاسباب كثيرة مركز الانتاج الثقافي والفكري في العالم العربي » .

... وهناك كتب كثيرة . . كتبت عن ناصر . . وجه مصر الثائرة منها «الزعيم» لسان جيون . و « ثورة ناصر » ديزموند ستينوايت . و «ناصر» لتوم كيتل ، و « كيف نجح عبد الناصر » لكارا، الهندي كاريانجيا ، الذي قال : هناك قلة من الرجال ادوا ادوارا حاسمة في التاريخ ، وتركوا آثار بالغة الخطورة في تحويل مجرى التاريخ الانساني . . ان اسم عبد الناصر يقف في طليعة هؤلاء » .



فتحي الابياري

عهد الناصر والثورة الفكرية

لقاء فكري مع مجموعة من المفكرين والأدباء

اعداد

حسين اللبودي

لم يكن عهد عبد الناصر من تلك العهود التقليدية التي تأتي عبر التاريخ وتنقضي دون أن تترك من القضايا ما يستاهل الذكر والالتفات ، وإنما كان من تلك العهود الثورية التي تجعل من الحركة والتغيير والبناء أساسا لاستمرارها . فهو هذا العهد الذي أشرق على حياتنا استجابة لمطالب شعب أبي إلا أن يثور على التخلف والجمود اللذين رانا على صدره قرونا طويلة .

ولما كانت السمة الأساسية لهذا العهد هي التغيير والثورة على كل ما يعوق تقدمنا ، فقد أقبل على جميع الثقافات والأفكار بدرسها وبحللها وبتنخب منها ما يتفق وظروفه الاجتماعية والثقافية والروحية . وهو في إقباله على كل هذه الثقافات والأفكار لم ينس ما يربطه بترائه العريق من وشائج فاقبل عليه بالمثل بالدراسة والمراجعة والمقارنة بما انفتح عليه من هذه الثقافات والأفكار الجديدة وصلا منه للماضي بالحاضر وتشوفا لاحتمالات المستقبل .

وبرغم كل التحديات والظروف البالغة التعقيد ، استطاع هذا العهد أن يواصل مسيرته ويترك بصماته جليلة على صلحة التاريخ بما حققه من إنجازات ، وباتخاذ الاشتراكية سبيلا وأساسا لحل مشاكلنا ، وبتبنيه مبادئ الحرية والثورة على الاستعمار التي كان فيها سندنا لكل الشعوب المغلوبة على أرمها .

وبفكرها المفتوح على كل التجارب ، تلتقي الفكر المعاصر في هذا التحقيق الفكري بعدد من أعلام الفكر والأدب والفن لهم من الكتابات ما يمكن أن نعدّه انمكاسا - بشكل أو بآخر - لهذا العهد وتعبيرا عنه .

وهي إذ تطرح سؤالا أولهما : أهم التغيرات الفكرية التي طرأت على الفكر في عهد عبد الناصر ، وثانيهما : دور الفكر والمفكرين بعد عبد الناصر - تأمل أن يواصل « الكل في واحد » مسيرتهم على طريق عبد الناصر انطلاقا إلى ما هو أعظم وأجل .





جانب كبير من الأهمية ، يصند نقل حياة مصر من العصور الوسطى إلى العصر الحديث .

وكما أن الدراسات العلمية ، قد تأكل دورها في صياغة هذا التجديد للحياة ، فقد حدث في الدراسات الإنسانية ما يجعل على الإحساس ، بنفس النتيجة .

وفي غنى ، أن من أهم ما قرأ على الدراسات الإنسانية ، الالتفات إلى الميراث الشعبي الروحي - من عادات وتقاليد وتماثيل .

وفي الثمانية عشر عاماً الأخيرة من حياة مصر ، ظلت هذه الدعوة ، من أعلى الأصوات ، الجديدة ، التي ترمي إلى الكشف عن قدرات الإنسان المعري ، وهو يشتبك مع حضارة العالم من حوله ، ينهض بدوره مجتهداً أساسى - بل قاعدة أساسية - للامعة العربية كلها .

وما حدث من إنجازات في هذا المجال ، يرتبط بما حدث من إنجازات لعلوم الإنسانية والتجريبية الأخرى .

ويدخل - فيما اصطلاح على تسميته - بينا الفرد وبناء المواطن ، في بلد ليس امامه إلا أن ينمو بنفسه من تطلعات العصور الوسطى ، علماً وفكراً ، وتأملاً ، وعملًا وصناعة وإنتاجاً ، وعلاقات وأسلوب حياة .

● واني أرى أن واجب المفكرين والمثقفين في المرحلة القادمة هو العمل على ترميم كل ما أرواه عبد الناصر ، وما حققه من إنجازات ، في شتى الميادين .

أحمد رشدي صالح

المروعة من ناحية ثالثة .

فهو إذن ، اشتباك مع الوجود الإنساني والقومي والوطني ، ومع تيارات الفكر الإنسانية والقومية والوطنية .

وفي ظل هذا الاشتباك ، ألجأ للفكر المعري ، أن ينتبه إلى أن تاصيل الفايح الوطني والقومي في مساره ، هو الشرط اللازم والمؤدى إلى إنسانيته وحدانيته .

هكذا ، أتمت كتابات عبد الناصر وخليفه ، وهكذا ، جاءت المحاولات لاختيار الأصلح والأنسب من الفكر العالى ، لحاجات مصر وحيتها .

ومن غير اللطخ ، أن نلن أن هذا الاتجاه ، وجه الضريق مهداً مستليماً ، دالها - فلان اشتراك مصر بفكر العالم المعاصر ، يضعها امام عملية اختيار غاية في الصعوبة - فهي تعرض على ألا تفقد أصالتها الوطنية وبالتالي فهي ترفض أن يستوعبها تيار بعينه من الفكر المعالي ، ومع ذلك فهي تعرض على أن تعيش حياة عصرها ، وهذه التيسارات الفكرية الدائبة تؤثر من ناحية التصور ومناهج التطبيق - غاية التآكل في عصر الإنسان المعصر .

ثم هناك مشكلات التغلب التي فرضت على مصر ، والامة العربية من عصور سابقة ، وهي مشكلات ضاغطة وطردية ، لكل اشتقاق لحالة الفكر أو عصرية اساليب العمل العام .

ولقد فتح عبد الناصر ، بفكره المكتوب ، وبخطبه كذلك ، ميدان التآكل والتقاء ، والاختبار ، بين هذه العوامل جميعاً .

وكان من نتائج ذلك ، أن تمت مشروعات وأعمال كبرى وحدت أيضاً مناقشات جادة بل كان بعضها على

● نستطيع أن ندلل على أن الفكر المعري الوطني ، قد جرى حتى نهاية الحرب العالمية الثانية - على أساس تجديد حياة مصر ، وتحقيق سيادتها الوطنية الكاملة ، واستحداث «صوبية» أو «تقير» في موقفها من حضارة العالم ، وذلك بأن تكون مصر المستقلة ، ومنا متحضر بحضارة المعصر .

وينتوى تحت هذا التعصيم ما بدر من دعوات اصلاحية وريادات فكرية سياسية ، ونوعات للتجديد في وجوه شتى من الحياة .

والى نهاية الحرب الثانية ، تمود سرعة « إيقاع » الحداثة في الفكر ، ذلك أن تلك الحرب وضعت مصر - وبشكل حاسم - في دائرة التأثير المباشر باتجاهات الفكر العالى - بل لمسهته - الأمر الذى انتهى بالاحزاب المختلفة القديمة إلى أن تعيد النظر - برامجه - أن كانت لها برامج - وتطرح نوعاً أو أنواعاً من الفكر الإصلاحى الذى يتسم بالحداثة ، إيجاباً أو سلباً .

كما أن السنوات الخامسة التى بين نهاية الحرب وثورة ٢٣ يوليو ٥٢ ، قد استقطبت تيارات الفكر المعري الوطني ، وجعلتها - جيل - بضرورة التغيير - وهو نفس الأمر ، الذى كُنْ مائلاً في البنية الاجتماعية والاقتصادية ذاتها .

كان على ثورة ٢٣ يوليو أن تستوعب خلاصة ما أنجزه الفكر المعري في تاريخه الحديث ، وأن تطرح - للمستقبل - حاجة مصر إلى الحداثة الحقيقية ، والحضارة العلمية لمصرنا . واعتقد أن من أهم منجزات قيادة عبد الناصر لهذه الثورة ، أنها حركت مصر نحو الاشتباك مع الإنسانية من ناحية ، والامة العربية من ناحية ثانية ، ومع ميراث مصر ذات الخصائص

السؤالان يفترضان أولا ان مرحلة من مراحل تاريخ الامة قد تحدث بحيث يمكن ان تصبح على نحو مستقل موقعا للنظر وللتحليل . وهذا في حد ذاته موضع للنظر . ودون ان ندخل في مشاكل التعديد التاريخي للعصر وفلسفته لاننا نستطيع ان نقصد ان جمال عبد الناصر بفكره ومبادئه ما زال وسيظل الى امد طويل مصدرا مباشرا للفكر المحركة في نفوسنا ، نحن الذين نعد من جيله وإلى ما تبقى لنا من سنوات العمر ، كما سيظل الزعيم المحرر لنا ، ثورته ولدين سيخلقون الكثير من اهدافه واحلامه ويعملون بها الى غاياتها الحضارية الطبيعية . وعندئذ تصعد معالم العصر حقا ويصبح مرحلة محددة من مراحل تاريخ الامة يمثل ما حدد جدلا يثوره مرحلة سابقة من تاريخنا المعاصر ، لقد تعدد طريق المستقبل ، وما زال عهد انجازة مسئولية على هاتق الامة امام تاريخها . فالحقبة لم تلتق برحيل الزعيم .

وبلى ذلك ملاحظة منهجية اخرى ، فالانجازات الفكرية لا تنفي قيمتها فحسب بتغير المصو والمجتمع ولكن طبيعة هذه الانجازات تتغير كذلك . فلقد تملطت سنوات السورة - الثمانية عشر التي نلظر فيها الآن عن عدد ليس بالقليل من الاعمال الثقافية الفردية ذات الشأن الكبير . ولكن قيمتها - مهما كانت - تنضال امام

ما احدثته المبادرات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي قادها الزعيم ، فغير بها في ضمير الامة وفكرها وانجز من خلالها ما يجب ان يعد من الانجازات الميزة الكبيرة حقا . وتاريخ الثقافة بمعنى نشاطات الفكر والادب والفن يعتبر الى حصد بعيد تفصيلات متفرعة عن الانجازات العامة . بل ان دراسة الاعمال الفردية في الفكر والادب والفن لن تقوم على اساس حقا حتى نستخلص القيمة الثقافية لهذه الانجازات الامم . وهكذا يجب ان نلظر أولا الى المؤسسات والاتجاهات الاجتماعية والايدولوجية التي اقامتها الجودة او بداتها وان يكون نظرها اليها لا باعتبار انها مغلقة كاملة التحقيق ولكن باعتبار قدرتها على النمو وقدر سيطرتها على مواضيع التغيير في فكر الامة وثقافتها .

وننتج بعد ذلك الى التساؤل عن كيف سيكون تعديد هذه الانجازات وكيف يختارها الفكر ويرتبها حسب اهميتها . هذا في الحقيقة هو اصعب ما يشتره سؤالا مجلة الفكر المعاصر من صعوبات منهجية . فمثل هذا التعديد يفترض مقدما تكامل الدراسة لتاريخ السنوات الماضية وتوفر نظرية عامة او فردية للوردخ أو المسكر الذي يتصلى لهذا الامر ، ولست بحاجة للاعتراق بقصورى في الامرين فهو امر مقرر ، ولكننا جميعا بحاجة الى الدعوة لتحقيقه وبلورته خلال تخطيط فكرى

يتراكم اثره وتكامل عناصره . وإلى ان يتم ذلك الآن اى اجابه ، مهما كانت ، لا تعدو ان تكون تطلعا فكريا فيه الكثير من التعميم والتحيز في وجهة النظر حتى وان كان فيه الكثير من الصواب والصحة ، وبهذا التحفظ يمكن القول ان محاولة الاجابة هي مشروع فردى يجمع فيه المرء فكره ونفسه ... كذا تجمع الامة نفسها الآن - للمستقبل وللعرسى عليه . وستبقى مجلة الفكر المعاصر صاحبة الفضل في زيادة تعمقنا لهذا الشأن .

يبقى اخيرا - قبل ان اعد ما اعتبره الانجازات الرئيسية الاساسية - ان اقر اننى لم افسد في ترتيبها تقريرا لدرجات الاهمية وان كنت اعتبر ان هناك اساسا اخر للترتيب لا اريد ان اعرض له الآن .

١ - اجهزت الثورة الى عهد جمال عبد الناصر على مجموعة رئيسية من المؤسسات والنظم الاجتماعية التي ورثها المجتمع المصرى من عهود الاستعمار والاستقلال فقامت بذلك بمثل ما قام به عصر التنوير ونهاية القرن الثامن عشر في اوربا . لقد تحرر الفرد المصرى واسترد حرية عقله وادارته من الاستعمار والاقطاع ورأس المال . لقد اكتشف له مدى لاعقلانية هذه المؤسسات ومدى ما تفرسه من طغيان . والكرامة ورفيع الراس التي نادى بها جمال عبد الناصر لم تكن مجرد شعارات



يشير من فكر وعمل لمحاولة الوصول الى ما تقرره هذه المسئولية من قيم .

٧ - من أبرز ما تحقق فكريا في سنوات جمال عبد الناصر ، قسمه البطل بفكره وعمله من حل لمشكلة حضارية ألقتنا علينا الحضارة الغربية وارفت صعوبات حلها من خلال الاستعمار وهي مشكلة العلاقة بين الاسلام والتجديد . لله انقضت الثورة موقفا قاطعا معيدا من الافكار السلفية

الرجعية وصححت منهج العمل في حركات التجديد التي بداها في العصر الحديث جمال الدين الافغاني ، فاذا بنا ، ومثل ١٩٥٨ نقرر ان تغير مناهج التعليم في الازهر فليس مشكلة دينية ونعني الدين من ان تفسر عليه الرجعية لكرها ومضاهها . ان هذا وحده فصل ضخم في تاريخ الانجازات الفكرية لهذه جلال عبد الناصر يحتاج الى بحث طويل .

٨ - وآخر وليس آخر ، بل هو في الحقيقة طريق المستقبل ، فان سنوات جمال قد حققت للقومية العربية قيمتها الحقيقية في صناعة الحضارة في منطقتنا . فلم تعد القومية العربية احياء لتاريخ او سلفية دينية بل طريقا الى التجديد والبلوغ بالمنطقة الى قمة المعاصرة لكعالم الحديث . ولنا من يؤمنون بان طريق التطوير الذي مات من اجله شهيدا وكأنه يقرر انه جماع ، حقق وضمان مواصلته .

يدير الديب

جعلتها امريكا فترينات لعرض حضارتها وحلولها الفكرية لمشاكل المجتمع والورد . غير انني لا املك ان اضع نفسي من الإشارة الى ما حدث خلال السنوات الثمانية عشر للماضية من تعرض لدراسة مجموعة من اللغات والادب غير الانجليزية والفرنسية اللتان الملق عليهما تاريخنا قبل الثورة .

٥ - لم يترتب على الاشتراكية والتخطيط العلمي فقط ضرورة رفع مستوى المعيشة لقطاعات المجتمع ولكن نقرر من خلال ذلك وبه ايدان بقوة الجماهير على الخلق والمشاركة في تطوير الحضارة . ولم ينحصر ذلك في تغيير طبيعة التعليم ، وحجمه ، وتدريب التنوع فيه ، بعد الإلغاء النهائي للازدواج . كما لم ينحصر في توفير المناخ اللازم لدراسة ادب الشعب وفنه وتطويرهما ولكنه - وهو المهم

في نظري من الناحية الفكرية - قد ادى الى امكانية زيادة المعرفة بالواقع بتسليح الاجيال احدثيه من مختلف طبقات المجتمع بالمعرفة وبتمكينها من الانفتاح على تجارب العالم .

٦ - وكانت مسئولية الدولة عن الثقافة تعبيريا حاسما عن الإيمان بقوة الجماهير على زيادة المعرفة بالواقع وعلى الخلق والتطوير الحضاري . وتقرير اهمية هذا الإنجاز لا يأتي من تقييم لما تحقق بتيهه ، ولكنه يتأتى من طريق اذا ما قارناه بدول كثيرة من تلك التي

بل تغييرا حقيقيا في مفهوم الفرد وجوهر دونه .

٢ - اذا ما ما تابنا أوروبا والحضارة الغربية منذ نهاية القرن الثامن عشر وحتى استتاعت ان تتوصل الى الاشتراكية كمفهوم تطبيقي وحتى توصلت الى تعقيفه في الدول الاشتراكية الحديثة فالتا نستطيع ان نقدر ضخامة الدور الذي قامت به سنوات الثورة الثمانية عشر في نقلنا خلال هذه الفترة الى مستوى من المساهمة والتضامن مع احدث ما حققه الفكر البشري في تنظيم المجتمع وتوزيع امكانيات تطوره .

٣ - لم يكن تبني الاشتراكية في حدود تمييزه وذلك على الرغم من الوعي الكامل بحدود التطبيق . لقد تبني جمال عبد الناصر علمية الاشتراكية فتيش بذلك روح العلم والتخطيط العلمي . ووصوله الى شعار الدولة العصرية وتعبئته لدور التكنولوجيا فيها ليس الا امتدادا طبيعيا لهذا المؤلف الرئيسي . انه طريق قد تعدد وتحدثت عنه معايير التحقيق فيه ، وخطونا فيه مهما كان بطيئا - فهو متقدم .

٤ - كان من النتائج الباهرة لتقرير علمية الاشتراكية تبني مفهوم الانفتاح على كل فكر وعلى كل تجربة . وسوف نحتاج الى دراسات طويلة لمعرفة اثر هذا على تطور مجتمعنا وثقافتنا وخاصة اذا ما قارناه بدول كثيرة من تلك التي

دون الربط بين الكلمة والفعل • فقد كانوا مفكرين نظريين، إما عبد الناصر فكان مفكرا ولوريا ودجل حكمه، وكان يتكلم من موقع الناظر الممل والحاكم المستول •

● وأرى أن واجب المفكرين العرب بعد عبد الناصر هو السير في الخط نفسه • لأن تقييد اتجاه الفكر من الانضام الذى عاناه قرونا طويلة • جهد لا يمكن اتعاه فى بضعة عشر عاما • ولكنه يحتاج الى عدة اجيال • شكرى عياد

● أريد أن أتحدث عن تأثير عبد الناصر نفسه فى الفكر المصرى والفكر العربى عموما • لقد أعاد عبد الناصر الارتباط بين الكلمة والواقع • وبين الكلمة والفعل • وكان ذلك متما ومطلقا لما أرى به كبار المفكرين من قبله فى عصرنا • ولغة رافع الطهطاوى • وجمال الدين الأفغانى • وشبل شميل • وأحمد لطفى السيد • إلا أن هؤلاء - وربما باستثناء الأفغانى وحده - كان جهدهم منصبا على الربط بين الكلمة والواقع •



القادرين على القراءة والكتابة فحسب • وذلك لأن وسائل جديدة فى تحصيل المعارف وإدراك القيم الإنسانية العليا قد زاحمت تلك الرموز التصفية التى تنقل المسبوع الى منظور لم تعيد أمثله مسجوعا بعد الاصطلاح الجماعى على معناه • وإنما أصبحت تعنى المعارف والخبرات التى يجعلها الكائن الإنسانى أيا كان محيطه الاجتماعى، بى وسيلة من وسائل التحصيل • ونتج عن هذا التعديل فى مفهومنا وما يستتبعه أن تعرف المجتمع المصرى والعربى على حلقات كبيرة فى تراه القومى والوطنى كانت مجهولة أو معقرة • بعض الاجيال والطبقات قبل ثورة ٢٣ يوليو، وبرزت حلقات « التراث الشعبى » التى تستوجب الكلمة والحركة والإشارة والأيقاع وتشكيل السادة • وكان من الطبيعى أن يضم المجلس الاعلى للفنون والآداب منذ نشأته لجنة أساسية من لجانها الصالحة هى « لجنة الفنون الشعبية » • وأن تتعلق فكرة العمل الميدانى فى هذا المجال بإنشاء « مركز الفنون الشعبية » لجمع التراث الشعبى وتصنيفه ودراسته وتقديمه ليكون مادة يستلهمها اصحاب المواهب الفنية حفاظا على الأصالة وارتباطا بالتجربة الفنية السالفة منذ احقاب •



د • عبد الحميد يونس

واللتقى هذا الجهد برفاد آخر فى الدراسات الإنسانية • إذ فتحت كليات الآداب بتقويم التراث الشعبى بعد تمييزه وتسجيله والحكم عليه • واتخذ كرسى استاذية للآداب الشعبى فى كلية الآداب بجامعة القاهرة • كما أصبحت

● أن اهم انجاز لثورة يوليو ١٩٥٢ فى مجال الثقافة هو جعل الإنسان المادى محور الاهتمام • ولقد أدت هذه الفلسفة الجديدة الى تغيير اساسى فى مفهوم الثقافة ذاتها • لم تعد محصلة التعليم النظامى أو المهنى • ولكنها أصبحت - كما هى فى حقيقتها - إنسانية الإنسان التى تتيح له أن يستكمل مقومات وجود الإنسانى وأن يعيش عصره • وأن يكون جديرا بالتهنؤى بمسئوليائه الاجتماعية • لم تعد الثقافة محصورة فى المتعلمين أو فى

الثورات الشعبية موضوعا متروفا به في معاهد الفنون الجميلة والتطبيقية . بل أن كلية اللغة العربية بجامعة الأزهر أصبحت تعنى بالأدب الشعبي . واستوعبت في الوقت نفسه مؤسسات الانتاج الثقافي فرق الفنون الشعبية والأفلام التي تسجل الحياة الشعبية والفنون الشعبية واستلهمها والكتب التي تقدم متفحبات من هذه الفنون ودراسات لاشكائها ومضامينها .

ومن أهم الانجازات الفكرية التي أنزلها هذه الثورة البيضاء هي تاصيل فكرة « الالتزام » لم تعد العقيدة في نظرة الهيئة الاجتماعية شخصية خارقة أو عجيسة أو متمزلة ، وإنما أصبحت شخصية إنسانية استطاعت التلوق بحبيها الانجاسي والواقعي مع أدراكها الصحيح بمسؤولية المصارة . لم تعد الكلمة مجموعة من الظار والاصوات . لقد أصبح التعبير الفني يعكس سلوكا إنسانيا وموقفا اجتماعيا متلزما بكل ما يجعل الالتزام من معنى . وهكذا خرج الأدباء والفنانون من القولة التي فرضتها الرومانسية عليهم في أبراج عاجية يعيشون ذواتهم فحسب ، ويجترون خيالاتهم ومغامراتهم فقط والتحموا بالجماعي ، وأصبحوا جزءا لا يتجزأ من إرادة الحياة والتقدم . وليس هذا بالأمر الهين أو القليل .

● أنا واجب المثقفين بالمفهوم الخاص للثقافة فهو الحطاف على هذه الفلسفة الصحيحة للحياة الإنسانية

والتاريخ الإنساني والتخلص من دواشب التصورات القديمة البالية والاحتصام بالتخطيط في مجال الثقافة ، فليس من الممكن أن نخطط للاحتياج والخدمات دون أن ندرك مكان الثقافة من وجوه النشاط الإنساني ، أنها ليست مجرد خدمة تقدمها الهيئة الاجتماعية للأفراد والجماعات ولكنها صميم الحياة الإنسانية ، ولابد أن نتابع السير على الطريق بعد أن انفتحت الرؤية وظهر الهدف . . لابد من العمل الجاد بلا فحجب على نحو لامية الثقافية والهجائية معا . ولابد من أن يستمتع كل مواطن بتصبية الكريم من ثمرات الفنون والآداب أيا كان عمله ، وأيا كان موقعه وأيا كانت سنه . . وليست هذه من الأهداف التي تمر على التحقيق إذا صح العزم وتكاتف الجميع على تحقيقه . . لقد سبلتنا أمم أخرى في هذا المضمار وتكاثفت على نحو الأثيرة بتصور واضح وتخطيط شامل وبرامج مدروسة على مراحل ، وحملت جميع مسؤولية تحقيق هذا الهدف الكبير .

وإذا كنا نجاهد في سبيل تحرير الأرض وتحرير الإنسان ، فإن تحقيق إنسانية هذا الإنسان هي التي تعينه على النهوض بتبعات هذا التحرير الذي يتجاوز الرغيف والتراب إلى الفكر والوجدان والفهم ، وهذا في رأيي هو ميثاق الثورة الذي قطناه على أنفسنا لأنفسنا وللأجيال وللإنسانية كلها مع الفئاد الذي فجر هذه الثورة فينا فجر ٢٣ يوليو ، والذي اعتر بنا كما نعتز به ويذكره .

عبد الحميد بونس

د . علي الراعي



● أكبر تحول فكري حدث في عهد عبد الناصر هو قبولنا للاشتراكية نظريا وتطبيقيا كإجراء، حتى لا يفر منه بعد أن اقتننا بأن الكفاح الوطني التحرري لابد أن يواكب في الداخل كفاح القصادي واجتماعي مماثل، وقد أدى هذا إلى الثورة على الظلم في كل مكان وإلى مساندة قضية الشعوب الفقيرة أينما وجدت وإلى عقد صداقات مع دول العالم الاشتراكي وإلى أيضا إلى قبول النظرية العلمية غير القبيية في تعاملنا مع الداخل والخارج معا .

● وفي رأيي أن واجب المثقفين بعد عبد الناصر هو أن يعملوا « على شكل فريق » كل في ميدانه بدلا من

إنهاء الفردى وذلك لإنجاز مهام رئيسية ثلاث :

١ - إعادة كتابة تاريخنا القومي من وجهة نظر الاشتراكية وهو العمل الذي بدأنا فيه منذ سنوات ولم يقدر له الاستمرار .

٢ - إحياء التراث وإيجاد الصلة القوية بين حاضر مثقفينا وجماعتنا ، وإحسين منجزات الماضي ، لأن هذه الصلة لا توجد الآن بشكل فعال .

٣ - الانفتاح على ثقافات العالم الثالث وبالأخص الأفريقية فارتنا الأم ثم آسيا وأمريكا اللاتينية بعد أن طالما عزلنا الاستعمار عن هذه الثقافات الصديقة والفنية والفيدة لنا روحيا وعمليا معا ؟

علي الراعي



أن ما يلفت نظر المتأمل في الفرق بين الحياة الفكرية قبل ثورة ١٩٥٢ والحياة الفكرية في الثمانينيات عشر المئتين الآخر - هو هذا الانفتاح الثقافي على كل التيارات العالمية * ومثل هذا الانفتاح اتاح للمفكر وللمثقف العربي أن يقدّر ذات حق قدرها وتجربته هذه الثقافات من مثالياتها الشديدة .

لم يصبح من السهل على الفكر سواء الغربي أو الشرقي أن يبرهن الفكر العربي بعد أن أصبحنا في موقف أولئك الذين يعنون بتعميق مختلف الثقافات ، قادرين على اتخاذ فكرة القرب إلى الموضوعية والدقة في تناول أفكار الغير ، وبالتالي قادرين على أن يهضموا

● لقد كان عبد الناصر على وعي تام بحركة التاريخ والطريق الذي كان على الأمة المصرية أن تسير فيه إن كانت تريد أن تحقق ما تهدف إليه * وكذا فقد ساعد على أن يقود التقدم الفكري في الاتجاه الصحيح وبالأحرى في الاتجاه المأمول .

أنفسهم وتقييم حضارتهم وثقافتهم بالمقارنة بالثقافات الأخرى * واعتقد أن السفر في بعثات إلى الخارج والخبرة المباشرة بالخمسارة (خاصة الغربية) التي اتبعت لأعداد ضخمة لا تكاد تقارن بالأعداد الضخمة التي كان تياح لها السفر للخارج في فترة ما قبل الثورة - قد ساعدت على توسيع قاعدة الثقافات والأنشطة الفكرية على جميع المستويات .

● وإلى أدي أن استمرار محاولة التماسيل والاستمرار في الانفتاح على الثقافات المختلفة ، والاستمرار في توسيع قاعدة المثقفين - تعد من أهم الأدوار التي على المفكرين الأخذ بها في عهد ما بعد عبد الناصر .

فاطمة موسى

نجيب محفوظ

الفكرية الاشتراكية أو الشرقية فكانت شبه محرمة ، أو أن ما يفرج منها كان في عداد القليل ، وفي حذر وغير ترحيب .

تغير الموقف في عهد عبد الناصر من حيث أن نواقلنا أصبحت مفتوحة على جميع المجالات وأن الفكرية الاشتراكية والفلسفة الاشتراكية انعكست في عديد الكتب والإبحاث العلمية والأدبية والأنشطة الفنية كالمرح والسينما والإذاعة والتلفزيون .



● في عهد ١٩ قبل عبد الناصر كانت حياتنا الفكرية بصفة عامة تستمد بنابها من الغرب وفلسفته ، أما

المسار الفكري مسير في مجرى ما دنا محافظين على طريق عبد الناصر الذي عبده لنا في السياسة الداخلية والخارجية .

بل اعتقد أيضا أنه بإزالة آثار العدوان فإن هذا الفكر سينشط وسيتمتع بعرة أشمل وأوسع ، بل وسيزداد تنمقا وتغللا مما لا يمكن أن يحتاج له وقت الحرب ، وسيبدو فلسفة البلاد العربية المستقبلية على غرار ما مر بها من تجارب ناجحة وفاشلة معا .

نجيب محفوظ

● واعتقد أن التيار - أو قل -



● ان اظهر التفكرات التي صاحبت قيام ثورة يوليو ١٩٥٢ كانت تتمثل فيما نتج عنه الاطاحة بالنظام الملكي والفساد على الاطراف . فكلها لم يكن مجرد نظام للحكم او شكل للحياة وانما كان يتبع قيامها أسلوب معين في التفكير ، وايدولوجية لم يسكن من

السهل الثلاثة من جلورها الا بعد سنوات ، وقد كشف عن ذلك التطور اللاحق الذي دفع بالثورة الى الاخذ بمبدأ التأميم ثم حماية اغل الاستثماري . هذه التفكرات الجذرية في التكوين السياسي والبناء الاقتصادي والعلاقات الاجتماعية اى فيما يسمى بالقوام الاساسي لكيان الدولة الجديدة ، كان لا بد وان يصاحبه تغير في الكيان الاذلي ، وهو الكيان المعنوي الذي يتقدم ما نسميه بالقوام النظامي .

ولان التفكرات الجذرية كانت تحير عن طريق التشريعات والقوانين المزمعة فقد كن دائما ما يبدو ان التطور الفكري والازدهار الادبي والتعبير الفني يأتي تابعا لهذه التفكرات فلا يؤثر فيها وانما يتأثر بها . لكن الحقيقة ان هذه التفكرات المادية لم تكن وليدة قوانين وتشريعات بقدر ما كانت حصيلة تطور في الفكر الدائم لجماهير الشعب ، وهو تطور يعكسب اعلى من نضال الاجيال السابقة التي كان لعبد الناصر الففصل في التعبير عنه وتخليقه .

ومن اجل هذا يرتبط التطور الفكري والثقافي والفني بما اوجده ثورة ٢٣ يوليو من منجزات هي في الاصل ورثت ومعلقات شعبية عر عنها الفكر والادب سنوات طويلة قبل قيامها ، لكن كان للثورة الففصل في الانعجاز والتحقير وبالتالي شرعية التعبير عنها .

ولعل أبرز ما يسفر عن ذلك من آثار فكرية لثورة ٢٣ يوليو هو تغييرها الجوهرى عن القومية العربية ، فالتأاحة بالقومية العربية ، وهو عصب اساسى في سياسة عبد الناصر الوطنية التحررية . من على مر السنين التي سبقت ثورة يوليو من اهم متطلبات الفكر العربى المعاصر .

واعتقد ان اهم ما يضاف به الفن والفكر هو العمل على ترسيخ القوائم الفكرية واللائية التي اوجدها منجزات الثورة وهي تتمثل اساسا وجوهرا في الاتجاه نحو الاشتراكية العلمية وبالتالي تحمل الفن والفكر رسالة بناء المستقبل .

نعيان عاشور



● فى رايى ان جانبها هاما من جوانب الثورة المصرية بقيادة الرئيس

عبد الناصر لها - كانت محاولة ناجحة للمعشور على الشخصية المصرية واستكمالها سياسيا واقتصاديا وفكريا .

ونستطيع التسؤل ان عبد الناصر نفسه كان نموذجا فريدا لهذه الشخصية ، فهو قد حاول المعشور عليها وفي نفس الوقت حفظها بوجوده الفعال وحياته القصيرة وبالفترة التي امسك فيها بزمام الاعور في بلادنا .

اما التفكرات الفكرية التي احدثتها هذه الثورة ، فمن الصعب ادراكها الا ان باعتبار اننا جد قريبين من التفكر ، ولكن شعار مثل «ارفع راسك يا اخي» كان له وقع ايضا على الفكر المصرى ،

فقد بدأ به تيار قوى ، غلاب ، طموح يندى بفكر مصرى خلاق تساهم فيه مع العالم . التحضر وكذلك فن مصرى صادق نابع من بلادنا ، وحتى من ناحية الشكل ياكل تقاليده من واقعا ويطوِّرها الى المفهوم المصرى العالمى .

● وفى رايى ان دور الفكر والفكرين بعد عبد الناصر فهو لابد ان يكون استمراد لدوره قبله واثاءه انشا في حاجة الى ظفرت فكرية نواكب بها ثورة التفكير فى العالم الآن ، في حاجة الى طموح اقوى ، في حاجة الى امل اكبر ، ان كل شيء لم ينته ، انما فى الواقع كل شيء يكاد يبدأ .

يوسف ادريس



د . غيث الفخار مكلف

من أشقى الأمور أن يصايش المرء الأحداث ويحاول في نفس الوقت أن ينسج عنها ويتجرد منها . ولذلك فمن الصعب أن نصل إلى حكم موضوعي أخير عن المرحلة الثورية الماضية . وله لا يتوفر هذا الحكم إلا لأبنائنا وأحفادنا ، حين نصبح نحن ونصبح المرحلة التي نعيشها ولأننا نعيشها بشكل إنجازاتها الطيبة وأخطائها العظيمة أيضا بين يدي التاريخ وفي ذهنه وضميره . ومع ذلك فسوف أحاول أن أسجل بعض الملاحظات التي يسمح بها وقتي المحدود والحدود المحدودة ، راجيا ألا يجانبني الصواب فيها جميعا .

تأكدت في المرحلة المسابغة أربع قيم كبيرة هي الاشتراكية والعلم والحرية والوحدة . والواقع أنها تطوى على قيمة واحدة تشملها جميعا هي الإنسان العربي : كرامته وتقدمه وسيادته . فالاشتراكية بدون القيم الثلاث الأخرى تصبح عاطفة طيبة تقتصر على التنظيم والنقطة والتهنئ ، أو مساواة في الفقر والقرى ، أو طريقا مبهودا بلا هدف أكبر منه . والعلم أيضا بدونها يصبح زواجا حلقيا وأرستقراطيا لا تملك القدرة عليه في بلاد تعاني من التخلف واليأس ، وبحاجة كل يوم إلى أمثال ديوجينيس الفيلسوف البائس القديم الذي أمسك بمصباحه في وضوح النهار وراح يصرخ في شوارع أثينا بحثا عن الإنسان ، بل تحتاج إلى قارعي مقبول وأجراس

ونوايس يسرون في الشوارع ويذكرون الناس بالمعلم واللوق والتلقم ! وأما الحرية فهي بغیر الخضوع للقانون والنظام والمشاركة في المسئولية والتبعية نزع من اللؤي والتمار والتصف . ولا تزده حرية الإنسان إلا بقدر ما تزده مسئوليته والتزامه .

وليس هناك مسئولية ولا التزام أعظم من وضع المفكرين والباحثين والأدباء أنفسهم في خدمة الملايين الطيبة المسكينة التي خرجوا من أحضانها ، وبذل كل جهودهم في سبيل تنويرها وتغييرها وإصلاحها والأخذ بيدها .

لم تتأكد القيم السابقة فحسب بل اعتقد أنه لم يصب في بلادنا إنسان صاحب عقل يفكر أو قلب يحس إلا وهو يؤمن بضرورتها وحقوقيتها . ولقد كان أزهيم الرجال الذي أرسى هذه القيم بمثابة اللب المقدس أو الشلال الدافق الذي أضاء فيها القلب والحرارة والحياة . وكما كان من المستحيل تصويبي هذه الشخصية اللذة ، فإن اجتماعنا على ضرورة استمرار الثورة ، وأصرارنا على تلمعها والتمسك بآمانتها يهتم علينا في المرحلة القادمة أن نضع خطوات جادة نحو تحقيق الدولة الشرعية والطبيعية ، وأن ننفذ ما جاء في بيان ثلاثين مارس كما وعد بذلك الرئيس الجديد ، وعلى مدى من اليأس ومن تجاربنا الماضية ، وهذه الدولة

الشرعية والطبيعية المستقرة في حاجة إلى دستور دائم ، وفي حاجة إلى سيادة القانون الذي يرعى المواطنين في ظلهم ويكفل لهم حق التقاضي مع السلطة ومع بعضهم ، وفي حاجة إلى المزيد من الحريات العامة التي تسمح لهم بالتعبير عن الرأي والنقد والحوار المفتوح ، وهي أسس كل مشاركة في المسئولية وتحول للتمتعة . ولا بد أن تكون الكلمة الأخيرة للمعلم ، أي للتعليم المنظم الهادئ المحسوب بعيد عن العاطفية وأخطائية والكذبات والشعارات الدورية . ولقد وضعت الأسس الطيبة لتسير على هذا الطريق الذي لم يبق لنا سواه في هذا العصر ، وشعاع الأيمان بضرورة السلم والتخطيط والتخصص ، وبأن تشمل الروح العلمية كل ميادين حياتنا ، وأن نتدب كل عمل مشكلا ؟ :

من أخطر الأمور على الثورة أن تصبح « حكومة » وعلى الشبان أن يصبح « حاكما » صاحب سلطة . تقول بهذا تجارب الأمم على مر العصور ، ويزداد هذا الخطر في بلادنا التي سادت فيها البيروقراطية وأصبحت مرضا قديما منذ آلاف السنين . وكما الوقت أن تحكم الثورة ويحكم النوار ، كان من الضروري والمحتم في نفس هذه الضرورة والمحتم أيضا أن يحافظ الشبان دائما على ثورته ، أي على نقائه وطهره ونزاهته ونظاماته ، وأن يكون في ذلك دعوة حية لجميع . لقد نبهنا بآيسنا الرجال إلى هذا المعنى

في غيبه المتأخرة * وكان من أهم العوامل التي حبيت فيه جماهيرنا فقره احساسهم بأنه عاش فقيراً ومات فقيراً . ولعل هذا هو سر المكانة العزيزة التي سيخلها دائماً في قلوبهم * إن الشعب الفقير يريد حاكمه الفقيه وليس من الغرورى أن يغزل توبه بنفسه كذا كان يفعل غاندى * ولا أن يركب الترام أو يسير على قدميه * ولكن من الضروري كما قلت أن يكون قدوة حية في النزاهة والطهر والقناعة * وأن يستطيع مسئول أن يطلب من الناس تصديق كلامه الصريح عن الاشتراكية والعدالة * في الوقت الذي يسمعون فيه أنه يملك المصارات والقصور * أو يحتفل بزواج ابنه أو ابنته احتفالات ألف ليلة وليلة * أو يعرض على قوالب العربات الفخمة *

من لظواهر المؤلمة في حياتنا انتشار طوفان الفهلوة والشذوة وطول السنان* أصبح في إمكان غير المتخصص أن يفنى في كل شيء * هناك من صار بالصدفة أو بقلعة اليد من قتلة الفن والأدب * وهناك اللقي الذي يتحدث الساعات الطويلة في الإذاعة عن أعوص مشكلات الموسيقى والفن، دون أن يفهم شيئاً عن أصولها العلمية * وانتشر هذا النموذج الفهلوي للمصالح في معظم مجالات حياتنا . وأنا أفهم أن يظهر حيث يكون الارتزاق والجبرى وراء الكسب بأى ثمن شهوة طبيعية أو غضا طبيعياً منه البشر * أما أن يظهر في الميادين التي لا يصح أن

تسمع فيها الا كلمة العلم والتعمق نتيجة الصبر والجهد والفرق * فذلك هى المصيبة حقاً . ومضايهاها هم أولئك الذين يواهبون الاختيار الصبر؛ فاماً لجسرى في موكب الارتزاق ولو كان على حساب القيم الباقية * أو الانزوال والزهد والصمت والوراة * لقد كدنا نصل الى حال أصبح فيها المتعهد النظيف أشبه بالناسك الوحيد . بل أصبح في معظم الأحيان هو « الحايب » الذى يلتذ موهبة البقاة والشطارة واليكش * وأنا اعتقد أن الطبيب البسيط الذى يخدم أهلنا في الريف والأحياء الفقيرة * أو المصلح المتواضع في إحدى القرى النائية، أو العامل والمهندس الذى يعمل في السد العالي ومواقع اكتشاف البترول وإصلاح الأراضي * أو الفلاح الأبدى الذى يقوم كل يوم حتى رقبته في الطين - اعتقد أن هؤلاء أكثر إيماناً بالاشتراكية من أولئك الذين لا يكونون عن الحديث عنها كل يوم كالبرابنة * إن مقاييس حياتنا في الرحلة القادمة ينبغي أن يكون العدل* والعمل القائم على العلم والمعرفة وحدهما * هذا إن أردنا أن ينصر هذا الطوفان الخفيف الذى يوشك أن يغرقنا * أرجو أن نعمك العلم في كل شيء * وليس العلم الذى أعنيه هو العامل والتأبيب الاختيار والتجارب والراجع فحسب . وإنما أسلوب منظم محسوب فى كل أمورنا التي نحتك فيها بالواقع * لقد شغل وشغلناهم بالمسياسة حتى أوشك

كل مصرى أن يكون سياسياً (مع أن السياسة أيضاً علم لا يصح أن يتكلم فيه كل من هب ودب) وقد أن الأوان لى تشغلهم وتشغل انفسنا بالعلم والخضارة والمعرفة * وأن الأوان أيضاً للتفكير في الانتقال من مرحلة النقل والأخذ عن الغير - وقد كانت غرورية ولا زالت لها غرورتها بإطبع - الى مرحلة صنع العلم وإنشائه وخلفه من وحي واقعنا ومشكلاتنا وبينتنا * اننى أفتى أن يضى اليوم الذى تنتشر فيه مراكز البحث العلمى الموزعة على بينتنا على اختلاف احتياجاتنا* فى العلوم العملية والتطبيقية والنظرية * وأن يكون انشاء هذه المراكز هو أول واجبات المحافظات والشركات والمؤسسات والمصانع الكبرى . لسنا في حاجة الى مزيد من الشهادات بل الى مزيد من النظرات * في حاجة الى معاهد ومراكز منتشرة في ربوع بلادنا تبحث في الثروة المائية والسمكية والبتروولية والمعدنية وملازمة الافات وطبيعة التربة والصناعات المحلية والشركات التنمسية والمصنعة والاجتماعية لمختلف الطبقات والتجمعات ودراسة الهلصات وتسجيل الأدب الشعبي .. الخ كى نواجه به مكاننا تحت الشمس * ونعرف واجبتنا صدقاً وأعداءنا في السواء * لنثبت في هذا العصر مؤذره *

لا شاء أن الفترة الماضية قد ابتليت بعمود نجسم البرجوازية الصغيرة * أو بنعيم أدق بصود طبقة

الإعلامية وكل سواتها التي أشرت إليها . . .

أستمت المرحلة المسامية بكثرة الشعارات التي تنفخ فبها * وللشعارات أهمية في البداية * تدفع الناس إلى العمل وحفز الهمم * أما وقد انتعج الجميع كما اعتقد بأن الاشتراكية هي الحسل الوحيد لمشكلات حياتنا ومستقبلنا * فقد أصبح من الواجب فيما أظن نتجاوز مرحلة الشعارات * أن عيها وخطورتها في أنها تتجهد مع الزمن وتصبح أشبه بمرموز سحرية نطالها بأن تلك لنا * أن الاخلاص للواقع والتماس النظر والعلم منه هو الكليل بالاستئناس عنها تماما * وإذا كان لابد من شعار أو كلمة هادية فلنكن هذه الكلمة الوحيدة : الجديدة .

أستمت المرحلة المسامية أيضا بقدر كبير من التهالك على الانتاج الغربي وغلبة «الموضات» و«الازمات» الأدبية والفنية * وإذا كان هذا أمرا ضروريا في البداية ينبع من إيماننا « بالكل مفتوح على كل التجرد » ، فليس مستهزا أن نهمل شخبيتنا وافتنا * بل منته أن نقرأ وننسى ما قرأناه * ثم نتجه إلى واقعنا نفسه نستمد منه ونستوحيه بإخلاص. وعيب هذه الموضات و « الازمات » أنها تعطي لنفسها سلطة ليست لها - مع أنه ليست هناك سلطة في الأدب والفن والفكر بل هناك التفرد والتطور المستمر - في ظل قيم ثابتة وباقية كخامية والصدق - وعيها أيضا أنها تحاول أن تحصر على شيء ما من الابتعاات والتبائرات وتعارض نوعا من الزهباب من قصد أو غير قصد * وقد يصل الأمر إلى حد الإيهام بأن من يكتب الشعر العمودي مثلا أو القصة التقليدية أو يبحث في الفلسفة الوجودية أو الوضعية المنطقية فهو متخلف أو جاهل أو مغرر - وكل هذه صور من ذلك الازهباب الفكري الذي سساد في الستينات * وإقرنا في طوفان من الخلقية والشعارات والكلمات الطنانة - والازهباب على اختلاف أنواعه يأتي

مثلا في بلد أوبئة أخماسه أو يزيد ومثقفيه مشغلات الناس والاحساس بهم عن قرب * (وقد سمعت بهذه المناسبة منذ سنتين في الفيوم أن الفلاحين كانوا في غاية السعادة والامتنان لأن الفواج طيلة إحدى كليات طب الأسنان زارتهم في قراهم وعالج مرضاهم وعسكرت في القيام بينهم...) لن يأتي الإصلاح لتحقيقي من المكاتب المنطقية إلى الشوارع والفقر والبيت الفقير * ولن تتحقق الاشتراكية التي نرجوها من أجل إلى أسفل * ولا عن طريق النوايا الطيبة والعمولات الفصيصة * بل لابد من العمل الميداني نبدأ منه وننتهي إليه في كل المجالات * لنني أن أكثره أن تطلق الجامعات أبوابها سنة دراسية كاملة (كما فعلت كوبا مثلا) إذا لزم الأمر ليتحمل الجميع مسئولياتهم في معركة التعليم والتكوين والتربية الأساسية. صحيح أن تلقين الألف ياء ليس هو يقاسي من الفلتر والتجهيل - ؟ - أنني أتمنى أن تتميز المرحلة القادمة بعملية « تعبئة عامة » في خدمة الشعب خدمات عاجلة وباقية ومعلمسة. أتمنى أن يذهب شهاب الجامعات والمدارس والمصالح والمصانع أفواجا لتعليمهم في الريف وردم البركة وعلاج المرضي الفحاح السحري * وأنا أعرف تماما أن معظم من نسميهم - عن تعال وغرور - « لأميين هم في أكثر الأحيان أعظم حكمة وإنسانية من كثير من أصحاب الشهادات والدرجات العالية » والكل أدى لجنهم ولانفهم * ولكن المهم أن تتم هذه المعركة أو هذه الثورة التي أعتها * وأن أيدنا خريطة عمل يعضدها العلم (وحسنا لو أغلنا افواهانا تماما ! وإني لأسأل نفسي لماذا لانوزع آلاف الفريجين الذين يتبعون القوى العاملة كل سنة - لماذا لانوزعهم على الأربعة آلاف وولات وتسعين قرية؟ إذا لم نعمل هذا بالصورة الخاسرة التي أشرت إليها فستظل كل المعاني النبيلة - عن الثورة والاشتراكية والعدالة - خافور لطيفة على السطح أو في أذهان القليلة الجديدة وجرائدها ومجالاتها وأجهزتها

محتلفة تعيش على سطح الرجوعية وهي الطيف التي سميت في الآونة الأخيرة باسم القليلة الجديدة. تنكلى نظرة إلى الشارع. أن قيمها هي النجاح والوصول والشهرة وأن تكون دائما « في الصورة » * ووسيلتها هي نفاق. سلطة ولعل أحدها والتكسب منها بأي ثمن * ولقد قرأت في الأهرام من بضعة شهور لطيفاً يبحث توفر عليه أحد علمائنا في التربية على مدى عشرين سنة * وأثبت فيه بالإحصاءات أن سلم القيم قد اهتز أو انقلب رأسا على عقب * اخفت فضائل الجديدة والثمانية والرجوة والشهامة والتواضع والصبر وحلت محلها قيم أخرى مشوهة (أن صغ أن تطبق عليها كلمة القيم) كالشهرة والنجاح والفتى والظرف واللباقة . . . إلى آخر القائمة * هذا شيء مثير * ماذا نعمل إذا ؟ هل نركب مكبرات صوت نعتف في الشوارع ولادكي الناس بالقيم البتيمة ؟! هل نوسل للنادين والمصالحين وقارعي الأجراس في الأسواق ؟!

لأبد أن نأخذ المسألة مألخا جادا. لابد أن نوقف زحف الانتهازية والنفسوة . . . السخ لابد ويسكن قسوة * والطريق الوحيد في رأيي أن تنه الثورة في السنين القادمة بشكل حاسم ونهائي إلى الإعلانية الساحلة الطيبة المحبونة * الإعلانية التي لا تزال تعاني من الفكر والامية والاهمال * وتنفس عن هوموم بين العين والعين بالكتابة المرة * صحيح أن الدولة قد قامت بأنجازات عديدة وواقعة لهذه الألفية . فهناك التخطيط العلمي للتنمية * والقضاء على ظل الإقطاع * ونشر المدارس والوحدات الصناعية والاجتماعية وقصور الثقافة (التي أتمنى أن تسمى بيوت الثقافة أو حق أشكال الثقافة !) ولكن هل تم كل شيء ؟ لا يصح أن يعاد النظر في هذه الانتعاات لتزداد فاعلية ؟ إلا يصح مثلا أن نسال الثقافة ولو مرة واحدة ما الهدف الذي أقمنا من أجله بعض المؤسسات * كالإذاعة والتليفزيون

دائما من اولئك الذين يصورون انهم وحدهم يمكنون الحق ليطبق ويعرفون المصوب المطلق - ونظرة بسيطة الى قدراتنا المحدودة ونفكيرنا بسيط في الصوت الذي ينتقرون جميعا يمكن ان نلتصق من لا يريد ان يسمع بر من صدق المطلق بعيد عن الانسان ، ولنا جميعا نحاول ونجتهد لنفعل ، او نصيب في بعض الاحيان . وليس هناك وسيلة لتكبح هذا الارهاب الفكري والادبي الا بالحوار والمناقشة الحرة والاعتراف بحق غيرنا في التفكير واستخدام وجهه في الاعتراف وقول لا ، وتتمية النقشة المتبادلة بين بعضنا البعض بدلا من التناقض بالتهجم (وهو الاجراء الذي ينجح اليه من يدافعون عن انفسهم فيقول ان توجه اليهم الاتهامات !) ويقتضي ان ما سمعته بالارهاب الفكري كان نتيجة للتسرع وحب الظهور قبل كل شيء . فهناك خطر من التمسك بـ مستطعير - لنقص عنايتهم واستعدادهم - ان يدخلوا الاعمال الفكرية والفنية من ابروايا فظفروا اليها من التوافد . لقد حسبوا انه يكفي ان يعلق الانسان الى بعض العبارات والاحكام التي تتصل بالسياسة اكثر مما تتصل بالادب لكي يسمى ناعقا او ادبيا . ونسوا ان التذلل علم ، بل مجموعة من العلوم والمعارف الشخصية ، وان المنهج الاجتماعي في دراسة الادب ليس هو المنهج الوحيد ، بل ان تحليل قصيدة واحدة من الشعر يستلزم الملم بما لا حد له بالتراث القومي والعاقي ، ومعرفة باصول هذا الفن وتوابعه لا تكون للمتسرعين واصحاب الاصصوات الزائفة .

تميل الانتساج الفكري في المرحلة الماخرية بزيادة ملحوظة في التنظير على العمل اعني في طبقة الانتاج للنظري المترجم او الوصف او المنقول عن الدراسات الميدانية والانتساج المستمر من الواقع نفسه . وينبغي ان تكون لدينا الشجاعة الكافية للاعتراف بان الرئيس الراحل كان اسبقنا جميعا في الاحساس بالواقع ، واشدنا ثقلانا

اليه وغاية به وحلا لهموه - انه في كل ما فكر ونظر وقاد لم ينس نصه ان يضع الواقع الاغلبية الساحقة نصب عينيه . ومن هنا جاء حب الاغلبية الساحقة له وايضاها بصدقه . ولقد اذن الاول كما دلت لتجاوز مرحلة التثاق والتأثر الى مرحلة الخلق والاصنع والانشاء . صحيح اننا سنظل دائما في حاجة الى مصصرة افكار الغير ونظريات واعانه والترجمة عنه . ولكن لا بد ايضا في كل عمل سياسي او علمي او فني ان يكون مرجدا الاخير هو واقفا على نفسه ، نعمتن عليه نظريتنا وافكارنا ، ونستمد منه هذه النظريات والافكار كلما استطعنا . سيكون علينا - كما يقول الاخير الدكتور حسن ختلي في مقاله الاخير عن دور الفكر في البلاد النامية - ان نتجه الى صياغة نظرية علمية بدلا من تطبيق نظرية علمية . ان نعد الى التحليل المباشر للواقع ، هذا التحليل الذي يوجد بين الفكر والواقع وبجمل الفكر « هو الواقع الواضح والواقع هو الفكر الحقيقي » .

ولكن يكون كلامي معجنا ، ويقود ما تسطني الدائرة - لست هنا بصدد تقديم جرد عام للحياة الفكرية في الفترة الاخيرة ولا في الحاضنة من القاديين عليه - احب ان اشرع الى بعض الدراسات والابحاث والاعمال التي نعت من واقفا واستفهمتها او جعلت على الاقل عمومها وعبرت عنها في شكل علمي او فني . هناك مثلا بعض الدراسات الهامة التي قام بها مركز البحوث الاجتماعية مثل الدراساتتين القيمتين اللتين اشرف عليهما بقدر ما اعلم استاذنا ومصدقنا الكبير الدكتور مصطفى سوييف عن مشكلة تعاطي الحشيش وشكلة البلاء ، الى جانب دراساتهم ودراسات تلاميذهم من الابناء (ونرجوا ان يتركنا البرجوازية قليلا وينزل بها الى جماعات الفلاحين والعمال ومغار الوفاقين والحرفيين) وهناك دراسات الدكتور سيد عويس والدكتور عباس عمار والدكتور جمال

حمدان (الذي لا ادري كيف نتركه في عزلة الامة ولا كيف يقبى عن مدته الجديريه في حيانه الجامعية او لتعاقبه ، عن الشخصية المصرية . وهناك هذه التحفة الثمينة « سندباد مصرى » لاسستاذنا العظيم الدكتور حسين فوزي ، ودراسات استاذنا الدكتور عبد الحفيظ يونس وتلاذته انتابهم كالدورة نيسيلة ابراهيم والدكتور احمد مرسي والشاعر فوزي المعتزل عن الادب الشعبي والفنون الشعبية التي نرجو ان تتوج بانشاء تسم خاص بها في الجامعة . والا كنت امثال هذه الدراسات وغيرها من الدراسات الاكاديمية التي لم تنشر او لم اسمع بها متصلة بصورة او اخرى بحياتنا الاجتماعية وموجهة للواقع والنظر الى اقواء الشعب كما يقول لوري ، فان هذا الانبعاث لا يزال ضروريا حتى في الدراسات ، التي التفت الى تسميتها بالدراسات المعجدة او بالنظرية البحتة - ان قدرنا وحياتنا يهتمان عليت ان ننظر بعين العلم في ذاته ولينظر الاخرى الى واقفا - علينا ان نسال انفسنا كلما امكن ذلك : ماذا يمكن ان نلعب من هذا الرأي او هذه النظرية ، ومن اي ناحية نهتمنا ، وماذا نأخذ منها او ندع . ويصدق هذا حتى على الفلسفة . بل لعله يصدق او كانت او ارسطو او افلاوني وبين عليها قبل غيرها ! لو دوستا هيجل ردد فيجب ان نسال انفسنا دائما : ل.ا. يمكن ان يلبينا في واقفا وظروفنا للمحدد ؟ وما الذي يقني منهم حيا لتعصب في تيار حياتنا وثري به عقولنا ووجداننا وندفع به عربة التفكير والتأويل والتفسير ؟ تكون لفظة ما اعلم استاذنا ومصدقنا الكبير الدكتور مصطفى سوييف عن مشكلة تعاطي الحشيش وشكلة البلاء ، الى جانب دراساتهم ودراسات تلاميذهم من الابناء (ونرجوا ان يتركنا البرجوازية قليلا وينزل بها الى جماعات الفلاحين والعمال ومغار الوفاقين والحرفيين) وهناك دراسات الدكتور سيد عويس والدكتور عباس عمار والدكتور جمال



لرشاد رشدي وغيرهم كثير) وهناك المسرحية الشعبية التي ازدهرت في السنين الأخيرة كأعمال الشرفاوي وصالح عبدالصبور الذي تعد مسرحيته عن الحلاج وليلى والمجنون من أهم الوثائق الأدبية ، التي تعبر عن هموم جيلنا وآلامه وأشواقه إلى العدل والبراءة والحرية . هناك كذلك الشعر الجديد وموكبه الزاحف المنتصر . والقصة

الفنية عن التعريف ومن حوته طاقة كبيرة من شباب الأدباء الذين يعمل بعضهم في صمت وصدق . وهناك بعض المسرحيات التي حمل أصحبارا هموم الواقع وحاولوا أن يكتشفوا الطريق إلى تطارب (ولا أقول إلى أشكال !) مسرحية صميمية كالفرافيرلي ريسفا أدريس والناس إلى تحت لنعمان عاشور وجيغارا كيميخايل رومان ويلدي يابادي

أهم التراث . ولكن المهم في الواقع أن تكون جديريين به حتى لا نستأبط في الفراغ . وأهم أيضا أن نحاول قراءة التراث القومي والإنساني قراءة جديدة تسرى في حياتنا وتقدم آمالنا . وإذا انتقلنا إلى الإنتاج الأدبي برزت أمامنا أسماء عديدة مخصصة يصعب حصرها أو الوفاء بعتها . هناك في المقام الأول أعمال استاذنا نجيب محفوظ .



لشباب المستعربين في أوروبا وآسيا وأفريقيا للدراسة في بلادنا مقابل ترجمة كتاب واحد من تراثنا القديم أو الحديث والمعاصر ، ويساعدهم في ذلك احد ابنائنا الملين بلقهم • كما يمكن رصد جوائز سنوية تمنح للأفضل كتب يظهر في الخارج في المراسم المصرية أو الإسلامية والعربية • ولابد من وصول هذه الكتب الى يد رجل الشارع الأجنبي الذي تفضلته دعايات الأعداء • ولا بد أن نفتح على العالم ونفتح العالم علينا لتلاطب سوء الفهم لجبل المطبق - وهو ما يحدثنا به معظم الساجدين من الخارج • وكل مجهود علمي صحيح لا يمكن أن يضيع علينا بل الأول بنا أن نلحق أهداف أعضاء ما نعطيه للعلم والعلوم والفكر والمفكرين • ونوفر في أشياء أخرى كثيرة مصنوعة المائدة أو لا فائدة منها على الإطلاق •

وأخيراً تسألني عن دور المفكر في المرحلة القادة وجوابي بسيط : واجب الفكر أن يكون مفكراً • صدقني أن هذا ليس من قبيل تعصيل الحاصل فإن كلمة المفكر نفسها تنطوي على معنى الريادة وسعة الأفق وتسامح القلب وشمول النظر ونزاهة الرأي والأمانة والأخلاص والجهد والتمسك الذي لا يصر فرحة إلا أن تكون راحة الموت ! المفكر الحقيقي يحنو خنوا لأمم الأب على واقعه ويعتوي مسنده الأم شعبه ومتابعيه وآماله • وهو في التصابة شهادته على عصره • ولابد أيضاً أن يكون مستعداً - إذا اقتضت الظروف - أن يكون شهيداً •

عبد الغفار مكاوي

مرحلة التصنيع الثقيل • ولابد من الاهتمام بهذا الأمر حتى ولو تطلب إنشاء مصلحة أو هيئة بأكملها لا عمل لها إلا الإشراف على الترجمة وتشجيعها بكل وسيلة حتى تتفاعل حقاً مع الأمم المتحضرة •

وهذا الكلام لا ينطبق على الترجمة عن اللغات الأجنبية فحسب • بل ينبغي أن يصدق أيضاً على النقل إلى اللغات الأجنبية • أعلم أن هذا الكلام سهل تنقيده صعب • ولكن هذا لا يمننا من البداية • وهناك بدايات طيبة بالفعل قام بها مجلس الفنون والجلس الأعلى للشئون الإسلامية • لابد إذن - إذا أردنا أن يفهم العالم قضايانا ويسمع عنا ويتفلسف عن سموم الأكاذيب الصهيونية التي لا يكاد يعرف غيرها - أن نفي بعشروع إنشاء هيئة أو دار نسميها « دار نشر الكتب العربية باللغات الأجنبية » وأن تكون هذه الدار أو الهيئة على المستوى العربي كله • ويتولاه مجلس من العلماء العرب المرموقين • وأجب أن منذ البداية أن اتفنى من هذا المشروع كل فكرة تتصل بالدعاية • ودأبي في هذا أن خير دعاية تقوم بها في عصر العلم هي ألا تلجأ إلى الدعاية • بل نغاطب العالم بلغة العلم • أعني أن نهم هذه الدار المقترحة بنشر المختار من تراثنا القديم والحديث ، في الأدب والعلوم الانسانية وتاريخ العلم والحضارة على السواء • أعلم أن العبد قليل على اساقفة اللغات في بلادنا ، ولكن من الممكن اشراك العلماء والمستشرقين والمستعربين والمفكرين والكتاب الأصدقاء في هذا المشروع • بل يمكن أن نرصد منحاً سنوية

القصر التي جددت أرضها وغرست فيها تماريط عديدة • ووفق بعضها في التعبير عن محتنا بعد النكسة وراخص بالذكر قصة الجلسة لعبد الرحمن هفهي وقصص سليمان فياض وجمال النينة (ن) وهناك أخيراً أعمال فاروق خورشيد الروائية التي استوحاها من ملاحمنا الشعبية •

وأصل إلى مشكلة الترجمة التي التسمت في الفترة الأخيرة بالتسرع والغفوى والاهتمام بالسكم الهائل دون التوقف لنسأل الفلنسا ماذا نترجم ولماذا نترجم وكيف نترجم ؟ صحيح أن هناك أعمالاً رائعة في هذا المجال كترجمة الكوميديا الإلهية للدكتور حسن عثمان - وهو عمل لا تكفى الكلمات للتعبير من سعادتنا به - ومشروعي ترجمة شيكسبير ورأسين اللذين يشرف عليهما استاذنا العظيم طه حسين ومشروع الألف كتاب الذي توقف للأسف على الرغم من حاجتنا إليه (فهنا كانت عيوبه • ومهما كانت رغبتنا في إصلاحه بحيث يشمل الروائع الانسانية يعنى • فإن هذا لم يكن يجيز بحال من الأحوال جريمة وقفه • وهناك بعض الأعمال القيمة مثل ترجمة جمهورية اللاطون للدكتور لؤاد زكريا وسلوط الإمبراطورية الرومانية لجيبون ومشروع السيرجيات العالمية (الذي تدخل في الظهور للأسف) وإنيسادة فرجيل التي نرجو أن تظهر من قريب ولكن هذه الأعمال وغيرها لا تمنع من توجيه الأسئلة السابقة • فلا بد من الانتقال إلى مرحلة العمل الجساعي لترجمة الأعمال الكاملة في التراث العالي يمثل ما تلتقنا لقله شجاعة إلى

البنك الأهلي المصري

في خدمتك

خبرة
٧٢
عاماً
في
خدمة
البنوك
المصرية

شهادات الاستثمار بأنواعها المختلفة

يقبل الودائع من ٢٥ قرشا
إلى ٥٠٠٠ جنيه بفائدة
٣ ٪ سنوياً

صندوق التوفير

ودائع لأجل بفائدة تصل إلى ٤ ٪ سنوياً



يؤمن الطالب في دراسته ويحرم مستقبله
ويقبل الودائع من ٢٠ ملجأ

بنك المدرسة

الفكر المعاصر :

اذ تقدم عددا خاصة عن الراحل العظيم جمال عبد الناصر فكرا
ونصلا ، فانها لا تزعم أن هذا العدد قد غطى جوانب فكر هذا الانسان
ونصا له كافة - تترك المجال مفتوحا في اعداد قادمة لمساهمات اخرى
في هذا الموضوع ، عرفانا لحق ، ووفاء لذكرى ، وخلودا لعظيم .

التصوير الفوتوغرافي : محمد النجعاوي

المجلات الثقافية

تصدرها الرئيسية المصرية العامة للتأليف والنشر

المجلة

بجهد الثقافة الرفيعة

تصدر يوم ٥ من كل شهر
العدد ١٠ قروش

الفكر المعاصر

تكرس لفتح آفاق الفكر
رئيس التحرير: د. فتواو زكريا
تصدر يوم ٣ من كل شهر
العدد ١٠ قروش

الكتاب

رئيس التحرير: احمد عيسى صالح
تصدر أول كل شهر
العدد ١٠ قروش

المسرح

كل جريد في فنون المسرح
رئيس التحرير: صلاح عبدالصبور
تصدر يوم ١٥ من كل شهر
العدد ١٠ قروش

الكتاب العربي

أول مجلة باجورافية
في العالم العربي
رئيس التحرير
احمد عيسى
تصدر كل ٣ شهور
العدد ١٠ قروش

السينما

كل جريد في فنون السينما
رئيس التحرير
سعد الدين وهبة
العدد ١٠ قروش

الفنون الشعبية

دراساته عن الفنون الشعبية
رئيس التحرير: د. عبد الحميد بوشني
تصدر كل ٣ شهور
العدد ١٠ قروش

اشتراك مخفض للطلبة الجامعات والمعاهد العليا ومنظمة الشباب
الاشتراكات والإعلانات: إدارة المجلات: ٥ شارع ٢٦ يوليو - القاهرة

الهيئة المصرية العامة

تقدم أحدث ما صدر من

* النزهة البانية عند قدماء المصريين

تأليف : سليم نظير

بحث هام يتناول البانات المصرية القديمة وطرق زراعتها وأدواتها .

٣٧٣ صفحة - الثمن ٥٥ قرشا

* الفنون النزهة

وعلاقتها بالحضارة الفرعونية

يقدم : صدقة ربيع
دراسة فنية تشع على الوحدة والارتباط الفني بين الأعمال الفنية المختلفة .

١٠٤ صفحة - الثمن ١٥ قرشا

* القطن في الاقتصاد المصري

وتطور السياسة القطنية

تأليف : هازم سعيد عمر

دراسة هامة تتناول دور القطن وتأثير اقتصاده وإمكانيات

١٩٤ صفحة - الثمن ٤٠ قرشا

* الساعة واسرارها

تأليف : العقيد محمود مراد

لمحات عن ذلك اليوم المريب وعلاقاته

٧٥ صفحة - الثمن ١٠ قرشين

* صدر الجزء الثاني من كتاب تعليم الإنجليزية بالتلفزيون

ENGLISH BY TELEVISION

SLIM JOHN

تعليم الجزيئين : لطفي زعيم - الراجعة : محمد فتوح

٢٦٥ صفحة - الثمن ٤٥ قرشا

* العقل والنزوة

لصبيح ونشأة النظرية الاجتماعية

تأليف : هيريت ماركون

ترجمة : د. فؤاد زكريا

ترجمة دقيقة لأعمال الفلسفة الرياضية
يشتمل هذا المؤلف الكبير لحدود الجامعة بين الفكر
النظري والعمل في الفكر الإيجابي .

٤١٨ صفحة - الثمن ٦٠ قرشا

* الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي

مع دراسة عن حياته وآثاره

يقدم : محمد عماره

أولى الطبقات الموجهة الحقيقة التي تضم كل ما كتبه
الكواكبي . مع دراسة عن حياته ونظره في

٤٥١ صفحة - الثمن ٦٠ قرشا

* النزعة الإنسانية عند جبران

تأليف : عدنان يوسف بكيت

دراسة هامة تعيد لطيفة طيبة في دراسة جبران
وسكانته من أدبنا العزيف

١٩٩ صفحة - الثمن ٢٥ قرشا

* حسن الزوجه

تأليف : د. محمد ديس العبدوي

مجموعة قصص مصرية ذات مضمون فني

قصص أصيلة

١٧٥ صفحة - الثمن ٢٥ قرشا

* العمارة في مصر القديمة

تأليف : د. محمد أنور شكري

دراسة أثرية للمراحل العمارة المصرية القديمة والعوامل

التي أحاطت بتشييدها .

٥٥٦ صفحة - الثمن ١٢٥ قرشا

للثاليف والنشر

الكتب في العلوم المختلفة

صدر أخيراً من سلسلة "في المكتبة".

* ثورة الفاتح من سبتمبر

تأليف: محمد عبد الرزاق مناع
في العهد الأول لشدة الشعب الليبي يقيم هذا الكتاب
فطن الثورة فتسبب الحريّة والقدوم
١٧٥ صفحة - الثمن ٢٥ قرشاً

* أسود مثالي

تأليف: جون كوار وجريون
ترجمة: زهير شاكر
معرفة واقعية لحياة الزعيم في أرض يعطى فيها الزعيم
١٧٤ صفحة - الثمن ٣٠ قرشاً
.....

ومن سلسلة "المكتبة العربية" صدر

* التوبة

تأليف: عبد المتعم الصادق
وهو الجزء الرابع من سلسلة "الطافية"
٧٠٨ صفحة - الثمن ١٠٠ قرشاً

* نهر الأهر من الأضفار

جمهورية ديمقراطية
عادت سليمان جمال
قدم له: د. ثروت ضيف
تحقيق على شعر الأهر من مع تقديم
لحياته وشخصيته
٣٧٨ صفحة - الثمن ٩٠ قرشاً

فانتج

ومن نتاج الأدباء والشبان صدر حديثاً:

* الرجوة من الجواهر الأربع

شعر: محمد مويوم وفتح مكسيم
وفضائل الله ومحمد بطايشه
سموعة تفرقة متميزة لأربعة من طلبة الشعراء الشبان
١٢٩ صفحة - الثمن ٢٠ قرشاً
.....

ومن سلسلة "مصر حيات عالية" صدر أخيراً:

* القفاز

تأليف: د. جوردنسون
ترجمة وتقديم: محمد توفيق عطفي
مراجعة: د. علي الراعي
إحدى الأعمال الشهيرة البارزة يقدم فيها الأدبي المصري
الكبير صورة حية لصراع الإنسان من أجل
الحريّة والمساواة
١٤٢ صفحة - الثمن ١٠ قرشاً
.....

ومن سلسلة "المكتبة الثقافية" صدر حديثاً:

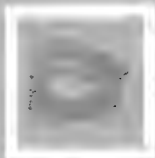
* علوم المسلمين

تأليف: جلال طاهر
بنت همام يقدم الإضافة العلمية
الباهرة التي أحزنتها الحضارة العربية
وأثرها في التقدم العلمي الحديث.
٩٥ صفحة - الثمن ٥ قرشاً

الطبعة الثقافية

رقم الايداع بدار الكتب ١٤٠/١٩٧

العصر المعاصر





مجلة الفكر المعاصر

رئيس مجلس الإدارة :

د. سهيل القلماوى

رئيس التحرير :

د. فؤاد زكريا

مستشار التحرير :

د. أسامة الخولى

أنيس منصور

د. زكريا ابراهيم

د. عبد الغفار مكاوى

د. فوزى منصور

مكرر التحرير :

بسمد عبد العزيز

المشرف الفني :

المسيد عزيمى

رصد شهر ياعن :

الهيئة المصرية العامة

للتأليف والنشر

٥ شارع ٢٦ يوليو بالقاهرة

ت ٩٠١٦٤٨ / ٩٠١٢٩٩ / ٩٠١١٩٧

العدد
السبعون
ديسمبر ١٩٧٠

في هذا العدد :

- | | | |
|-----|--------------------------|---|
| ٢ | د . عصمت سيف الدولة | الوحدة بين القومية والاقليمية |
| ١٠ | على آدم | صراع الأجيال |
| ١٨ | د . محمد الجوهري | فترة التفتت في العلوم الاجتماعية |
| ٢٦ | على عبد الرزاق جلي | حركة العلاقات الانسانية في الصناعة ومزاها |
| ٣٦ | د . احمد فائق | الايدولوجى |
| ٣٦ | س . ل . دوينشتاين | القيمة السيكلوجية لحرف الفن |
| ٤٨ | ترجمة : د . عاطف احمد | مشكلات النظرية في علم النفس |
| ٦٠ | صلاح قنصوه | مشكلة القيم في فلسفات العصر |
| ٦٨ | د . انجيل بطرس | الادب الافريقى المعاصر |
| ٧٦ | سير أنزيا برلين | المستشرقون ودورهم في المجتمع المعاصر |
| ٨٢ | ترجمة : سليم الاسيوطى | عن النصوص والثورة |
| ٨٨ | محمد محمود عبد الرزاق | المقاومة الجمالية في مسرحية هاملت |
| | جكين آلن | بردياتيف الفوضوى المنصوف |
| | ترجمة : محمود عبد العزيز | حامد سعيد والشخصية المصرية في الفن |
| | هينان | |
| | ترجمة : مجاهد عبد المنعم | |
| ١٠٢ | مجاهد | |
| ١١٠ | محمد شفيق | |



الوحدة بين القرية والإقليمية

د. عصمت سيف الدولة

على المستعمرين انهم قد كسبوا معركة التحرر يوم ان كسبوا معركة الجلاء فجاءت الاحداث التي ناصرها واثبتت بقسوة ان احدا في الوطن العربي لا يستطيع ان يزعم التحرر طالما بقي في الوطن العربي جزء لم يتحرر * وان المستعمرين لم يكونوا يعثون يوم ان جزأوا الوطن العربي حالا ، ومزقوا الشعب شعبا ، فعمل الارض العربية في سلاسل من بين الحرب انفسهم في اقطار اخرى ، وفي حيلولة الحدود المصطنعة واستقلال كل دولة بتفويضها الداخلي ، يبقى الاستعمار على قواه ، ويحتلها ، ويدبرها ، ويسلحها ، ويعلمها الاقتصار ، خفية او علنا ؛ تخريبا او حربا ، على المتاحلين من اجل الحرية فور انتصارهم في معارك الجلاء *

وتعز نعيش اليوم اقصر الكورس التي يلقتها التاريخ الحى للذين لم يتركوا بعد انه اذا كان التحرر من الاستعمار الظاهر امرا لا يحتاج الا الى

١ - عند ان مزق المستعمرون الاوربيون الوطن العربي ثم اقتسموه فيما بينهم واقاموا عليه دولا اصطنعوا لها الحدود والحكام ، ما تزال الوحدة العربية هدفا لكل المناضلين من اجل الحرية * اولئك الذين يرضون ان يخذعوا انفسهم او يخذعوا الآخرين ليعزقوا للتحرر وهم يحتفظوا الحدود التي ارسلها المستعمرون ، وهم يرون الدولة التي انشأها اول مرة السادة السابقون * اولئك الذين يعرفون ان اجلاء الفاصيين خطوة اول ، لا أكثر ، لتصفية تركتهم ، وانهم لن يذوقوا طعم الحرية فعلا ان ان تحصى ، الى الابد ، بصمات الاستعمار في الزطن العربي * ومن بصماته الشائكة تلك الحدود التي رسمت على الخرائط في مكاتب المستعمرين فمزقت امة واحدة الى شعوب متعددة ، وجزأت وطننا واحدا الى دول عديدة *

ومن قبل ، ظن بعض الذين الهتهم فرحة النصر



الشجاعة الثورية فان الحفاظ على الحرية امر
لا يتحقق الا في دولة الوحدة .

فعل ضفاف النيل دولة عربية استطاعت تحت
قيادة واحدة من اصلب واشجع أبطال الحرية في
التاريخ ان تجل عنها المستعمرين في معركة محلي-
قومية دولية ، سياسية ومسلحة ، عنيدة ومعقدة؛
داوت في سنة ١٩٥٦ . ثم اتجهت بكل قواها
المادية التي لاتتاح للدولة عربية غيرها، وبكل قواها
البشرية التي لا تتوافر للدولة عربية أخرى، وتحت
قيادة عبد الناصر الذي لا يشابهه احد ، تحاول
بعدية قالت عنها تقارير خبراء الأمم المتحدة انه
قربلة في العالم الثالث ، لتحقيق للشعب العربي
فيها حياة افضل . لتترجم التحرر الى مآكل
ومسكن وعلم وصحة ومنتجة لكل مواطن . فما الذي
حدث ؟ . منذ سنة ١٩٥٦ حتى هذه الساعة لم
يتترك المستعمرون للشعب العربي هناك ، ولا
لقيادته، يوما واحدا ينعمون فيه بالحرية واتصلت

المبارك بدون انقطاع من أول الحرب النفسية إلى الحرب الاقتصادية إلى الحرب السياسية . ولما بدأ أن ذلك الشعب المكافح العنيد تحت قيادته الصلبة الواعية يكاد يتجاوز مرحلة البناء الاقتصادي والاجتماعي ، وأن التآمر الخفي والصراع غير المسلح لم يمتص كل قدرته ، تأمرت قوى عربية في حماية دولها الاقليمية ، وتحركت القوى الاستعمارية من قاعاتها المفتصة في فلسطين . وعرف من لم يعرف لماذا رسمت الحدود ، ولماذا اقيمت الدول . ففي اسبوع اسود من يونيو (حزيران) ١٩٦٧ دفع الشعب العربي ثمنًا غاصبًا في سيناء وهو يتقدم اليها ، لا دفاعا عن القاهرة المستقلة ، ولكن دفاعا عن استقلال دمشق وادركنا جميعا مدى الكارثة التي حلت بنا يوم الانفصال سنة ١٩٦٦ ، وتعلمنا من الهزيمة درسًا ثمينًا .

أو يجب ان نكون قد تعلمنا منها الدرس المتكافئ مع تضحياتنا : لا يستطيع أحد في الوطن العربي أن يحافظ على حريته الا اذا تحرر الوطن العربي جميعا ، ولا يستطيع العرب ان يحافظوا على حرية وطنهم الا اذا تحققت لهم القسوة الكافية لردع التآمرين ، ولا تتحقق تلك القوة في الوطن العربي الا بوحدة . وهكذا بدون فلسفة ، أو بدون سفسطة ، يستطيع حتى العميان ان يروا ، يستطيع حتى الجبله ان يعرفوا ، ان احلام الحرية في ظل التجزئة وهم ، وأن الوحدة ، وحدها هي الضمان الوحيد ، الذي يكف عنا القوى الاستعمارية فتستطيع حينئذ - فقط - ان تقولوا لقد انتصرنا في معركة الحرية .

هل تعلمنا ؟ ... ام تذهب ارواح شهدائنا هباء ؟

لا أريد ان اجيب . ويكفي ان اقول ان جمال عبد الناصر قائد معركة التحرر العربي ، قائد معركة الصمود برغم الهزيمة ، قد استنفد آخر سنه من حياته وهو يحاول ان يقنع طفعة من الاقليميين في المشرق المصري بأن يكفوا عن صراعاتهم الصليبية حول مواقعهم الاقليمية الرخيصة ، ليقيموا الجبهة الشرقية . الا ان احدا لا يستطيع ان يعلم بالحركة ما دامت فلسطين محتلة . وقضى جمال عبد الناصر ، وبقيت الاقلية الخائنة ، وسيدفع الاقليميون يوما للثمن العادل جزاء خياناتهم . ولن يرحمهم أحد حينئذ ، لانهم في اسوأ افترات التاريخ العربي ، لم يرحموا انهم الجريئة .

ان غدا لناظره قريب .

٢ - ومنذ ان سقطت الليبرالية وتعلمنا

الشعوب من معاناة الحياة اليومية في ظل الفقر والاستغلال ان الحرية ليست كلمة تقال ، وان الاستقلال ليس شععارفع ، وان الناس لا يكونون الكلام . بل الحرية عميل لكل قادر وعلم لكل ناشئ ، وعلاج لكل مريض ، ومنزل لكل أسرة ؛ وراحة كل شيخ . وبعد هذا كله مقدمة متاحة لكل انسان في ان يتفتح بمباح الحياة بعد ان يكون قد اوفى نصيبه من العمل حتى يكون للحياة ذاتها مضمون الخرص عليه . منذ ان وعى الناس كل هذا ما تزال الوحدة العربية هدفا لكل المتاضلين من أجل الرخاء والاشرارية . أولئك الذين يرفضون ان يخدعوا انفسهم أو يخادعوا الآخرين باستقلالهم القيم ، باعلامهم المزوقة . وبمقاعدهم المريحة في هيئة الأمم المتحدة ، ارقاء اصفارا في عداد الدول لا أكثر ولا أقل . أولئك الذين يعرفون ان الاستقلال خطوة الى الهدف الاصيل : حياة أفضل للامم . وان الحرية التي لا يلمس كل مواطن ، كل موطن ، انها قد ترجمت وتجسدت في ماكل الفضل ومبلس النصل ، وثقافة افضل ... كلمة جوفاء بفرح بها الحاكمون ويدقون لها الطبول لانهم وحدهم الذين ينعمون بشماتها . أولئك الذين يعرفون ان الدولة ليست مخفرا للحدود تحمي الوطن وتترك الناس فيه يأكل بعضهم بعضا ، وأن وظيفتها ان تخطط وتوجه وتنفذ كل الامكانيات الاقتصادية البشرية فيها من أجل التقدم الاجتماعي ، وأن أية دولة عاجزة عن ان تقي بمسئوليات هذه الوظيفة تفقد مبررات وجودها ولا تستحق ان يموت جندي واحد من أجل الابقاء عليها . والتقدم الاجتماعي ليس جمعة بل هو علم وجهد وبذل وتضحية ... ثم رخاء . ذلك لأن الذين يعرفون كيف يصنع التقدم في القرن العشرين ، يعلمون علم اليقين ضخامة وجسامة المتطلبات السياسية والاقتصادية والمالية والفنية والبشرية اللازمة لها . ينطلق عصر العلوم وسباق الرخاء بين الدول الكبرى . وعندما نعرف هذا ، ونكف عن الاحلام غير العلمية وغير الواقعية ، سنحس حتى للذين يدفنون رؤسهم في الرمال ، ان التقدم الاجتماعي لا يقدم على اساس التجزئة . كما قال عبد الناصر سنة ١٩٦٤ . بين حتى للمغرورين بمقدرتهم الذاتية كم هي واحة احلام الحياة الأفضل في ظل التجزئة . بين للفرحين بدولهم الهزيلة وباعلاؤهم الزاوة وبمقاعدهم المريحة انهم فرحون بدول غير معقولة كما يفرح الأطفال بلعدهم الفضة . بين لكل الاباء والامهات الذين لا يريدون لابنائهم ان يصانوا مذلة الفقر ، الذين يحملون من اجلهم

يجتمع كذلك المجتمعات المتقدمة في أمريكا في أوروبا ، ان الفرصة الوحيدة لتحقيق تلك الأحلام لا تكون الا في دولة الوحدة الاشتراكية ، الدولة الوحيدة القادرة بما تملكه من ثروات طبيعية متكاملة وقوى بشرية ملتجة ان تدخل - في ظل التخطيط الاشتراكي - سباق التقدم الاجتماعي ، ثم تفوز .

٣ - هذه هي الوحدة العربية . الأمل . المنفذ . الطريق الذي لا طريق غيره للانتقال من العبودية الى الحرية . ومن الفقر الى الرخاء . ومن المذلة الى الكبرياء . ومن الهزيمة الى النصر . الى الأباء والأمهات خاصة قولوا لابنائكم ، وإلى الشباب تأملوا مستقبلكم : عندما تكون فرص التقدم المتاحة أقل مما يكفي الجميع فإن أحدا لا يستطيع أن يحصل على فرصته الا اذا سرق فرصة غيره . ولا احد يستطيع أن يتقدم الا على جثة أخيه . فإن اردتم ان تتقدموا في حياتكم بشرف وبدون سرقة او استغلال ، فاقبموا الدولة التي تمنحكم جميعا فرص التقدم وتقيض اقيموا دولة الوحدة الاشتراكية الديمقراطية .

٤ - نعم انا اعلم ان هذا كلام معاد . ونعرف جميعا ان أحدا في الوطن العربي لم يعد - بعد كل التجارب المريرة - ينكر ضرورة الوحدة العربية ، ونسرى الناس في كل مكان من الوطن العربي يهتفون للوحدة ، ويتظاهرون من أجلها ، ويدعون إليها ، ويقسمون بغلظ الإيمان انهم قابلون للتضحية حتى بالحياة من أجل تحقيق الوحدة .

كل الناس في الوطن العربي ، فيما يزعمون ، وحدويون .

شيء عجيب . لماذا إذن لم تتحقق الوحدة ؟ هذا هو السؤال المشكك . وهو مشكلة بالغة التعقيد . ومع ذلك فإن كل آمال الوحدة ستظل سرايا اذا لم نستطع ان نجد لها حلا .

هذه المشكلة ، كيف نشأت ، وكيف يمكن ان تحل نحو موضوع هذا الحديث . اما ما سبق من حديث متفعل فهو مقدمة نجت من خلالها مرارة الهزائم التي لحقت بامتنا ، ونبدد بها بعض الأوهام التي نعيش فيها لم نواجه المشكلة ببدء موضوعي لنحاول معا معرفة حقيقة المشكلة التي تواجه القوى الوجودية في الوطن العربي ، وأول خطوة الى حل أية مشكلة ان نعرفها على حقيقتها .

٥ - لماذا يعجز الوجوديون في الوطن العربي ، بالرغم من انهم يمثلون اقراص الجماهير العربية

ونتمنى اليهم ، اخلص وأصلب الفصائل الثورية ، - ان يعجزون عن تحقيق الوحدة العربية ؟ . ان أول حاجبه ترد على انحاز هي ان ثمة قوى كبيرة وعانية ، دولية ، وفي الوطن العربي ، تبذل جهودا ضخمة في كل السباعات وعلى كل المستويات لتحول دون تحقيق الوحدة العربية . وهذا صحيح ، فمن انقدر التاريخ لهذه الأمة انها تحاول تحقيق وحدتها في محيط دولي معد او سلبى . وهو ما تم تواججه ايه حركه قومية في التاريخ . توحدت الماي في ظل تحالف مع أقوى الدول الماصرة لوجدتها . ولم تطلب اقوى الدولية من الايطاليين ثمنا لماركة وحدتهم أكثر من ثلاثة آلاف جندي اشتركوا بهم في حرب القرم ضد روسيا القيصرية . اما نحن فإن اخلص اصداؤنا يصنعنا بعدم التسرع في الوحدة . ويقف العالم كله تقريبا ضد هدف الوحدة العربية . لانا نريد ان نحقق الوحدة في عصر احتكارات الدول الكبرى . ولا يريد احد ان يرى دولة عربية كبرى كقيلة - كما تعلموا من التاريخ القديم وبحكم اصالتها الحضارية - ان تخر العالم من احتكارات القوة بعضهم من موقع الصداقة يكف عنا المساعدة في تحقيق الوحدة . واكثرهم يقفون ضد الوحدة خفية أو علنا . وهكذا يعجز الوجوديون في الوطن العربي عن إقامة دولة الوحدة .

هكذا يوحى اليها اصداؤنا ، وهكذا يريد الانهزاميون منا .

وهو قول صحيح ولكنه غير كاف لفهم المشكلة . ذلك لانا سواء رفضنا العبودية نريد الحرية ، أو رفضنا الاستقلال نريد الاشتراكية ، أو رفضنا التخليق نريد الرخاء ، أو رفضنا الجهل نريد العلم ، أو رفضنا التجزئة نريد الوحدة ، ايا كان هدفنا ، ثمة قوى مضادة لن تكف لحظة واحدة ، ولن تترك أسلوبا واحدا بدون ان تستخدمه للحيلولة دون أن نحقق أهدافنا . اننا في عصر لا يتيح أحد فيه احدا شيئا ، وعلى من يريد شيئا ان ينتزع . في عصر يحتمل الى القوة ويفتر فيه الصراع بالعرف ، لا يتوقع الا الأغبياء ان يتقدموا شيئا الا اذا اقتلوا الاقدام الواقعة عليه عنوه . وفي مواجهة ذات القوى المضادة استطعن ان تحقق قسدا من الحرية وأن تحقق قدرا من التقدم الاجتماعي . خلال معارك ضارية . فلماذا لم يقل أحد اقبلوا الاحتلال لان ثمة قوى مضادة عاتية لا تريد لكم الحرية ، ولم يقل أحد اقبلوا الاستغلال لان ثمة قوى مضادة عاتية لا تريد لكم الاشتراكية .



والوانا ومصالح ، ومتصاعدة ومتفاعلة خلال ذلك الصراع . انتهت بعد مرحلة تاريخيه طويله من المعاده الى ان ملتحم لتكون شعبا واحدا ذا نفس مشتركة وتراث مشترك ومصالح مشتركة . وهذا لا خلاف عليه . انما الخلاف حصول الأرض الخاصه والمشاركة كمعصر من عناصر التكوين القومي . ونحن نرى ان الاختصاص برقمه مشتره من الأرض هو العنصر الجوهري المميز للأمة . ذلك لأن العناصر الأخرى مثل وحدة اللغة التي تركز عليها النظرية الألمانية ، او وحدة المصالح الاقتصادية التي تركز عليها النظرية الماركسية ، أو وحدة الثقافه التي يشيد بها كثير من الكتاب العرب ، أو حتى وحدة الإرادة التي تركز عليها النظرية الفرنسية ... الخ . كل هذه العناصر ممكن أن تتوافر وان تجتمع لجماعات بشرية لا ترقى الى مستوى « الأمة » كالمجتمعات القبلية مثلا . انما تجاوزت المجتمعات الطسود القبل ودخلت طور التكوين القومي بالاستقرار على أرض معينه ثم اكتملت تكوينا باختصاصها بتلك الأرض المشتركة وبهذا أصبحت أمة .

ثانيا : يترتب على هذا ان الأمة تكوين واحد من الناس (الشعب) والأرض (الوطن) معا . فنحن عندما نقول اننا أمة عربية ثم نتحدث عن الوطن العربي لا يكون حديثنا عن شيئين منفصلين بل عن الكل (الأمة) الذي يتضمن الجزء (الوطن) .

ثم يحتجون بذات القوى المضادة العاتيه لينشروا في افئدتنا بذور الهزيمة أو ليبرروا جينهم أمام مخاطر النضال من أجل الوحدة . ويتخلون عن اهدافهم لان اعداءهم يريدون لهم ان يتخلوا ؟

لماذا خاضعت القوى الوحديوه في الوطن العربي معارك ضارية ، وقدمت تضحيات هائلة ، وهي تناطح الاستعمار والقوى الامبرياليه العاتيه حتى حررت بعض الاقاليم ، ثم كفت عن الاستمرار في نضالها الى ان تحقق الوحدة ؟

لا يمكن ان يقتنع أحد بان ضراوة القوى المضادة هي التي حالت بين أبطال معارك التحرر وبين تحقيق الوحدة . صحيح اذن ان القوى المعادية معوق للوحدة ، وهي معوق طبيعي بحكم منطق العصر الذي نعيش فيه ، ولكن جوهر المشكلة يكمن في صفوف القوى المعادية للوحدة بل يكمن في صفوف القوى الوحديوه نفسها .

ان اتهام القوى الوحديوه في الوطن العربي بانها هي المسئولة الأولى عن الإبقاء على التجزئة ، اتهام خطير لا يمكن أن نتحمل مسئولية اعلاؤه بدون أن نطرح مبرراته العقائديه .

والجسالة باختصار شديد ان العقيدة القومية تقوم على خمسة أسس متكاملة : -

اولا : ان الأمة جماعة بشرية تكونت تاريخيا من جماعات وشعوب كانت مختلفة لغة وتراثا

والقبائل والشعوب قبل ان تلتحم معا لتكون امة عربية واحدة وانها عندما اكتملت تكويننا كانت بذلك دليلا موضوعيا غير قابل للنقض على ان ثمة « وحدة موضوعية » ، قد نعرفها وقد لا نعرفها ، بين كل المشكلات التي يطرحها واقعنا القومي ، ايا كان مضمونها . وانما بهذا المعنى مشكلات قومية لا يمكن أن تجد حلها الصحيح الا بإمكانيات قومية ، وقوى قومية ، في نطاق المصير القومي . قد يحاول من يشاء أن يحل مشكلاته الخاصة بإمكانياته القاصرة ، ثم يقطع بما يصيب ولكنه لن يلبث أن يتبين ، في المدى القصير أو الطويل ، ان الحل الصحيح المتكافئ مع الامكانيات القومية ، المتسق مع التقدم القومي قد اخطاه عندما اختار أن يفلت بمصيره الخاص من الوحدة الموضوعية للمشكلات التي تشكل حلولها المصير القومي الواحد .

خامسا : و أخيرا ، فإن هذه الوحدة الموضوعية بين المشكلات التي يطرحها الواقع القومي بما تضمنه من أن حلولها الصحيحة المجكفة مع القدرة القومية غير قابلة للتحقق الا بإمكانيات وقوى قومية في نطاق المصير القومي تفرض الوحدة العربية كأداة يستحيل بدونها وضوح كل الامكانيات والقوى القومية ، واستعمالها ، في سبيل حل المشكلات العربية ، وتحقيق المصير العربي الواحد . ان هذا لايعني ان الاقليميين

فالشعب العربي (الناس) والوطن العربي (الأرض) يكونان مصلا الامة العربية ، التي ما تحولت من شعوب شتى واطان عدة الى امة الا عندما التحم الشعب العربي بالوطن العربي واختص به ليكونا وجودا اجتماعيا واحدا وجديدا هو الامة العربية .

ثالثا : ثم انه لما كانت الامة تكوينا تاريخيا فان اشتراك الشعب في الوطن هو مشاركة تاريخية . تحول من ناحية دون الشعب وان يتصرف في وطنه أو في جزء منه في أية مرحلة تاريخية معينة لان الوطن شركة تاريخية بين الاجيال المتعاقبة . وتحول من ناحية أخرى دون أي جزء من الشعب وان يتصرف في الاقليم الذي يعيش عليه أو في جزء منه بالتنازل عنه للغير أو تبكين الغير من الاستيلاء عليه (علاقة خارجية) ، وتحول من ناحية ثالثة دون أي جزء من الشعب وان يستأثر بأي إقليم عن بقية الشعب (علاقة داخلية) .

رابعا : ان الامة كتكوين تاريخي لم تتكون اعتبارا أو مصادفة بل تكونت من خلال بحث الناس عن حياة أفضل . فاذا كنا قد بلغنا خلال المعاهد التاريخية الطور القومي ، أي مادنا امة عربية واحدة فإن هذا يعني ان تاريخنا ، الذي قد نعرف أحداثه وقد لا نعرفها ، قد استنتفد خلال بحث أجدادنا عن حياة أفضل كل امكانيات المعاش



لانهم يعرفون ان في الوحدة تعويضا لكل المتاعب، ولا يتنازلون عن الوحدة الشاملة لانهم يعون ان التاريخ الذي كون الأمة العربية قد رسم حدود دولتها القومية .

اولئك الوجدويين القوميون .

ولو كان كل الوجدويين قوميين لتحققت الوحدة منذ وقت بعيد .

ولكن المشكلة في حقيقتها ان ليس كل الوجدويين قوميين . كيف ؟

٦ - ان الاجابة على هذا السؤال أولى بانتباه كل القوى الوجدوية القومية . لان فيها - كما نعتقد - تكشف حقيقة المشكلة وقد نهتدى الى الحل .

فقد عرفنا من قبل ان « الأمة العربية وجود تاريخي موضوعي » ، وان وحدة المصير القومي تعني أن ثمة علاقة موضوعية بين كل المشكلات التي يطرحها الواقع القومي وانها بذلك لاتحل الحل السليم المتكافئ مع المقدره القومية الا في اطار المصير القومي الواحد . وقلنا ان هذا كله لا يتوقف على معرفة الناس به ، فسواء عرفوه أم لم يعرفوه ، هو قائم في الواقع الموضوعي . مؤدى هذا ان الأمة العربية كوجود تفرض ذاتها

ودولهم عاجزون تماما عن تحقيق اى نجاح في مواجهه المشكلات التي يتصدون لها ، بل يصنى تماما انهم لا ينجحون الا مؤقتا وانهم لن يلبثوا ان يتبينوا « في المدى القصير أو الطويل ، ان الوحدة لازمة لاطراد النجاح أو الحفاظ عليه .

تلك هي الاسس الخمسة المتكاملة للعقيدة القومية . ولعلنا لاندعي لها ما لاستحق ، ولا نسلب احدا شيئا يستحقه اذا قلنا ، انه بالرغم من زحمة العقائد والنظريات في الوطن العربي وبالرغم من ادعاءات السلم والعلمية ، وبالرغم من استهانة الكثيرين بعمق واصالة الفكر القومي ، لافعل تاريخنا خلال خمسين مسنه الا تقديم الدليل على صحة العقيدة القومية وسلامة الموقف القومي .

وهذا الموقف القومي العقائدي ثقفه اصلياً فصائل القوى الوجدوية في الوطن العربي واعمتها وعيا ، تستهدف الوحدة العربية لانها الاداة الوحيدة لتحقيق المصير الواحد الذي لا يمكن لاحد - حتى لوارد - ان يهرب منه . فهم لا يهابون مخاطر النضال لان هذا هو قدرهم التاريخي . ولا يقبلون عن الوحدة بدىلا لانهم يعرفون ان التاريخ قد تولى حرق كل البدائل ، ولا تلهيهم الانتصارات الاقليمية المؤقتة لانهم يعرفون انها زائلة ، ولا يخافون متاعب الوحدة

سـ : «الاقليميين في الوطن العربي» (ارادوا هـ
 لم يردوه . فاذا بلل دوله اقليميه تجد نفسها ،
 بعد محاولات الهرب من المشكلات القومية ،
 وجاهل الوحدة الموضوعية بين تلك المشكلات ،
 ونكار المسمة القومية حتى لمشكلاتها الخاصة ،
 تجد نفسها مضطرة الى ان تشارك في معارك
 المصير العربي . وكذلك يجد انفسهم كل الاقليميين
 الذين يستهدفون غايات اقليمية سواء كانت على
 المستوى التحرري او المستوى الاشتراكي . أو
 يجبرهم ويجبرهم القسـل من محاولة الافلات
 بمصائرهم الخاصة على ان يقبلوا مرغمين دخول
 معارك الدائرة حول المصير القومي الواحد، ومنها
 معارك الوحدة .

فاذا بقطاع كبير من القوى التي ترفع شعار
 الوحدة ، من الاقليميين يرون في اختلاطهم بالقوى
 الحدودية القومية كسبا لمجهود يختلسونه بادعاء
 الوحدة ، ويشاركون فعلا في معارك الوحدة ولكن
 من منطلقات اقليميه . ونعترف من نوع الادلة
 التي يقدمونها تبريرا لموقفهم « الحدودي » .
 فالوحدة عندهم مقرونة بكاسب سياسية
 واقتصادية واجتماعية تحل مشكلاتهم الاقليمية .
 وهذا كما عرفنا صحيح . فالوحدة محل مشاكل
 الاقليم . ولكن النضال من اجل الوحدة شيء
 آخر . انه صراع وتضحيات ومتاعب وهزات في
 الكيانات الاقليمية تقتضيها عملية الانحياز .
 وهنا ، عندما يطرح النضال من اجل الوحدة
 متاعبه ، وقيل ان تقسم الوحدة عظامها يتراجع
 الحدوديون الاقليميون . ويخونون ، ويوقضون
 المسيرة كلها دون غايتها ، لان غايتها عندهم ان
 تضيق الى ما عندهم لا ان تقتضي منهم التضحيات
 اللازمة لبنائها . فترى القوى الحدودية كلها
 مشلولة ومتوقفة او مرتدة عن غايتها العظيمة .
 وترى دعاة الوحدة يستعينون بالامة العربية
 كلها ، باسم القومية واسم وحدة المصير
 ليحرروا قطعة من رضى الوطن العربي ، والامة
 العربية تبذل وتعطي وتضحي ، حتى اذا ما تحرر
 شبر وتب اليه احد « الحدوديين » واقام عليه
 دولته ورفع علما أكثر تزويقا من اعلام الآخرين،
 وانقلب من مناضل الى حاكم . وقد تكررت هذه
 المسألة المزهرة في التاريخ العربي الحديث أكثر
 من مرة . وذهب بعض الذين وصلوا الى النصر
 في معركة التحرير بالتضحيات الضامته التي
 بذلها الشعب العربي في اقطار أخرى الى جد
 معاداة القومية والارتداد الى اضطوط العلاقات
 الرأسمالية .
 هذا واقع كلنا نعرفه .

وعليه فاولى بمنتهى الوضوح : ان مشـ.
 انقضى للحدودى ، قوميه ، هـب ، وحدت في
 الاقليميين ، يرفعون شعار الوحدة ، ويستغلون
 طاقات لامة ،عربيه في تحقيق غاياتهم الاقليمية .
 فارتضت بين صومها بل من نال انه يستهدف
 الوحدة بدون ان يسأل لماذا اختار اية وحدة
 تلك التي ،حتارها . فاذا بالناس في بوضـ.
 العربي ، بل الناس تقريبا ، وحديون فيمسا
 يزعمون . ونرى الناس في كل مكان في ،ورسـ.
 ،عربي يهتفون للوحدة ، ويتظاهرون من اجلها .
 ويصمون لدعائها ويقسمون باغلظ الايمان انهم
 فابلون التضحية حتى الحياة من اجل تحقيق
 انوحدة . فاذا جاء وقت التضحية لا بيساة ، بن
 بما هو اقل من هذا بكثير ، اداروا ظهورهم واصموا
 آذانهم واستكبروا استكبارا ، فذا كل النضال
 الحدودى قائم على حسابات وهمية في قواء ،
 فيتراجح او ينهزم .
 هذه هي المشكلة كما اراها .

انها اختلاط انعوى الحدودية ،لقومية .التي
 تستهدف اوحدة من منطلق قومي عقائدى ولا تعلق
 الوحدة على شرط ، بالقوى الاقليمية الانتهازية التي
 تستهدف اوحدة بشرط الحفاظ على مصالحها
 الاقليمية او نميتها على حساب الشعب العربي .
 وطالما بقي هذا الاختلاط قائما ، وطالما خشي
 الحدوديون قوميون فسر الصفوف ، وطالما
 تستروا على الحيانات ليمسوها بايديهم كل يوم
 من الحدوديين الانتهازيين لن يستطيعوا على أى
 وجه ان يلتقوا فيلتحموا في تنظيم قومي مقصور
 عليهم ، مطهر تماما من الفكر الاقليمي ، والواد
 الاقليمي ، والمصالح الاقليمية ، والاهداف
 ،لاقليمية ، وقيل هذا من العقلية الاقليمية ، وبغير
 هذا التنظيم القومي الثوري لن يستطيع
 الحدوديون القوميون فرض الوحدة على كل
 اعدائها ، وسحق كل القوى التي تقف في طريقها،
 في صراع مفتوح لاتردد فيه ولا تراجع عنه ، ثم
 الصبر على متاعبه وتضحياته الى ان تتم الوحدة
 الشاملة .

٧ - هذا اجتهاد في حل مشكلة معقدة .
 لا نزع انه القول الأخير . ولكني ازمع انه مما
 ارى صحيح وليست العبارة بما يزعمه كل واحد
 من صحبه في رأيه ، ولكن العبارة بأن نجهد
 جميعا حتى نكشف الحل الصحيح الذي يتوقف
 عليه مصيرنا .

عصمت سيف الدولة

صراع

الأجيال

على أدهم

في العدد الثاني من المجلد الاول لمجلة « عالم الفكر » الكويتية بحث قيم للدكتور عبد الرحمن بنوى عن « الثورة الفكرية المعاصرة في الغرب » . استهله بقوله « ابرز الأحداث في السنوات الخمس الأخيرة في أوروبا وأمريكا هو التمرد . تمرد المجتمع الناشئ . في احضان الطور المدني الهائل على هذا المجتمع الذي نصفه بأنه . مجتمع الاستهلاك » . وتمرد الأبناء على الآباء . في محاولة لاستغلال الشباب على السبوح أيا من كانوا . ابا . بالدماء بالروح . وتمرد الأدنى على الأعلى في كل نظام يقوم على الترتيب ! في السياسة والاقتصاد والدين . تمرد البدانة والبطانة والفريضة على الحضارة والآله . والتعقيل والتنميطية . وتمرد اللاوعي على العقل المنطقي المجرد . والحلم على الواقع » .

ولا تراخ في أنه من أبرز سمات العصر الحاضر المطلق الشامل ولتمرد على القيم الأخلاقية والعمية والسياسية في شتى أنحاء العالم . وإن كان هذا التمرد أكثر ظهوراً في أوروبا وأمريكا . ولواقع أن هذا التمرد ليس ظاهرة حديثة العهد . وهو في هذا العصر أشد حدة وأقوى مراسلاً لأن حركة التمرد في العالم الحديث أبعد جذوراً وأوسع نطاقاً من حركات التمرد السابقة . وبين الأجيال الانسانية المعاصرة صراع دائم لا تهدم حركته . وكما هو مستمر لا تفتقر حده . فكأن حيل من الأجيال البشرية المتواليّة يسألون الجيل الذي سبقه ناهضاً واثمناً . ويضع البارزين من رجاله على اسرحة . ويحلل أعمالهم وأقوالهم . ويعوم آثارهم ومخلفاتهم . ورنن بوحه عام اتجاهات العصر الساع ويزعجه في مختلف نواحي الحياة . وفي بعض الأحيان يأخذ هذا السؤال والتحليل طابعاً شديداً وفلسوياً ويسلك بمسؤول الأهدم والتدبير . وهذا الاختلاف والمعارض في وجهات النظر بين الأجيال المتعاقبة على ما قد يصحبه من عنف يجر المحن ويجشم الأحوال من مستلزمات الحركات التقدمية . والاختلاف في وجهات النظر والموقف من الحياة بين الأجيال المتواليّة يعين على كشف الحقائق وصحة التدبير .



هيجل

ويظهر الطيب من الحبيث ، والغث من السمين ، وقد تهدأ حدة هذا الصراع نسبيا في الازمنة العادية وعصور الاستقرار ، ولكنه يتقدم مسرعا مكتسحا في عصور الانتقال الصارمة ، وإبان الازمات الحازية ، وحين ظهور المشكلات الخطيرة المعقدة التي قد لا تكفي الاساليب المألوفة والمسكنات العادية في علاجها .

وقد تناول هذا الموضوع الروائي الروسي الكبير **إلمان تورجنيف** في روايته المشهورة « **آباء وأبناء** » وهي طليعة مؤلفاته ، ومن خير ما جادت به عبقريته ، وخطه قلمه ، وصور فنه ، وقد قدم لنا في هذه الرواية الخالدة صورة فنية رائعة لهذا اللون من ألوان الصراع المتكرر في حياة البشر بين الاجيال السابقة والاجيال اللاحقة، وشخصية بازاروف بطل هذه الرواية تمد في رأى فريق من النقاد الذين يعتد بأرائهم اقوى الشخصيات التي صورها تورجنيف .

وقد ألف تورجنيف قبل تأليف هذه الرواية روايته المسماة « **لبيل المعركة** » وتصور أحداث هذه الرواية في الفترة التي انتهت في روسيا بحرب القرم وانتهاء عهد **القيصر الأحميد الجبار** **نيقولا الأول** الذي حكم روسيا حكما استبداديا لا عوادة فيه من سنة ١٨٢٥ إلى سنة ١٨٥٥ وكانف النزعات الحرة أشد كفساح حتى كاد يسحقها ويقضى عليها .

ورواية « **آباء وأبناء** » تصف حركة الأفكار الحرة الجديدة التي بدأت تسمود روسيا في الفترة الممتدة بين سنة ١٧٦٠ وسنة ١٨٧٠ التي اصطلح الكتاب الغربيون على تسميتها بالستينات ، وقد حلل فيها تورجنيف نفسية هذا الطراز الجديد من الشخصيات التي بدأت تظهر حينذاك في المجتمع الروسي ، وتلعب دورها في المسرح السياسي في روسيا ، وهو الطراز الذي عرف باسم **النهلست** أو **العلميين** ، وكان تورجنيف في مقنمة من لمحا ظهور هذا الطراز العجيب الذي قدر له ان يقوم في تاريخ روسيا بدور يلفت النظر ، ويشير التفكير .

وقد ذكر تورجنيف المناسبة التي كشف فيها ظهور هذا الطراز ، وروايته للمناسبة التي حيات له هذا الكشف تبين لنا ناحية من أسلوبه في الخلق الفني ، وقد كتب في بيانها يقول «في شهر أغسطس سنة ١٨٦٠ حينما كنت في فنتنو VENTNOU بجزيرة وايت wight للاستحمام جالت بفكري أول خاطرة عن رواية الآباء والأبناء ، وهي الرواية التي أفقدتني حسن رأى الجيل الناشئ في مؤلفاتي ، وقد سمعت غير مرة ، وقرأت في الجرائد الموقوفة على النقد ، أنني في هذه الرواية تناولت فكرة من أفكارى الخاصة ، وعلى أن أعترف من ناحيتي بأننى لم أحاول قسط خلق طراز من الشخصيات الا بعد أن أراء ممثلا في شخص حتى قسد اثقلت فيه العناصر المنوعة وتوافقت لاستمد منه وأبدأ عملي لا من مجرد فكرة خطرت لى ، وقد كنت دائما في حاجة الى قاعدة أسير عليها بقدم ثابتة ، وكان هذا شأنى في رواية آباء وأبناء ، فأساس صورة بازروف الشخصية الرئيسية فيها كانت شخصية طبيب شاب في الريف ، وقد مات قبيل سنة ١٨٦٠ ، ففى هذا الرجل الجدير بالملاحظة تجسم في رأيي العنصر الذى كان قد أخذ في الظهور ، والذي كان لا يزال يحيط به الغموض والابهام ، والذي أطلق عليه بعد ذلك اسم «النهلم» ، وقد ترك في نفسى هذا الفرد أثرا قويا ، ولم أستطع في بادئ الأمر أن أحدد لنفسى معالم شخصيته ، ولكنى أجهدت عيتي وأذني ، وراقبت كل شيء حولى ، وحرصت على أن لا أثق الا بأحاسيسي ، والذي حير لى هو اننى لم أصادف فكرة واحدة أو إشارة عما بدا لى انه قد أخذ يظهر في كل ناحية ، ولذا تسرب الشك الى نفسى » .

وقد ظهرت رواية « آباء وأبناء » في سنة ١٨٦٢ فأنارت في روسيا عاصفة عنيفة من الجدل ، وكان هذا الجدل عموما طويل الأجل حتى أصبح حادثة من الحوادث الهامة في تاريخ الادب الروس ، وندر ان استرعى فنان أنظار قومه الى الافكار الجديدة النابتة في بيئتهم كما فعل تورجنيف في هذه الرواية .

وهي ترينا من ناحية أخرى كيف تحول الأبهواء السياسية بين الجمهور وبين تذوق الأثار الفنية الممتازة ، وقد كان الصراع بين القديم والحديث في روسيا حين ظهور هذه الرواية قد بلغ حد الشدة وانتور ، فقد أعقب وفاة القيصر نيقولا الأول ارتقاء ابنه القيصر الاسكندر الثاني عرش القيصرية ، ولم تملك القيصر الجديد النزعة الاستبدادية الصارمة التي طفت على نفس أبيه ، وقد وصفت السنوات المبكرة من حكمه والتالية لحرب القرم بأنها عهد الإصلاحات العظيمة ، وكانت أولى خطوات هذا الإصلاح تحرير المزارعين الروس من العبودية ، وقد أعلن هذا التحرير في ١٩ فبراير سنة ١٨٦١ ، ونزعت من السادة ملاك الريف السلطة الاقتصادية والسلطة الادارية ، ولم يمنح هؤلاء الملاك تمويضا عن تحرير عبيدهم المزارعين ، وقد تبع حركة التحرير نقل ملكية الأرض التي كانت في حوزة المزارعين وكانوا يعملون بها تحت اشراف السادة النبلاء ، وكان على الحكومة ان تقوم بدفع التعويضات للأشراف ، ولكن المزارعين كان عليهم ان يؤدوا ثمن الأرض للخزينة منجما على أقساط ، والواقع ان الأرض التي نقلت ملكيتها الى المزارعين كانت الى حد كبير أقل مما كانوا يحوزون قبل التحرير ، فالغابات والمراعى لم تنقل ملكيتها اليهم في أكثر أنحاء روسيا ، وكذلك لم يسو هذا التوزيع الجديد مشكلة نظام الطبقات الذى وطده في روسيا حكم القيصرية كاترين الثانية وحكم القيصر الاسكندر الأول والقيصر نيقولا الأول ، وكان الناس في روسيا يتربون الخطوات التالية لتحرير المزارعين ، ومن ناحية أخرى أخذ الرجعيون



له . ماركس

يجمعون جموعهم ، ويزعمون أن الإصلاحات الجديدة ستؤدي الى الحروب الاقتصادية وبدا النهاية ، وأخذ الخلاف بين التقدميين والرجعيين يقوى ويشدد ، فلما ظهرت رواية آباء وأبناء اتخذ الرجعيون شخصية بازروف الناقمة المتسخطة الشائرة على آداب والمجتمع وقيمه وسائر أحواله دليلا على خطر الأفكار الثورية المختلفة في نفوس الشباب والغالبية على الجيل الجديد الناشئ ، وأخذوا يقدمون التهنئات لتورجنيف الكاتب الذي عرف من قبل بمناصرة الفكر الحر لأنه كان آمينا في هتك أسرار هؤلاء العدميين ، ولنسمع رأى تورجنيف نفسه في هذا الموضوع ، قال « لا انبسط في الحديث عن التأثير الذي أحرزته هذه الرواية ، واكتفى بان أقول ان آلاف الألسنة في كل مكان تلقفت كلمة النهلست ، وفي يوم حريق متاجر إراسنسنسكي حين وصولي الى بطرسبرج كان أول ما قوبلت به قولهم لي « انظر ما يفعله هؤلاء العدميون » وقد رأيت فتورا يقرب من الغضب من قوم كانوا قريبين مني ، وعساطيني على ، وتلقيت تهنئات وما يقارب العناق من قوم من المعسكر الآخر ، معسكو الأعداء ، وقد أدهشني هذا وحيي عقلي ، وحز في نفسي : ولكن ضميري لم يوبخني ، فقد كنت أعرف جيدا انني صورت بأمانة الطراز الذي اخترته ، ولم أصوره بغير تحايل عليه فحسب ، بل صورته في نوع من العطف ، فبينما كان يهاجمني بعض الناس لأنني أزريت بالجيل الناشئ ويتوعدونني وهم يضحكون ضحكة ازدراء بانهم سيحرقون صورتي ، اذا بعض الناس الآخرين على نقيضتهم يلومونني لأنني تملقت الجيل الناشئ ، وتحريت رضاه ، وأحد الذين كتبوا الى قال « انك تغفر رأسك في التراب عند قدمي بازروف ، وانت تدعي أنك تبحث عن عيوبه في الوقت الذي تعلق فيه التراب عند قدميه » وصور ناقد آخر السيد كاناكوف وصورني معه باعتسارنا متأمرين ننصب الشباب ونلقف النقائص في عزلة حجرتنا للنيل من قوى روسيا الفتاة ، وهي صورة لها تأثيرها ! وقال النقاد عن الرواية انها رسالة سياسية ، وسقط الظل على اسمي ، ولست أخدع نفسي. فاني أعلم ان هذا انظر باق »

وهكذا وقع تورجنيف الكاتب الفنان المخلص الأمين بين شقي الرحي ، فالأبناء اغضبهم اسراف الآباء في نقد شخصية بازاروف وتحاملهم عليه ، وأبوا الا أن يروا في بازاروف صورة مشووعة لهم ، ورفضوا أن يكون بازاروف منهم ، وادعوا انه لا يمثل آراءهم ، ولا يحاكي نزعاتهم ، وإن تورجنيف قد أخطأ في خلق شخصيته ، والآباء اعتقدوا انه حايى بازاروف ، وزخرف عيوبه ، وجعله الشخصية المثيفة في روايته ، والظاهر ان كل جيل من الأجيال لا يحسن فهم نفسه ، ولا يطبق أن يرى صورته على حقيقتها ، ومن ثم هذا الهجوم على الفنان الأمين في تصويره ومن المعسكرين ، معسكر الشباب ومعسكر الشيوخ .

فمن هو هذا البازاروف الذى أثار وصف شخصيته كل هذه الضجة ، وأضر بمكانة تورجنيف في نفوس الشباب والشيوخ من قرائه في روسيا ؟ تتفق آراء الكثيرين على ان بازاروف يمثل روح النقد الذى لا يلين ولا يرحم ، والتحليل المجتاع ، والرغبة المطلقة في الهدم ، ولكن ربما كان الأصح من ذلك انه يمثل بواعت معظم الثورات الحديثة ، وفي طبيعة هذه البواعت الرغبة في تطبيق الاساليب العلمية على السياسة ، وقد كانت العقبات التى تعترض ذلك في روسيا هي الخرافات الغالبة على العقول ، والتعلق الشديد بالماضى ، ومن أجل ذلك كان الهدم والتدمير أول واجبات المصلحين عند هذا الجيل الذى كان يمثله بازاروف ، والواقع ان هؤلاء الشباب كانوا يبحثون عن الحقيقة ، ولكنهم كانوا يبحثون عنها في ظلال النزعة المادية الكثيفة التى دانت على النفوس في روسيا الستينيات ، وقد جعلهم ذلك يتكبرون قيمة الفن والادب ، ولا يؤمنون بشئ غير العلم والتجربة ، وهذه النزعة العلمية التى تولدت بكون المادية الكثيفة في عهد بازاروف أخذت بعد ذلك صورا عدة ، ولكن مهما كانت تلك الصور فإن ظهور بازاروف كان فاصلا بين عهدين ، العهد الماضى القائم على المعتقدات واليقينيات والعهد الجديد القائم على المفاهيم العلمية ، ومن ثم تأبى بازاروف على الخضوع للمبادئ والتقاليد ، واستخفافه بأواصر الحب وقيود الواجبات التى تعترض تقدم الرجال الأقوياء ، فهو يمثل العقل الذى يصارع الطبيعة ليعرف أسرارها وقوانينها الخفية ، العقل الموكل بالبحث الحر الخالص عن الحقائق لا العقل الذى يجرى وراء الصور والمظاهر أو الذى يريد أن يقرر ما يجب أن يكون ، ولذلك يكره الفن ويمقت الشعر لانهما يغريان بالخضوع للطبعة ، ويزيدان في فتنتها وسحرها ، ولكن وراء ماندو من فساد ذوق بازاروف غلظته وقبحته وغروره النزعة الانسانية الناهضة من أغلال التقاليد ، والتى تحاول توطيد مكانة الانسان في الأرض ، وتذود عنه المحر والموادى ، ومعظم المثائرين المحدثين الذين ظهروا في القرن التاسع عشر كانوا أنواعا مختلفة من هذا البازاروف الذى صورته تورجنيف ، فيرون وباكونين وكارل ماركس وأمثالهم جميعا من أئداده ونظرائه .

وخطة رواية « آباء وأبناء » بسيطة لا تتواء فيها ولا تعقيد مثل أكثر روايات تورجنيف ، فالشبان أركادى وبازاروف يطلبان العلم معا ، ويتفان على أن يقضيا جانباً من عطشهما المدرسية عند والد أولهما ، وجانباً آخر منها عند والد الثانى ، ويظهر حينذاك الفرق بين الجيل القديم والجيل الجديد ، ويعجب بازاروف بطل الرواية مدام أودينستون odintson ولكنه مع ذلك كان فظاً في معاملة المرأة التى احبها كما كان غليظاً في معاملته لوالديه .

ويقضى بازاروف نحبه من جراح أصاب أصابعه ، وينهب الى رحاب الابدية

مجهول الشأن لا يحزن لفقده سوى والديه اللذين لم يفهما من أمره شيئا ، وقد وصفه تورجنيف بأنه من النهلست في هذه المحاوراة التي أدارها على لسان بعض شخصيات روايته ، وكان تورجنيف أسبق الكتاب الى استعمال هذه الكلمة ، وقد شاعت بعد ذلك ولاكتها الافواه ، وهذه هي المحاوراة :-

سأل بول بتروفتش عم أركادى صديق بازاروف ابن اخيدار كادى قائلا وحسن يا أركادى ، أين صديقك الجديد ؟

« فى الخارج ، فى بعض الأمكنة ، ويندر أن يفوته القيام بجولة فى الصباح الباكر ، ولكن الشيء الهام هو انه لا يحفل بأمره ، لأنه يكره كل أنواع الاحترام والتبجيل »

« لقد أدركت ذلك ، هل يمكث هنا طويلا ؟ »

« سيبقى هنا ما شاء البقاء ، والواقع انه ذاهب الى مكان والده »

« وأين يقيم والده ؟ »

« على مسيرة مائة وعشرين ميلا من هنا فى مقاطعتنا نفسها ، واعتقد أن له ملكا قليلا ، وكان من قبل طبيبا فى الجيش »

« منذ الليلة وأنا أسائل نفسى أين سمعت هذا الاسم من قبل ، أتذكر أنقولوا (موجها الحديث الى أخيه) انه كان هناك طبيب بهذا الاسم فى قرية والدنا ؟ »

« نعم أذكر ذلك »

« إذن هذا الطبيب وألد هذا الشاب »

ولوى بول بتروفتش شاربته وقال سائلا أركادى « قل لى على وجه التحديد ماذا يكون هذا البازاروف صاحبك ؟ »

فأعاد أركادى السؤال قائلا وهو يبتسم « ماذا يكون هو ؟ أتود حقيقة يا عمى أن أخبرك ماذا يكون هو ؟ »

« إذا تفضلت يا ابن أخى »

« انه نهلست »

« فصاح نيقولا بتروفتش قائلا « انه ماذا ؟ وفى الوقت نفسه توقف بول بتروفتش وهو يرفع سكينه فى طرفه قطعة من الزبد لاصقة »

فكرر أركادى قوله « نهلست »

فامتصّر نيقولا بتروفتش قائلا « انى أتصور ان هذا الاصطلاح مشتق من

الكلمة اللاتينية « نهيل » أو « لا شيء » وأغلب ظنى أن معناه الرجل الذى - حسن -
الرجل الذى يرفض أن يقبل أى شيء »

فأسرع بول بتروفتش قائلا وهو يتهيا لابتلاع الزبد «او الرجل الذى يرفض
أن يحترم أى شيء»

فقال اركادى مستبصرا « كلا ، انما تدل هذه الكلمة على رجل يتناول الاشياء
من وجهة النظر الانتقادية »

فاستفسر بول بتروفتش قائلا « أظنهما شيئا واحدا ، أليس الامر كذلك ؟ »

« كلا ، ان النهلست هو الرجل الذى يرفض أن ينحنى للسلطة ، أو أن يقبل
أى مبدأ دون مراجعة أو اختيار ، مهما تكن الثقة بهذا المبدأ »

فسأله بول بتروفتش قائلا « والى أين يقضى بنا هذا ؟ »

« يتوقف ذلك على الفرد ، فبعض الناس قد يؤدى بهم ذلك الى فعل الخير ،
وبعضهم قد يدفعه ذلك الى اقتراف الشر »

« مفهوم ، ولكن نحن الأكبر سنا ننظر الى المسألة من ناحية مختلفة ، وأمثالنا من
أهل الجيل السابق يعتقدون أنه من غير الممكن فى الحياة أن نتقدم خطوة واحدة بدون
مبادئ ، ولكنكم قد غيرتم هذا كله ، وأرجو الله أن يهبكم الصحة ورتبة القائد
ياحضرات النهل ... كيف تنطقون الكلمة ؟ »

فقال اركادى بوضوح « النهلست »

« تماما هكذا ، لقد كان عندنا من قبل الهيجليون ، والآن قد استحالوا نهلستيين،
متعمك الله بالصحة ورتبة القائد ، وسنرى كيف تعيشون فى فراغ مطلق وخواء لا هواء
به ، وأرجو يا أخى نيقولا أن تدق الجرس ، فقد حان موعد تناول الكاكاو »

وبينما كانوا يتناولون الكاكاو أقبل بازاروف ، فلما لمح بول بتروفتش وهو
يحتسى الكاكاو رفع رأسه وتمتم قائلا «السيد النهلست سيمنعنا بحضوره »

ويقترّب منهم بازاروف وهو يتقدم بخطواته السريعة ويقول «غموا صباحا
ياسادة» ، ومعدرة لتأخرى ، وسأعود اليكم فى الحال بعد أن أضغ صيدى فى وعاء »
فسأله بول بتروفتش قائلا « ما هذا الصيد ؟ ديدان ؟ »

« لا ، ضفادع »

« أتناكلها أو تربّيها وتستولدها ؟ »

فكان جواب بازاروف فى غير اكترات « انى أجمعها لأجرى عليها التجارب »

وعلق بول بتروفتش على ذلك قائلا «بلفظ آخر انه يشرحها ، او بلفظ آخر انه
يؤمن بالضفادع أكثر من إيمانه بالمبادئ» .

فنظر اركادى الى عمه نظرة منطوية على الهم والتأنيب ، وحتى يقولوا بتروفتش هن كفيه ، فادرك بول بتروفتش ان كلمته كانت نابية ، فحول مجرى الحديث . وفي مناقشة اخرى حامية من المناقشات التى كانت تدور بين بول بتروفتش وممثل الجيل القديم وبين بازاروف ممثل الجيل الجديد يقول بول لبازاروف :-

« أظن نظريتك شيئا جديدا ؟ اذا كان الأمر كذلك فانكم تضيعون وقتكم سدى ، والمادية التى تبشرون بها مسألة لم تقل الكلمة الفاصلة فيها ، وقد أثبتت فى كل مرة افلاسها »

فقال بازاروف وقد بدا عليه الغضب « قبل كل شىء نحن النهلستيين لا نبشئ بشىء على الإطلاق ، لأن التشهير ليس من عادتنا »

« ما هى عادتك إذن ؟ »

« عادتنا أن نعلن الحقائق مثل فساد موظفينا المدنيين وقبولهم الرشى ، واننا ينقصنا الطرق الصالحة والقضاة المدول وما الى ذلك »

« وقد صممتم على انكار كل شىء »

« صممنا على انكار كل شىء »

« وتسمون هذا النهلزم »

« ونسميه النهلزم »

« هكذا هكذا ، فالمقصود بالنهلزم مكافحة عللنا وعيوبنا » واختم وحدهم الذين مستولون انقاذنا ، وتقومون بدور البطولة ! حسن وطيب ! ولكن فى ماذا ترون انفسكم متفوقين علينا ؟ انكم تكترون من الكلام مثل غيركم »

فتمتم بازاروف قائلا : « على الأقل ليس هذا من عيوبنا مهما تكن عيوبنا الاخرى » وتدخل اركادى فى الحديث قائلا « اننا نهزم لأننا قوة »

فحملق عمه بول ثم ابتسم ، واسترسل اركادى يقول « قوة ليست فى حاجة الى أن تقدم الحساب لأحد »

فلم يستطع بول بتروفتش أن يكتم غضبه ويملك لسانه ، وانفجر قائلا « أفكر تم فيما تؤيدونه بهذه العقيدة ! لتعسة ؟ ان هيج المفول يمثلون قوة ، وماذا تجدى هذه القوة ؟ اننا لا نقدر سوى الحضارة وثمرااتها »

وهكذا تتخلل هذه المناقشات العنيفة فصول الرواية ، وتكشف لنا عن اختلاف وجهتى نظر الجيلين المتعاقبين ، بل تكشف لنا عن تصادم عالين من الآراء والاتجاهات والنزعات ، وقد أجاد تورجنيف فى تصوير هذا الصراع الدائم بين عالم الشيوخ وعالم الشباب ، أو عالم الجيل السابق والجيل اللاحق إما اجادة ، وكان أمينا فى تصويره ، وعادلا نزيها ، وهذه الأسباب مجتمعة جعلت روايته « أباء وأبناء » فى مستوى الروايات العالمية الماثورة ، والطرف الفنية الخالدة التى لا تبلى الأيام حدثها ، لأنها مرآة صادقة لصراع الاجيال الذى لا يفتأ يتجدد فى تاريخ البشرية ، والحركات التاريخية العالمية .

على ادهم

فكرة النمط في العلوم الاجتماعية

د. محمد الجوهري

تمهيد :

الكلاسيكي التي لا تصلح لإدراك العلاقات والمفاهيم الكمية على الوجه الأكمل . ولعل رأى ماكس فيبر عن الوضع المنطقي للأنماط المتناحية - التي قدم اسهامات فذة لتطبيقها في العلوم الاجتماعية - يوضح هذا الموقف ببلغ اوضح : انه لا يمكن تعريفها طبقا لمبدأ التجانس والتباين ، ولا يمكن تصنيف الواقع طبقا لها . معنى هذا أنها ليست فئات أو سمات . أما اذا كنا بصدد تصوير ايجابى قلنا انها تعتمد على لغة غير دقيقة الى حد كبير واستعارية في أغلب الأحيان . فالنمط المثالي في رأى فيبر عبارة عن بناء فكري يتم التوصل اليه عن طريق المبالغة المتحيزة لواحد أو أكثر من الاعتبارات وعن طريق الجمع بين بعض الظواهر المحددة أو الغامضة - تارة أكثر وتارة أقل ومرة تستبعد تماما - من تلك التي تساعد على توضيح وإبراز الاعتبارات المختارة بحيث تتكون في النهاية الصورة الفكرية الموحدة . يترتب على هذا أننا لا يمكن أن نعثر في الواقع على نظير لهذه الصورة الفكرية في صورتها النقية الخاصة : فهي بالأحرى يوتوبيا ، أو مفهوم قياسي تحديدي يمكن فقط أن تقاس عليه الظواهر المشخصة العيانية ، من أجل إبراز بعض عناصرها الهامة . ما من شك في أن هذا التحديد الذي قلناه ماكس فيبر ومفكرون غيره لطبقة الأنماط المثالية على جانب كبير من الخصوبة . ولكنه يفترض برغم

لعبت فكرة النمط دورا كبيرا في أهمية في تاريخ العلوم الامبيريقية . ومع أن كثيرا من تطبيقات هذه الفكرة لم تعد لها سوى قيمة تاريخية ، الا أننا لازلنا نجد حتى الآن بعض فروع البحث - خاصة في ميدان العلوم الاجتماعية - تستخدم مفاهيم النمط المختلفة سواء لأغراض الوصف أو لأغراض نظرية . ولعلنا يجب أن نتفق منذ البداية على أن استخدام الأنماط المثالية (*) ideal types قد أصبح من المألوف المنهجية في العلوم الاجتماعية ، حيث تستخدم على نحو متميز عن استخدامها في العلوم الطبيعية .

فإذا تأملنا هذه التطبيقات الحديثة لفكرة النمط - بأنواعه المختلفة - وما يعزى إليها في كثير من الأحيان من أهمية كبرى ، لأصبح من الأمور التي لاشك في أهميتها أن نتوصل الى قدر كاف من الوضوح عن وضعها المنطقي ووظيفتها المنهجية . حقيقة أنه قد كتب الكثير عن هذا الموضوع ، الا أن الجزء الأكبر مما كتب يفترض افتقارا بيننا الى الأساس المنطقي السليم اللازم لتحليل المشكلات المطروحة . ونلاحظ على كثير من هذه الدراسات أنها تعتمد اعتمادا كبيرا على مفاهيم وأسس المنطق

(*) جرت بعض الكتابات المعربة في علم الاجتماع على ترجمة مصطلح ideal types - كما هو معروف عند ماكس فيبر باللات - بالنموذج المثالي . ولما كانت كلمة « نمط » قد أستخدمت في اللغة العربية كترجمة للمصطلح type ، وكان ideal type عند ماكس فيبر - كما سنرى - أسلوبا من أساليب التنميط ، كان من الضروري أن نترجم المصطلح بالنمط المثالي متجاهلين كلمة « النموذج المثالي » ، ودأبنا بذلك زملاؤنا الى الأخذ بهذه الترجمة . خاصة وأنهم يترجمون type ، دائما « بنمط » ، ايا كلمة نموذج فقد استقرت التعبير عن المقابل الانجليزي Model



أنواع التصنيف فى العلوم الامبريقية -
شرطا منهجيا على جانب كبير من الاهمية . . الا
وهو الكفاءة المنهجية : أى أنه لا يكفى فى الخصائص
التي مستخدم فى تعريف الأنماط المختلفة أن
تكون مجرد خافآت سلبية لتصنيف جميع الحالات
التي تعرض لدارسى هذا الميدان ، بل يجب أن
تخدم كذلك عملية التصميم ، ومن ثم تكفل لنا
الاساس اللازم للتنبؤ . من هذا مثلا أن تحدد
انماط بنية الجسم بحيث تعرف الأنماط بواسطة
بعض السمات الفيزيقية التي ترتبط - امبريقيا -
بطائفة من السمات النفسية ، بحيث يمثل كل
نمط مجموعة متكاملة من السمات المترابطة .
فهذا هو الاساس المنهجي للبحث عن الفئات أو
الأنماط « الطبيعية » في مقابل الأنماط « المصطنعة » .

ولعله يجدر بنا ونحن بصدد الحديث عن أنماط
التصنيف أن نشير على عجل الى استخدام تعبير
« نمطي » أو « طسرازي » typical بمعنى
« متوسط » أو « معدل » ، إذ أن هذا التعبير
يفترض سلفا وجود نوع من التصنيف
وهكذا ينطوى قولنا أن طالب الجامعة المصرى النمطي
أو « الطرازى » يبلغ من العمر ٢٠ سنة على وجود
معلومات عن متوسطات أعمار مجموعات معينة
ولكن لما كانت هناك أنواع مختلفة من الأساليب
الاحصائية كان من الواضح أن من الضروري
استبدال تعبير « نمطي » هذا بالنسبة للاستخدام
العلمي الرصين بصيغات احصائية دقيقة .

٣ - الأنماط المتطرفة :

كثيرا ما يحدث فى العلوم الامبريقية أن تخفق
محاولات التصنيف الى أنماط لأن بعض خصائص

ذلك الى الوضوح القاطع والصرامة المطلوبة . ومن
ثم يحتاج منا الى مزيد من التحليلات المنطقية . .

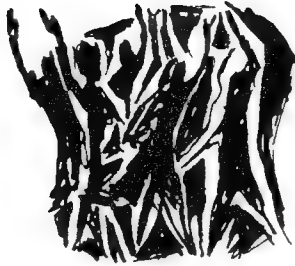
على أننا نؤكد أن هناك بعض الجوانب الأخرى -
عدا الوضع المنطقي لمفاهيم النمط - التي تحتاج منا
الى مزيد من الفرس والدراسة ، مثل الاستدلالات
المنهجية التي اشار اليها بعض الباحثين لفكرة
النمط .

فمقالنا هذا محاولة أولية لاستيضاح الجوانب
المنطقية والمنهجية لفكرة النمط بصفحة عامة ،
وتقدير ما قد يكون لها من أهمية فيما تستخدم له
من أغراض . ومن الطبيعي أن يعمد بحثنا هذا الى
الاستعانة ببعض مفاهيم وأسس المنطق الحديث ،
وإن كنا سنغض الطرف عن أساليب المنطق الرمزي .

ومن الأمور المعروفة أن تعبير « نمط » Type
قد استخدم فى وجوه شتى وبأساليب متباينة .
ولذلك نرى ضرورة التمييز منذ البداية بين ثلاثة
أنواع رئيسية من مفاهيم « النمط » . وسنسمو
فيما بعد الى اكسابها مزيدا من الوضوح والدقة ،
وهي : أنماط التصنيف ، والأنماط المتطرفة ،
والأنماط الثالية . وسوف نتحدث عنها فيما يلي
على التوالي .

١ - أنماط التصنيف :

فى هذا النوع من تطبيقات فكرة النمط تفهم
الأنماط على أنها فئات (أو أنواع) . فأسلوب
التنميط هنا يعتمد على منطق التصنيف المعروف
الذى لا نرى بنا حاجة الى الاستطراد فى الكلام
عنه فى هذا المقام . على أن تكوين الأنماط
التصنيفية على هذا النحو يتطلب - مثل سائر



تحديد درجة اقترابها - قربا أو بعدا - عن هذه الأنماط المتطرفة • بمعنى آخر إذا كان «س» يمثل نمطا متطرفا ، فإنا لا نستطيع أن نصف «أ» بأنه «س» أو «ليس س» • إنما يمكننا أن نقول أن «أ» قريب أو بعيد من «س» • ولكننا نعاود التساؤل : كيف يمكن تحديد هذا القرب أو البعد تحديدا موضوعيا ؟ ذلك أن الوصف - مهما كان حيا - للنمط المتطرف الذي ستقاس عليه الحالات الواقعية لا يعتبر هكذا أساسا لهذه المقارنة • إنما يمكن على أحسن الظروف أن يكون بمثابة حافز للتوجيه ولفت النظر إلى بعض موضوعات البحث • إذ ينبيه الدارس إلى بعض الظواهر والأنظمة الإمبريقية ويحفز إلى محاولة اكتساب المفاهيم مزيدا من الدقة اللازمة لوصف هذه الظواهر وتفسيرها التفسير النظري المناسب • أما إذا أردت للنمط المتطرف أن يستخدم في الدراسة العلمية كمفهوم علمي مشروع له أهميته الموضوعية الواضحة ، فلاند في هذه الحالة من أن تكون هناك معايير واضحة لهذا القرب أو البعد الذي ستشير إليه المقارنة • ويمكن أن تكون هذه المعايير من طبيعة غير عددية ، أي تأخذ صورة «مقدارة بحتة» • أو يمكن أن تركز على أساليب كمية كسلم التدرج أو القاييس •

ويمكن لمزيد من الإيضاح أن نعود إلى مثال «س» ، فنقول أنه يمكن التوصيل إلى أبسط تجدد صوري مقارنة بحث للنمط المتطرف «س» بتعيين معايير تحدد بالنسبة لكل من الحالتين «أ» و«ب» في مجال الدراسة ما إذا كان :

موضوعات الدراسة التي ستستخدم أساسا للتصنيف لا تصلح لهذه الوظيفة (كمفاهيم سمات) ، ومن ثم لا تتيح تكوين فئات ذات خطوط واضحة تفصل بينها • فعندما نحاول - على سبيل المثال - صياغة معايير واضحة ودقيقة للتمييز بين الشخصيات المنبسطة والشخصيات المنطوية سيتضح لنا على الفور أن الاستعانة بمعايير تصنيفية تسمح لنا بالفصل الدقيق بين الفئتين طريقة «مصطنعة» أي عقيمة من الناحية النظرية • ومن ثم يبدو أكثر مطابقة للطبيعة - أي أفيد منهجيا - تحديد المفهومين على نحو يتيح وجود نوع من التدرج : أي لا بوصف الفرد مثلا بأنه إما منبسط أو منطوي ، وإنما بأنه أقرب إلى هذا أو إلى ذاك • أي أنه يجمع قدرا معينا من سمات كلا النوعين • هنا تعتبر الشخصيات المنبسطة البحت أو المنطوية البحت أنماطا «متطرفة» أو «خالصة» • ينشر أن نعتبر عليها في الواقع ، وهذا إذا كان لها وجود في الواقع على الإطلاق • وإنما هي تمثل «أقطابا» نظرية يمكن ترتيب الظواهر الواقعية على سلم ممتد فيما بينها • وقد اعتمدت على هذه الفكرة العامة بعض الأنساق الجديدة للأنماط النفسية الفيزيائية ، مثل نظرية شيلدون Sheldon عن بنية الجسم والمزاج •

علينا الآن أن نتساءل عن الصورة المنطقية لهذه الأنماط «المتطرفة» أو «البحتة» • من الواضح أنها لا يمكن أن تكون بمثابة فئات : إذ لا يمكن أن نصف بها الحالات الفردية التي تعرض لنا في الواقع الملموس ، وإنما يمكن وصفها عن طريق

١ - «أ» يحمل في ثنائه من صفات «س» أكثر من «ب» أو
٢ - «ب» يحمل صفات «س» أكثر من «أ» أو
٣ - في «س» من «س» من الصفات بمقدار ما في «أ» .

نما بالنسبة لمفهومي الانبساط والانطواء البحث المذنب أشرفا اليهما كنمطين متطرفين لتطلب ذلك - على سبيل المثال - وجود المعايير الموضوعية التي تحدد لنا بالنسبة لشخصين «أ» و «ب» ما إذا كانا منطويين بنفس الدرجة . وإذا لم يكن الأمر كذلك - فأيهما أكثر انطواء من الآخر . وهكذا يتضح أن استخدام نمط متطرف «س» من النوع المقارن البحث أو الترتيبي لا يعرف مثل مفهوم الفئة عن طريق التجانس أو التباين ، وإنما عن طريق تعيين علاقته ثنائيتين : أي « يتضمن س أكثر من كذا » و « يتضمن س مثل كذا » .

و أفضل سبيل لتوضيح هذا النوع من طرق الترتيب التعريف الذي يقدمه علم المعادن مفهوم مقدر بحث عن الصلابة تبعاً لاختبار الاحتكاك . وذلك على النحو التالي : يعرف المعدن «أ» بأنه أصلب من المعدن الآخر «ب» عندما تستطيع قطعة ذات حافة حادة من المعدن «أ» خدش سطح قطعة من المعدن «ب» ونيس العكس . أما إذا لم يستطيع أي من المعدنين خدش سطح الآخر قيل عنهما أيهما «متعادلي في الصلابة» . وربما قيل في ذلك أن العلاقات المحددة في هذا النحو تمنحنا نمطا متطرفا للصلابة ذا طبيعة مقارنة بحثة . إلا أن التعبير بمثل هذه المصطلحات سوف يؤدي إلى خلق الفوضى والاضطراب في منطق البحث لا إلى الوضوح والدقة . وهو في الواقع غير مستخدم الآن على الإطلاق .

أما في العلوم الاجتماعية فإنه يصعب - ولا نود أن نقول يستحيل - استنوار على معايير موضوعية مفيدة تشبه تلك التي نؤمن بها في اختبار الاحتكاك والتي تساعدنا على وضع ترتيب نمطي ذي طبيعة مقارنة بحثة . ولذلك نجد دائما أن مجزئي استخدام الأنماط المتطرفة - طالما كانوا يستعملون بمعايير دقيقة وليس بمجرد أوصاف اجرائية تقديرية - إما يفهمون الأنماط باعتبارها فئات وحسب أو يحددون ترتيب الأنماط المختلفة بواسطة سلم تدرج أو طرق قياس . وفي هذه الحالة يحدد التصنيف درجة وجود عناصر الـ «س» في كل حالة من حالات البحث تحديدا

رقميا . ويمكننا أن نذكر كمثال الحالة الأولى تنميط كريتشمر schner - لبنية الجسم والشخصية : إذ يعتمد هذا :تنميط على الأنماط البحثية (أو الخاصة) ولكن مجرد وصف المادة المدروسة وصفاً حائسيا ، بينما يعتبر كلا من الأنماط الرئيسية فئة مستقلة ويقسم الحالات التي تقع فيها بينها إلى فئات فرعية يطلق عليها اسم «أنماط محتلفة» . أما تنميط شيلدون Sheldon لبنية الجسم فيمثل لنا نموذجا لنوع الثاني : إذ يحدد لكل فرد من الأفراد موقعا معينا على كل من المقياس الثلاثة (التي ينقسم كل منها إلى سبع درجات) التي تمثل المعالم النمطية الاسامية لنظريته .

على أنه إذا توفر للمباحث معايير اجرائية مفيدة ذات طبيعة كمية أو مقارنة بحثة فقدت الأنماط البحثية مكانتها الخاصة ولم يعد لوجودها من مبرر . إذ لا تمثل سوى قطبي التسلسل التدريجي الذي يتحدد من خلال المعايير المتاحة . ولم يعد للمتحدثات النمطية - من وجهة النظر المنهجية - أهمية تذكر أكثر من القول مثلا أن قدرة التوصيل الكهربائية الخاصة لمادة معينة تحدد درجة الاقتراب من النمط المتطرف الخاص للتوصيل الكهربائي الكامل .

تقييم :

واضح من استخدام مفاهيم الأنماط المتطرفة - على النحو . ندعى حدودها هنا - أنه يعكس بجلاء محاولة التخلص من المستوى التصنيفي السيفي لتكوين المفاهيم والوصول إلى المستوى الذي . . . في مفاهيم الترتيب :تدبرجي ذات الطبيعة المقارنة البحثية تمثل أدنى مرحلة وسطا . أما إذا اعوزتنا المعايير الواضحة لاستخدامها فإنها تصبح - كما رأينا - ذات طبيعة تخطيطية أساسا ونست منهجية غنية . أما إذا توفرنا لدينا معايير مفيدة فإن استخدام مصطلح « الأنماط المتطرفة » يصبح في الواقع غير ذي جدوى لأن مفاهيم الأنماط المتطرفة في هذه الحالة لا تتميز على المفاهيم الكمية المقارنة الأخرى للعلوم الامبيريقية بأي خصوص منطقي . فمنطقها هو منطق علاقات الترتيب التدريجي والقياس ، ولذلك سنطلق عليها هنا اسم « أنماط الترتيب التدريجي » .

ويمكننا أن نقول بصفة عامة ختاماً لمحدثنا عن هذين النوعين أن طرق التنميط التدريجي والتصنيفي تنتمي في العادة إلى رحلة مضت من مراحل أي

يرى ماكس فيبر Max Weber - ومن نهج نهجه من علماء الاجتماع - أن الاستعانة بالأنماط المثالية يتيح لنا تفسير بعض الظواهر الاجتماعية أو التاريخية الواقعة المحسوسة - مثل نظام الطبقات المتعلقة في الهند أو نمو الرأسمالية الحديثة - وفهمها في فرديتها وخصوصيتها . ويتمثل هذا الفهم في إدراك العلاقات العلمية الخاصة التي تربط عناصر الظاهرة الكلية بالدراسة ببعضها البعض . فإذا أريد لملء هذه العلاقات أن تقدم لنا تفسيرات ذات دلالة سوسيولوجية لزم - وفقا لرأى هذا الفريق من العلماء - ألا تكون عليه فحسب بل ذات دلالة ووزن خاص أيضا . . . أى أنهما يجب أن ترتبط بتلك الجوانب من السلوك الإنساني التي ترجع - بطريقة واضحة مفهومه - إلى الأساس القيسى أو غيره من العوامل الدافعة . ويصف ماكس فيبر الأسس التي تعبّر عن هذا الارتباط بأنها « قواعد الخبرة العامة » لطريقة استجابة الإنسان في مواقف معينة . فمعلومات القوانين المنطقية والطبيعية المنضمة في هذه الأسس يجب أن تشتمل من تجربتنا الشخصية ومن معلوماتنا عن سلوك الآخرين .

ويقدم لنا ماكس فيبر منهج الفهم التعاطفي باعتباره سبيلا محمدا للكشف عن بعض أسس التفسير الهامة ، ولكنه يضيف إلى ذلك : أنه ليس قابلا للتطبيق بشكل عام مطلق ، ولا هو صادق مؤكد على طول الخط . والواقع فعلا أن التجربة الذاتية للتبثيل الفاهم بأحد الشخصيات التاريخية والنفاذ المباشر إلى دوافعها لا يمدتا بمعلومات ولا بفهم علمي لهذه الشخصية . ولكنه يكون لنا مع ذلك بمثابة هاد ومرشد في سعيها للبحث عن فروض عامة واضحة لا غناء لنا عنها للتفسير المنهجي السليم . والمحققة أن دخول تجربة الفهم عند المفسر لا يمثل شرطا لازما ولا كافيا للتفسير السليم أو الفهم بالمعنى العلمي . فهي غير لازمة لأن أى نظرية سليمة عن السلوك النفسى الشاذ يمكن أن تقدم للمؤرخ تفسيراً لبعض تصرفات هتلر دون داع لعمليات تمثيل فاهمة . وهي غير كافية لأن الفروض التي ستوضع عن دوافع سلوكه - والتي ستستوحى من الخبرة الامبيريقية - يمكن أن تظل دون أساس يستند عليها .

ويؤكد فيبر نفسه أن التحقق من التفسير الذاتى سوف يظل عسير النال دائما . ولكنه يعود فيضيف أنه في حالة غياب البيانات التجريبية المناسبة أو المستمدة من الملاحظة « لا يتبقى لنا

علم من العلوم كان يسعى إلى اوساء نسق فكرى امبيريقى يستخدمه لاغراض الوصف والتعميم على مستوى منخفض نسبيا » أما الفائدة المنهجية - التي تعتبر شرطا أساسيا لكل مراحل تكوين المفاهيم - فتتمثل هنا في أبسط صورها في ارتباط كبير بين المعايير التي تتيح لنا تعريف المؤثرات الانثروبومترية أى الخاصة بقياس الجسم الترتيب المنطقي تعريفا « إجرائيا » (مثل بعض الانساني) ، ومجموعة من السمات المتدرجة (مثل بعض الشواهد التشريحية أو الفزيولوجية أو بعض السمات النفسية) . أما بالنسبة للقياس الكمية فيمكن أن تتخذ هذه الارتباطات في أحسن الأحوال صورة التناسب بين متغيرات مختلفة (مثل تناسب قوة التوصيل الكهربائي أو الحرارة للمعادن عند ثبات درجة الحرارة) ، أو يمكن أن تتكون من علاقات أخرى غير متوافقة يمكن التعبير عنها في صورة دالة رياضية .

٣ - الأنماط المثالية وأساليب التفسير في العلوم الاجتماعية :

يمكن كما أشرنا في الفقرة الأولى من هذا المقال أن تعرض الأنماط المثالية عادة كنتيجة لعزل بعض جوانب الظواهر الامبيريقية الملموسة أو المبالغة فيها ، أو كمفاهيم تحديدية ليست لها أمثلة دقيقة في الواقع الحي ، وإنما صور مقارنة على أحسن الظروف .

ويرغم ما قد يبدو في هذا انوصف السريع من وضوح وتحديد فإنه يبدو لي أن الصياغة المنطقية المناسبة للنمط المثال يجب أن تلوج تحت مستوى مغاير لمستوى الأنماط المتطرفة أو النيجية التي فرغنا توا من الحديث عنها . ذلك أن الأنماط المثالية - أو كما يسميها هوارد بيكر Becker بحق الأنماط المصنوعة - تشيد عادة دون محاولة تعيين معايير ترتيب مناسبة . كما أنها لا تستخدم لاغراض ذلك النوع من التعميم المميز لأنماط الترتيب . بل هي تستخدم كأداة خاصة لتفسير بعض الظواهر الاجتماعية والتاريخية . وغابتنا فيما يلي أن نوضح أن هذا المفهوم للنمط يمثل محاولة لنقل عملية صياغة المفاهيم في علم الاجتماع من مرحلة الوصف « والتعيمات الامبيريقية » التي تستخدم فيها معظم الأنماط التصنيفية والترتيبية - إلى مستوى تشبيد الأنساق Systems أو النماذج models النظرية . ويفرض علينا هذا المطلب بالضرورة أن نتدارس فيما يلي بدقة طبيعة ووظيفة الأنماط المثالية كما يفهما أصحابها .

للاسفسوس وسيلة التجربة الذهنية غير المضمونة وأعني بها نامل بعض عناصر سلسلة النوافع وإعادة العلاقة العلمية (ماكس فيبر : الاقتصاد والمجتمع ، بالامانية ، الطبعة الرابعة ، توبنجن ، ١٩٥٦ ، ص ٥) .

ولما كانت هذه الطريقة تحدد ماذا كان يمكن أن يحدث لو أن بعض عناصر الموقف كانت غير ذلك ، أمكننا التوصل بهذا المنهج إلى نوع من الأحكام الاحتمالية الموضوعية التي تمثل أساس التقدير العلي في العلوم الاجتماعية . وقد أفاض فيبر في تقديم شروح وتبريرات رائعة لهذه الطريقة . وتدلنا مناقشته لهذه الموضوعات على مدى إدراكه للعلاقة الوثيقة بين المبادئ الشرطية الخيالية والقوانين العامة .

ينبغي إذن أن يستخدم النمط المثالي بمثابة تخطيط تفسيري أو توضيحي يتضمن مجموعة من قواعد الخبرة العامة التي تكون علاقات ذات أهمية ذاتية ، بين مختلف جوانب فئة معينة من الظواهر مثل : السلوك الاقتصادي الرشيد تماما أو المجتمع الرأسمالي ، أو حرفه من الحرف ، أو طائفة دينية أو ما شابه ذلك . ولكن الأنماط المثالية لا تمثل في هذه الحالة مفاهيم بالمعنى الدقيق للكلمة ، وإنما نظريات من نوع نظرية الغاز المثالي تقريبا .

ونود فيما يلي تأييدا لهذا الرأي أن نحاول توضيح قضية أساسية مؤداها أنه ليست هناك فروق بين استخدام الأنماط المثالية لفرض التفسير ومنهج التفسير في العلوم الطبيعية . وإنما ان وجدت فإنها لا تتمتع بالشكل فقط دون أن تنفذ إلى جوهر كل منهما .

يوضح كارل هيمبل Hempel (في مقاله المعنون : « طرق التنبط في العلوم الاجتماعية » ضمن كتاب : « العلم واللغة والحقوق الإنسانية » (فيلادلفيا ، وطبعة جامعة بنسلفانيا ، ١٩٥٢) يوضح أن تفسير حادثة معينة محسوسة في ميدان العلوم الطبيعية يعني تفسير ظهور سمة متكررة (مثل : ارتفاع درجة حرارة الجو ، أو ظهور التحلل ، أو انخفاض ضغط الدم .. الخ) في حالة فردية معينة : أي في مكان معين وعلى موضوع معين أو خلال فترة زمنية معينة . (فبالنسبة للسمات السابقة : ارتفاع حرارة هواء مدينة

الاسكندرية صباح يوم ٥ سبتمبر ١٩٥٠ مثلا ، أو تحلل ذيل سفينة معينة ، أو انخفاض ضغط دم كريض «س» من الناس) . على أن تفسير حادثة معينة لا يعني ولا يمكن أن يعني - عقلا - مراعاة جميع السمات المتكررة لحالة فردية معينة ونسبها « ك » مثلا . إذ أن هناك حقيقة إنسانية يجب ألا تقيب عنا وهي : أن هناك في هذا الاتجاه أو ذاك وعلى تلك المسافة الزمنية أو تلك من هذه الحالة الفرضية « ك » أشياء فردية أخرى كثيرة لها كذا وكذا من السمات المتكررة . معنى هذا أن تفسير جميع الجوانب المتكررة للحالة « ك » سوف يستقيم حتما بتفسير جميع الحقائق المحسوسة في هذا الكون في الماضي وفي الحاضر وفي المستقبل . وغني عن كل بيان أن هذا النوع من تفسير حدث معين « خصوصيته وفرديته » عسير المنال بالنسبة لعلم الاجتماع كما هو بالنسبة لعلم الفيزياء . كما أن أهميته الدقيقة في الواقع موضع خلاف ولا شك . ولذلك فالشيء المعقول الذي ينبغي علينا أن نسعى إلى الوصول إليه هو تفسير ظهور السمة المتكررة - « ص » مثلا - (التي يمكن بالطبع أن تكون شديدة التعقيد) في الشيء الفرد « ك » . وبهذه الطريقة يجب أن تحل مثلا مشكلة تفسير الرأسمالية الغربية في طبيعتها الفردية المتميزة إذا ما أريد لهذا التفسير أن يكون مفيدا ومعقولا . ففي تفسيره مثلا لحاجة خسوف الشمس أبحت عن درجته - كليا كان أو جزئيا - وعن ظهوره لأهل منطقة معينة أو عدم ظهوره ومدته .. الخ ذلك من العناصر . ولكني وأغ تمام الوعي أن هناك عددا آخر من السمات التي لأحصر لها والتي لا أريد أن أخدعها في اعتباري على الإطلاق (ومن هذا مثلا : عدد المصحف التي كتبت عن هذا الحادث) . ولكننا يجب أن ننتبه مع ذلك إلى حقيقة هامة وهي أن هذا الحادث الذي نحن بصدد تفسيره - وهو الذي سميناه هنا « ص (ك) » - لا زالت له فرديته وخصوصيته ، لأن الحالة الفردية « ك » فردية لا تتكرر .

فالعلوم الطبيعية تعتبر نفسها قد أفلحت في تفسير حادثة واقعية وفريدة - ولكن « ص (ك) » مثلا - إذا ما ثبت أنه يتوقع حدوثها عند حدوث بعض الأحداث الأخرى التي تختلف أو تتسق معها زمنيا وتخضع لبعض القوانين العامة أو النظريات المحددة . ويعتبر هذا التفسير - من الناحية الشكلية - استنتاج «ص (ك) » من هذه القواعد العامة « والظروف الثانوية » التي تصف الأحداث السابقة والمساقاة زمنيا .

وتوضح لنا كتابات ماكس فيبر بكل جلاء أن التفسير السليم لأي حادثة محسوسة في ميدان علم الاجتماع أو التاريخ يجب أن يكون في جوهره من نفس هذا النوع الذي حددناه - فمجردا تعاطف « والفهم » الذاتي (عكس الموضوعي) لا يقدمان لنا الضمان الكافي لصديق التفسير موضوعيا ، ولا يمكن أن يكون أساسا لأي تفسير منهجي علمي لأي ظواهر ماضية أو التنبؤ بظواهر مستقبلية . فكلما الأسلوبين يجب أن يقوم على قواعد امبيريقية عامة وعلى معلومات عن التوازنات العلمية التي تخضع لها هذه الظواهر .

على أننا نلاحظ من ناحية أخرى أن ماكس فيبر قصر مجال وامكانيات التفسير في علم الاجتماع على قواعد « محسوسة » للسلوك انقائلا للفهم . إذ يلزم لتفسير كثير من الظواهر التي تهم انصالح الاجتماعي - أن لم يكن جميعها - الاستعانة ببعض العوامل « الحالية من كل معنى ذاتي » ، ومن ثم لا تمثل « قواعد قابلة للفهم » على حد تعبير فيبر . ولو أن فيبر يقر أنه على علم الاجتماع أن يتقبل هذه الحقائق باعتبارها بيانات ذات أهمية في تفسير العلاقة العلمية . إلا أنه يصير مع ذلك على أن : « الاعتراف بأهميتها في تفسير العلاقة العلمية لا يغير على الإطلاق من واجب علم الاجتماع ، ألا وهو : فهم الأفعال فهمها مفهرا شارحا » (ماكس فيبر ، الاقتصاد والمجتمع ، المرجع السابق ، ص ٣) . غير أن هذا الرأي يخرج من ميدان علم الاجتماع كل نظرية للسلوك تتجاوز عن استخدام مفاهيم الدوافع « المحسوسة ذاتيا » . ويعني هذا إما تضيقا تمسليا لمفهوم علم الاجتماع ، ربما لا ينطبق في النهاية على كل أنواع البحث العلمي ، وإما أنه يصد عن حكم قبلي على طبيعة جميع المفاهيم التي يمكن أن تقدمها لنا النظريات السوسولوجية المبصرة . ومن الطبيعي ألا نقبل مثل هذا الخطأ المسبق بحال من الأحوال . ويدلنا التطور الحديث في مجال كل من نظرية علم النفس ونظرية علم الاجتماع على أنه من الممكن تماما صياغة قوانين مفسرة لتفسير الأفعال الهادفة على أساس سلوكي غير استنباطي .

٥ - الأنماط المثالية والنماذج النظرية :

أشرنا من قبل إلى أنه يشترط في الأنماط - التي يفترض فيها أن تقدم تفسيرات - أن تأخذ شكل أنساق نظرية تتضمن فروضا عامة قابلة للتحقيق . ولكن كيف يستقيم ذلك بالنظر إلى

التعد الذي كثيرا ما يوجهه مناهضو هذا المنهج ، ألا وهو : أن الأنماط المثالية ليس مقصودا بها أن تكون فروضا قابلة للتحقيق امبيريقى ، إذ أن مفارقتها للحقائق الواقعية يعتبر شيئا أصيلا في طبيعتها ؟ سنعمد للإجابة على هذا التساؤل أولا إلى استعراض تصور أصحاب هذا الرأي لكيفية تطبيق الأنماط المثالية على الظواهر الحية الواقعية . مع ملاحظة أنه ليست هناك سوى آراء قليلة جدا تتسم بالدقة والتحديد في هذا المجال ، ربما كانت أوضحها صياغة تلك التي قدمها هوراد بيكر .

إذ حاول أن يضع « صيغة منطقية لعمليات التنميط » ويرى بيكر أن استخدام الأنماط المثالية في صورة فروض يأخذ الشكل التالي : « - إذا وجد ك ، وجد ص » . و « ك » هنا هو النمط المثالي المقصود و « ص » سمة قد تكون بسيطة أو معقدة . ويكتب بيكر عن تطبيق مثل هذه الفروض على البيانات امبيريقية قائلا : « - ألا أنه من طبيعه وضع الأنماط أن النتيجة لا تظهر في الواسع الامبيريقى إلا نادرا ، هذا إذا ظهرت على إطلاق » .

ومن ثم تكون المقدمات « خاطئة » امبيريقيا إذا وجد « ص » وجد لك » (هوراد بيكر : « من القيم إلى التفسير الاجتماعي » ، درهام ، ١٩٥٠ ، ص ٢٦٢) . هذه المخارفة بين النمط المثالي والبيانات الواقعية عن طريق ظهور السمة ص من بدلا من ص فقط ، تميز النمط المثالي بما يسميه بيكر « المبادنة السالبة » . إذ يمثل ذلك الخطوة الأولى على الطريق نحو البحث عن العوامل التي ليست متضمنة في الظاهرة « ك » ، ويمكن الاستعانة بها في تفسير هذا استضارب . ومن ثم يعد التنميط المثالي دائما

إلى التحديد الذي مؤده أن « جميع الظروف الأخرى إما متساوية أو لا صلة لها بالموضوع » . تلى يمدن عن هذا الطريق تحديد « اختلاط » أو « ارتباط » الظروف الأخرى . فعلى جميع الفروض القائمة على أنماط مثالية أن تسلك نفس المسبيل . إذ ما أرادت أن تساعد عملية التفسير النظرى للظواهر التاريخية والاجتماعية المحسوسة ، ولا تظل مجرد تخطيطات فكرية خاوية امبيريقيا .

على أننا نود أن نؤكد مرة أخرى النقطتين

الآتين :

١ - أن الأنماط المثالية ليست لها طبيعة المفاهيم بالمعنى المحدد ، وإنما هي أقرب إلى الأنساق النظرية . لذلك فإن إدخال نمط من هذا النوع في أى سياق نظرى لا يتطلب مجرد تحديد نوعه فحسب ، وإنما تعيينه عن طريق تحديد مجموعة من السمات (كالمفهوم ، ودرجة الحرارة

والحجم في حالة الغاز المثالي مثلا) ، ومجموعة من الفروض التي تربط هذه السمات ببعضها .

٢ - لذلك لا يمكن أن يستخدم المفهوم المثالي « ك » في صورة فروض من النوع البسيط الذي يقول : « اذا وجد ك وجد هـ » . ذلك أن هذا النوع من الفروض ليس في الواقع أكثر من قول تحليلي مترتب وتابع لتعريف المفهوم المثالي نفسه، ومن ثم لا يمكن أن يفيد عملية التفسير . أما الفروض التي تحدد مفهوم الغاز المثالي مثلا فتربط بين مجموعة من السمات الكمية نفاذ من انفاذات . وتؤدي بنا عند تطبيقها على أنساق فيزيائية واقعية الى بعض التنبؤات المحددة .

قمشكلة الأنماط المثالية المستخدمة في بقية ميادين العلوم الاجتماعية أنها تقتصر الى اوضوح والدقة . فالانظمة السلوكية : التي يفترض فيها أن تحدد نمطا مثاليا معينا تتحدد في العادة بطريقة حدية . كما أن المجسات التي ترتبط بها ليست محددة تحديدا صريحا . وأخيرا نجد أن المجال المتاح للتطبيق الامبريقي للنمط المثالي - وهو المجال الذي سيختبر فيه النسق النمطي - غير محدد بوضوح . بل اننا نصافد في كثير من الاحوال رفضا كاملا لمطلب الاختيار والتحقق . وهو ما لا يتفق - كما هدتنا المعالجة السابقة - مع الهدف من الأنماط المثالية وهو : المساهمة في فهم بعض القواهر الامبريكية .

٧ - خاتمة :

إذا صح التحليل السابق في خطوطه العريضة استطعنا أن نلبي بثقة أن الأنماط المثالية لا يمكن أن تحقق الهدف المرجو منها الا اذا فهمت على أنها أساق نظرية تفسيري عن طريق :

١ - تحديد قائمة من السمات (العناصر) التي ينبغي أن تدور حولها النظرية .
ب - صياغة مجموعة من الفروض عن هذه السمات .

ج - التفسير الامبريقي لهذه السمات ، مما يحدد للنظرية مجالا للتطبيق خاصا بها .

د - أن نضع نصب أعيننا كهدف بعيد ادماج هذا النسق النظري باعتباره « حاك فردية حاصه » ضمن إطار نظريه أشمل واعم .

على أن مدى امكانية تحقيق هذه الاهداف لا يمكن أن يتحدد عن طريق التحليل المنطقي . ولنا نؤمن واهمين ولا شك اذا اعتقدنا أن أي أسلوب عقي يفترض الى واحد أو أكثر من الشروط الأساسية (ما ورد في الفقرات من ١ الى ج) يمكن أن يساهم في امدادنا بفهم نظري لاي مجال من مجالات البحث العلمي أيا كان . وبعبارة ما استعنعنا إضاح جواب الموضوع المختلفه يمكننا أن ننهي الى أن : الأنماط المثالية ليست سمة منهجية مميزة للعلوم الاجتماعية وحدها . فطريقه الأنماط المثالية واحدة من الطرق التي تستخدمها علوم أخرى لصياغة وتطبيق المفاهيم والنظريات المعسرة . وهي بذلك دليل جديد على انوحده المنهجية بين العلوم الامبريقيه جميعا .

محمد الجوهري

ومن الطبيعي ألا تستطيع أي نظرية - مهما كان شمولها - أن تزعم لنفسها القدرة على تفسير الدقيق المطلق لاي فئة من الظواهر الامبريكية . ومن الممكن دائما أن يدخل للمستعمل - حتى على أدق وأشمل النظريات - عديدا من التحسينات والإصاحات من خلال اكتشاف مزيد من المعاييس والنظريات الدقيقة . فقد تصبح - شمل النظريات التي يعرفها انيوز مجرد اطار نظري متاق داخل اطار يعزى اوسع في عالم الفد .

٦ - ملاحظة أخيرة عن الوضع الراهن للتنميط في العلوم الاجتماعية :

وبما كانت مفاهيم الأنماط المثالية المستخدمة في الاقتصاد التحليل هي أكثر المفاهيم النظرية في العلوم الاجتماعية قربا من مستوى البسيط المسالي في العلوم الطبيعية . مفاهيم المنافسة الحرة ادملة ، والمشروع لاحتكاري، والسلوك الاقتصادي الرشيد للفرد وللمؤسسة الاقتصادية . الخ . تمثل جميعا تخطيطات نظرية لتفسير بعض جوانب السلوك الانساني . وبالنسبة لعملية صياغة النظرية بمعناها الدقيق تختسب مثل هذه الصور المثالية أهمية محدودة في صورة فروض حول بعض الارتباطات الرياضية المحددة بين بعض المتغيرات الاقتصادية . وكثيرا ما تعين هذه الفروض السلوك النمطي المثالي باعتباره مبانة بعض وظائف المتغيرات (كالربع مثلا) . ورغم بعض الصعوبات الخاصة التي نعرض استخدام الأنماط المثالية في الدراسات الاقتصادية - والتي لا يتسع المقام للاستطراد في مناقشتها هنا - فإن الوضع هنا أفضل بكثير منه في بقية ميادين العلوم الاجتماعية .

حركة العلاقات الإنسانية في الصناعة ومغزاها الأيدولوجي



على عبدالرازق جلي

رابعاً : أهم الانتقادات التي وجهت الى حركة العلاقات الإنسانية .

خامساً : تفنيد قضايا محاولة التسوية بين حركة العلاقات الإنسانية والتطبيق الاشتراكي العربي .
أسس وأبعاد حركة العلاقات الإنسانية في الصناعة

تمثل حركة العلاقات الإنسانية في الصناعة تعولا من الاهتمام بالفردي كما تميزت به الحركة التaylorية Taylorism

الى الاهتمام بالعوامل الاجتماعية والسيكولوجية في موقف العمل . فإذا كان تايلور Taylor واتباعه قد حاولوا تشجيع واجبات الأعمال البيروقراطية بأمل تحسين الانتاج عن طريق تدريب العمال على التخصص من الحركات الجسمانية غير الجوهرية وبحسوا من مجموعة من أوجه النشاط الأساسية التي يمكن رد كل سلوك العامل اليها ، وكانت حركته هذه تفضل أثر العواطف والقيم على السلوك، الامر الذي أثار مظاهر عدم الرضا من جانب العمال والعلماء ، باعتبارها حركة تهدف الى تحقيق أهداف الإدارة فقط وتحيط من قدر العامل وتقفى على كل بادئة للمبادأة عنده ، فأتينا نلاحظ أن العلماء ، تعاونهم إدارة المؤسسات في أمريكا ، قد وجدوا من الضروري البحث عن طريقة أخرى

يغطي مفهوم العلاقات الإنسانية بقبول ورضا البعض ، فيروجون له برغم ما يشكفه من غموض وإبهام . ولا نزال نجدهم يحاولون تطبيق أفكار العلاقات الإنسانية في الصناعة متجاهلين تلك الانتقادات التي وجهت الى هذه الحركة من باحثين في بلاد متباينة . وأنه لما يدعو الى العيشة الا يلف الامر عند هذا الحد بل نجد بعضا آخر يحاول وضع هذه الحركة على قدم المساواة مع التطبيق الاشتراكي العربي .

ومن هنا ينطلق المقال الحالي من مناقشة وتحليل أسس وأبعاد هذه الحركة ، الى تناول صور النقد الموجهة لها ، ثم يفتد ادعاءات أولئك الذين حاولوا تقديم التسوية المزعومة . فينقسم المقال الى ما يلي :

أولاً : أسس وأبعاد حركة العلاقات الإنسانية في الصناعة .

ثانياً : بعض التجارب على العلاقات الإنسانية في البلدان الأوروبية .

ثالثاً : جهود الجامعات الأمريكية في تطوير أفكار العلاقات الإنسانية .



وقد أجرى ميبو عام ١٩٢٣ بحثاً حول أسباب تغير العمل بين عمال القزل بمصنع فيلادلفيا ، انذى وصلت نسبته الى ٢٥٪ بينما تراوحت النسبة ما بين ٥ ٪ و ٦ ٪ في بقية الأقسام (٢) . ولا كان العمل في قسم القزابين عملاً روتينياً اعتيالياً ، اقترح ميبو ادخال نظام لفترات الراحة ، معتقداً ان التكرار الروتيني للعمل يؤدي الى ردود فعل تشاؤمية ، وتزداد ردود الفعل هذه ، بزيادة فترات العمل بحيث تنشأ عنها حالات من التعب العفوى تعطل الدورة الدموية مما يؤثر على الكفاية . فسلم جدلاً بان فترات الراحة يمكن ان تزيد من اثر هذه الحالات ، باعتبارها علاجاً اسعافياً يمكن ان يصب في العمل هواجسهم وينفسوا عن متاعبهم (٣) .

ولقد عمل ميبو فيما بعد من تلك النزعة الميكانيكية Williams, F., Whyte, Elton Mayo, in ; Encyclopedia of the Social Sciences, Vol. 10, the Macmillan Comp., 1968, pp. 81-83.

Conrad, M., Arnesberg, Behavior and Organization ; Industrial Studies, in : Social Psychology in class roads, edited by, Rohrer, J. and Sherif, M., Harper and Brothers, New York, 1951, p. 337.

(٢) براون ، ا . علم النفس الاجتماعي في الصناعة ، ترجمة : د . السيد محمد خيرى وآخرين . Arnesberg, op. cit, p. 337.

توصلهم الى اهدافهم ، فظهرت حركة جديدة ترتدى رداء العلاقات الإنسانية . ويكاد يجمع الباحثون في علم الاجتماع الصناعي على ان اعضاء جماعة هارفارد يمثلون الرواد الأوائل في اتجاه العلاقات الإنسانية (٤) . ومن هؤلاء الباحثين نذكر على سبيل المثال لا الحصر ، ماسون هير وشيرمان كروپ وليودور وجيلرمان . .

وليس هناك أدنى شك في ان التون ميبو E. Mayo يعتبر الرئيس الموجه لجماعة هارفارد (١) . وعندما كان ميبو يعمل في جامعة بنسلفانيا للفت مشاكل الصناعة نظره ، وبخاصة مشاكل صناعة القزل التي تمثلت في انخفاض معدل الانتاج وزيادة نسب تغير العمل بين العمال turnover والشحوى من التعب والهواجس القلقة وغيرها من الظواهر التي سادت بين العمال آنذاك فادت الى انخفاص روحهم المعنوية (٢) .

(٣) آتشنا استخدام مصطلح جماعة هارفارد ليشير الى الرميل الأول الذى وجه حركة الملائات الانسانية ، ولقد اشترك مدد من الباحثين في تلفيل هذا التعبير ، وبخاصة ماسون هير و كوتتراد ارنسبرج (٤) واتفقوا على ان اعضاء هذه الجماعة ينحسرون في ميبو ورويسبرج وديكسون وهوانيد ووارتر ويترنر .

وضع الباحثون عدة تفسيرات : فقرر هومانز G. Homans ان الفتيات ادركن ان افشركه عزلهن من اجل اشراكن فيما نظرن اليه على انه تجربة هامة ومشوقة ، وعرفن ان عملهن كان متوقفا ان يترتب عليه نتائج قد تؤدي الى تطوير وتصميم ظروف عمل زملائهن في الشركة عموما ويضاف هذا الادراك الى تلك الظروف التي تربت عليها ظهور كيان لجماعاتهم ، الامر الذي يعزى اليه زيادة انتاجيتهم باستمرار . فلتأكد كانت الشركة تقدم المزايا والفرص للفتيات أثناء فترات توقيع الكشف الطبي عليهن ، فصاروا عادة متبعة . كما اعتادت الفتيات تقديم الهدايا الى بعضهن البعض في اعياد الميلاد . وكان الجميع ، في حالة تعب احدها ، يعطى بسرعة لرفع معدل الانتاج المنخفض نتيجة لتباطؤ راحة التعبة . وكررت بعض المصادقات ، وامتدت العلاقات الاجتماعية بينهم حتى بعد ساعات العمل وخارج نطاقه . وظهرت بناء على هذه العلاقات والملاقات ، قيادة جديدة للجماعة حددت لنفسها هدفا مشتركا تمثل في زيادة الانتاج (٥) . ومن ناحية اخرى ، نجد بينهن تيربف بين نتائج هذه التجربة وبين الاشراف ، فيذهب الى انه قد نشأت علاقة ثقة ومصادقة بين الفتيات والمجربين الى نهد الذي لم يكن هناك حاجة الى عملية الاشراف الدورية ، واحسن انهن قد استحسنن من حالة التوتير التي كن يعانين منها في ظل الظروف السابقة ، واصبحن يعطىن مجرة وبدون قيد ، واصبحن ينظرن الى الرئيس على انه مجرد منصف متعاطف معهن (٦) ، وينحاز سينز الى هذا التفسير مقرر ان التفرق في انماط الاشراف والتفاهل ادى الى زيادة الانتاجية .

وتشير التفسيرات السابقة الى ان الانجازات الذهنية للعامل على علاقة مستمرة بانتاجيتهم الزائدة . فأتجهت الأنظار الى استجابات العاملين ومشاعرهم نحو ظروف العمل ومكونات الاشراف الجيد . وانتقل برنامج البحوث الى مرحلته الثانية ، وقام الباحثون باستتار ٥٠٠ عامل بالعمل لتعديد جوانب بيئة عملهم التي يغفلونها او يتكهنونها (٧) ومراجعة للتأثير الرئيسية لفرقة الاختبار في مواقف عمل اخرى . وبإزلام من الصعوبات التي صادفت تحليل المادة المتجمعة من هذه الاستبيارات ، فقد تمكن أحد مديري البحث - مستندا الى هذه المشاهد وحدها - ان يؤكد ان العلاقة بين الاشراف في الخط الاول

First line Supervision

(١) براون ، ١

Georges, Friedmann, Industrial Society, The Emergence of the Human Problems of Automation, The Free Press of Glencoe, 1964, p. 304.
William, F., Whyte, Industrial Sociology, in : Review of Sociology & Analysis of Decade, ed. by, Gitler, J., John Wiley and Sons, Inc., New York, 1957, p. 291.
F. Roethlisberger, and W. Dickson, Management and Worker, Cambridge, Harvard University Press, 1940, pp. VII-5.

والكيميائية في تفسير سلوك العمال التي تاتي فيها بالفكر هندسون عالم الكيمياء الحيوية ، واتخذ موقفا مغايرا تماما وعلى الاخص في مؤلفه عن « تشكيلات الاجتماعية للحضارة الصناعية » حيث قرر ان هذا الحشد الهائل من العمال المنزولين في قسم الفزائيل تحول الى جماعة ذات احساس بالمسؤولية الاجتماعية ، عندما منح العمال حق اختيار اوقات راحتهم بنفسهم ، واحسوا ان الشركة لم تهمل مشاكلهم . وانتهى ميسو من هذه التجربة الى ان لجماعات العمال وما تكونه من عادات جماعية وطقوس ونظم دود ونرلز كية تمارسه على سلوك افرادها (١) .

ولقد ظلت هذه التفسيرات على مستوى الافتراضات النظرية حتى اعدت جماعة هارفارد اختبارها في الواقع . ولم تتمكن هذه الجماعة من تحقيق هذا الهدف الا بالمشاركة الوثيقة بينها وبين شركة ويسترن اليكتروك الأمريكية وخاصة في مصنع هاوثورن بشيكافو ، ويقوم بتجميع اجهزة التليفون (٢) .

وبمثلت اهم ثمار هذه المشاركة بين جماعة هارفارد والشركة في تنظيم برنامج بحوث وسترن اليكتروك الذي بدأ عام ١٩٢٧ واستمر حتى عام ١٩٣٢ . تحت اشراف بينوك Penock وپوتناتين Putnam ودايت Wright وديكسون عن الشركة ، وميسو ودرلسبرجر ووادرز Warner من قسم البحوث الصناعية بجامعة هارفارد (٣) .

ولقد ذاعت شهرة هذا البرنامج في أنحاء العالم لدرجة أصبح ينظر فيها الى كل مؤلف يتناول دراسات العوامل الاجتماعية في موقف العمل ، ولا يشير الى ما حدث في هذا البرنامج بالتفصيل ، على انه مؤلف غير كامل . ولهذا تقتصر هنا على تحليل المراحل والنتائج الاساسية في عرضنا لبحوث البرنامج تجنباً للتكرار المل .

انقسم البرنامج من حيث الزمن الى اربع مراحل تمثل كل مرحلة منها تفرقا اساسيا في الفروض والمنهج المستخدمة : فتتدرج المرحلة الاولى حول دراسة ظروف العمل وعلاقاتها بكفاية العمال . وخلافاً لثقت فرقة الاختبار Test Room ، وفيها تناول الباحثون اثر متغيرات مثل - فترات الراحة ووجبات الغذاء وتقليل ساعات العمل اليومية - على انتاجية العمال (٤) .

ووجد الباحثون في نهاية هذه المرحلة ان الانتاج يستمر في الزيادة بغض النظر عن حدوث تغيرات في الظروف الفيزيائية السابقة او عدم حدوثها - وازاء هذه النتيجة

George Homans, Group Factors in Worker Productivity, in : Readings in Social Psychology, ed. by, Maccoby, R., (et al.), Methuen and Co. Ltd., 1959, pp. 585-587.
Friedman, op. cit., p. 307.
Leonard Syles, Human Relations, in Encyclopedia of Social Sciences, vol. 3, 1968, p. 242.

وبين العامل الفرد ، ذات أهمية بالغة في تحديد الاتجاهات والروح المعنوية للعامل أكثر من أى طرف آخر ، وإن الأفراد الذين تكون منهم أقسام لشركة ليسوا مجرد أشخاص منعزلين ومستقلين عن بعضهم البعض ، وإنما هم يكونون جماعات يقيم الأفراد داخلها نمطا من العلاقات تجاه كل منهم والآخر ، وتجاه رؤسائهم وأعمالهم ، وتجاه سياسة الشركة ونظمها ككل (١) .

وعندما أحس الباحثون أن هذه العلاقات ومدلولاتها في حاجة إلى دراسة ومراجعة انتقدوا قرارهم في مايو عام ١٩٣١ بتعيين مستبرين لاستيعاب جماعة مختارة من العاملين في إصلاح الأجزاء التي يتركب منها جهاز التليفون . . . ونقلت هذه الجهود الرامية إلى مرحلتها الثالثة ، حيث اشغل الباحثون في تحليل التعلقات التي حصلوا عليها من الاستشارات معاودين لتقديم نظرية عامة لتفسير طبيعة رضا العمال أو عدم رضاهم . ويتمثل ذلك في القضية القائلة بوجود تنظيم غير رسمي بين جماعة العمل هذه وصمت سورا يلقى وركاه ما يدور داخل جماعتهم النساء المراء ، وتضيف هومانز تفسيراً لهذه القضية الثالثة مؤداه أنه ظهرت قيادة على رأس هذا التنظيم غير الرسمي ، حيث غشت الجماعة قائدا يتصرف في شؤونها الخارجية ، وأخر للشؤون والمساائل الداخلية . وإذا كان الباحثون قد وجدوا أن الجماعة كانت سعيدة بما يجري داخلها ، فقام أحسوا أيضا أن أعضائها غير راضين . وتفسر هذه المظاهر المتناقضة بأنها جاءت نتيجة لتساير الولاء المؤقتة بين الجماعة والشركة (٢) . وفي المرحلة الرابعة لبرنامج البحوث شرع الباحثون بتطبيق الدراسة المرفوعة بفرقة ملاحظة عملية تركيب أسلاك الأجزاء الطرفية للتليفون وجمعوا فيها بين طريقتي الإشراف والملاحظة بالمشاركة ، وذلك بهدف اختبار القضية النظرية السابقة .

وقد هومانز أن النتائج التي توصل إليها الباحثون من هذه التجربة ، لمبر في طائها العام عن النتائج ذاتها التي تربت على المقاربات الشخصية والاستبترارات - في المراحل السابقة - للجماعات الأخرى . ويشق الباحثون على أن الجماعة قامت تلقيا اجتماعيا غير رسمي ، حيث وجد في فرقة الملاحظة مجموعة من المعتقدات والأساليب الشائعة بين أعضائها ، كانت تبدو متعارضة مع الأهداف الاقتصادية للشركة في جوانب كثيرة . فاحتفظت الجماعة بالانتاج عند معدل ثابت نسبيا ، وإنحط ما يمكن وصفه بالمعارضة المنظمة من جانب العمال لأي تلمح ، الأمر الذي يمكن القول معه أن الوظيفة الأساسية لهذا التنظيم غير

(١) عل السلي (ذكور) ، الملائات الإنسانية في الصناعة الحديثة ، منشورات الأهرام الاقتصادي ، القاهرة ، ١٩٦٨ ، ص ٢٢ ، ٢٣ .

Dillbert Miller and Henry Form, Industrial Sociology, Harper and Raw, Publ., New York, 1964, pp. 667-668.

(٢) براون ، مرجع سابق ، ص ٨٩ .

الرسمي هي مقاومة التغيرات في نظم العمل القائمة بين أعضاء الفرقة أو العلاقات المتبادلة بينهم شخصيا (٣) . ومن سمات هذا التنظيم فيما يرى هومانز ، ظهور « شقين Cliques » فصحتا عن نفسيهما فيما كان يدور بينهما من مباريات أثناء فترات الراحة وغيرها . واتفاق الجماعة فيما بينها على مجموعة من المعايير أهمها ما يتصل بعملية تحديد الإنتاج ، حيث كان من المتفق عليه فيما بينهم ، أنه لا يجب على أى عضو أن ينتج قدرا كبيرا ولا اعتبر خارجا على الجماعة ، كما لا ينبغي أن يكون إنتاجه أقل من المستوى المتفق عليه ولا نظر إليه باعتباره متباطئا ، وعليه لا يصرح بشئ فيه ضرر بأحد زملائه في الجماعة ولا أصبح واضحا . وكانت الجماعة تستعين بأساليب الإيلاء البنيى أو النفسى في الضغط على الخارجين على معاييرها (٤) .

وعندما وصل برنامج البحوث إلى مرحلته الرابعة ، كان الكساد العالمى قد اجتاحت الولايات المتحدة ، الأمر الذى أدى إلى انتهاء بحث البرنامج عام ١٩٣٢ . وعند هذا الحد يمكن أن نناقش كناقشة النتائج الهامة التي انتهى اليها برنامج البحوث . في أن هناك تجربتين أجريتا وقت الحرب تحت إشراف ميبو يلزم تساؤلها حتى تكتمل الصورة الكلية لجهود جماعة هارفارد في ميدان العلاقات الإنسانية . وأجريت التجربة الأولى بهدف التعرف على أسباب ارتفاع معدلات الغياب بين العمال في أقسام أساسية في عملية إنتاج الأدوات المعدنية عام ١٩٤٢ . ووجد الباحثون أن ارتفاع معدلات الغياب في هذه الأقسام يرجع إلى عدد من المشكلات والمتاعب التي تصادف العامل عند حضوره في المصنع صباحا (٥) . . أو إلى الاختلاف في التنظيم وطريقة أداء العمل ونظام الإدارة وإلى دور الملاحظين وغيرها (٦) .

أما التجربة الثانية فاجريت في أحد مصانع الطائرات بكاليفورنيا عام ١٩٤٤ لتحسول التعرف على أسباب ارتفاع معدلات تغير العمل به . وتشمل أهم نتائج التجربة في أن نسبة تغير العمل وجد أنها مرتفعة بين العمال الذين لم يكونوا فرقا والذين لم ينتموا إلى أية جماعة ولم يكن لديهم أى شعور بالولاء (٧) . ومن خلال الجهود التي أسهمت بها جماعة هارفارد يمكن استخلاص العلاقات التالية :

١ - البت ميبو وزملائه خطا النظريات القائمة عن السلوك الإنساني في الصناعة ، إذ كان من المتقيد أن العامل بمثابة شخص يستجيب لأفعال الإدارة على أساس فردى تماما ، وأن النقود هي الحافز الأساسى - وإن لم يكن الوحيد - الذى يستجيب له . وأمكن لأعضاء جماعة

Friedman, G., op. cit., pp. 307-310.

Homans, G., op. cit., pp. 382-388.

Roethlisberger, F., and Dickson, J., op. cit., pp. 560-561.

Homans, G., op. cit., pp. 591-592.

العمالين .. وكان لرئيس الشركة دور كبير في إيجاد حالة من الانسجام ونمى شخصيتها وأكسبها قوة وثراء (١) ، نتيجة لارسله بعض المبادئ ، فالفني اللقاب ، وأخذ بسياسة الباب المفتوح - ول فرنسا نظم بارديه تجرية في شركة تقوم بتصنيع الآلات الاوتوماتيكية .. فابتكر اسلوبا يحلض العمال وينتج لهم التعاون في ادارة العمل لكسب ثلثهم وتسامتهم فقام بتكوين مجالس للمصال ، يناقش خطط الإنتاج والعصديات الشركة . وكان من أبرز نتائج هذا النظام ، أن عماله لم يضربوا عن العمل حتى في الوقت الذي اشبتت فيه الاضرابات في ١٩٣٦ . ول تجرية أخرى اعتمدت على الحفاظ للمادى في تغيير الجو السيولوجي للشركة وتحقيق مستوى عال من التضامن بين الصالحين ، عرفت باسم تجريب الأجور التناسبية Proportional Wages . وتسلم بأن الزيادة في الأجور يجب أن تحسب على اساس الزيادة في الإنتاج . وكان يوضح للعمال باستعراض الأسباب التي من أجلها زاد أجر أو قل ، في محاولة لاشراكهم في الأحوال المالية للشركة .

ول عام ١٩٤٥ تأسس تنظيم نقابي عرف باسم حركة تنظيم الأفراد بهدف تغيير العلاقة بين أصحاب رأس المال والعمال ، وإقامتها على أساس من المشاركة . وادخل نظاما تصرف الأجور على أساس جسماني ، والمشاركة في الأرباح ، والمشاركة في الإدارة (٢) . كما أدخلت شركة التليفونات الفرنسية نظاماً آخر للأرباح الجماعية وكونت مجلساً للأرباح يضم أعضاء من الإدارة والعمال تتوفر فيه للجميع فرص الوقوف على التغيرات التي تطرأ على معدلات الإنتاج ثم تقرير معدلات الربح . ولغة تجربة أجريت في بوماندو تحت إشراف مارتن Martas بهدف تنمية المتصر الانساني في موقف العمل من التواضع المادية والفكرية والأخلاقية . فكان يهتم بالعمل ورعايته في وقت عمله وفراقه ، وتدريب ، ووضعت السلطة في يد مجلس عام يضم كل العاملين ، وتوزع الأرباح على أساس جماعي . وحلقت نتائج مذهنة . وأجرى معهد تافستول للدراسات الإنسانية في إنجلترا ، عددا من التجارب الكثيرة في هذا المجال ، تحت إشراف البيوت جاكس وساعد في إجرائها فريق من العلماء الاجتماعيين . وكانوا يخلطون بفرضي وتفسيرات التحليل النفسي ونظريات ديناميات الجماعة وأخلوا بيطبقونها في دراسة الجماعات .. واهتدوا بدراسة مجالس العمال ولجانهم ، وحاولوا إدخال بعض التعديلات على تنظيمها ودراسة آثارها (٣) .

هارفارد أن يدللوا على خطأ هذه الافكار ، فانتهوا من بعوهم الى أن الحافز الاقتصادي لا يمثل القوة الدافعة الوحيدة التي يستجيب لها العامل ، ذلك لانه غالبا ما يحتفظ العامل بمستوى محدد للإنتاج يقل عن مقدوره الطبيعية في الإنتاج ، حتى عندما تكون محاسبته على الإنتاج على أساس عدد القطع المنتجة . واتمبا نتاج انتاجيته بملاقاة زملائه العمال وبمشاكله الشخصية ، أو حالته الانفعالية ، ورغذه النفسي (٤) .

٢ - وأكدت نتائج بعوهم أن العامل لا يستجيب باعتباره فردا متحررا ، وإنما لكونه عضوا في جماعة العمل . والعلاقات التي يفتها مع زملائه التي كبر على سلوكه ، وحجتها يعمل الأفراد معا يميلون الى تكوين تنظيم في رسمي فد لا يتبع خطوط التنظيم الرسمي كما تقيهما الإدارة (٥) . ويضم هذا التنظيم علاقات في رسمية ومعايير متفقا عليها وإعدادها وقيما ، وهو نسق تظهر فيه القيادة في الرسمية ، باعتبارها قيادة في لينة تظهر وتغير وفق متطلبات الجماعة .

٣ - وتشير النتائج الى انه يمكن لجماعة العمل أن تتحكم في الإنتاج بواسطة تحديد كمية المنتج وعن طريق تعديل اساليب العمل العديدة (٦) .

ولقد ظلت آثار دراسات جماعة هارفارد حية ومائلة امام الجميع . وادت هذه الاسهامات الرائدة الى سلسلة أخرى من البحوث والدراسات الهامة أجريت في أماكن متفرقة من العالم وتحت إشراف باحثين آخرين ، جاءت لتسبر على نهجها وتستلم أفكارها . وتنقسم هذه الدراسات الى تجارب حاولت تطبيق أفكار العلاقات الإنسانية في بعض الدول الصناعية بأوروبا ، ثم دراسات حاولت إجراء مراجعة علمية دقيقة لمسيطرة لأهم العلاقات التي انتهت إليها بعوث وتجارب جماعة هارفارد .

بعض التجارب على العلاقات الإنسانية في البلدان الأوروبية

شهدت الفترة ما بين الحربين وما بعدها ذبوع أفكار العلاقات الإنسانية . فظهرت في بعض البلاد الصناعية في أوروبا بعض المحاولات التي وضعت هذه الأفكار موضع التطبيق . ومن أبرز الأمثلة ذات الدلالة ، ذلك التنظيم الذي أخذت به شركة بانا في مورافيا بسيد عام ١٩٢٩ ، ويصدها في ذلك هدف جوهري يتمثل في تحسين اقتصاديات الشركة عن طريق الاهتمام بالعوامل السيولوجية في العمل . فعملت على زيادة تضامن

William, F., Whyte, Human Relations Reconsideration, in Industrial Man, ed. by Warner L., and Martin, N., Harper and Brothers, New York, 1939, pp. 308-310.

Whyte, F., Human Relations Reconsideration, op. cit., p. 309.

Theodor Caplow, Principles of Organization, Harcourt, Brace and World, Inc., New York, 1964, p. 235.

Friedmann, G., op. cit., pp. 366-327.

Ibid., pp. 328-343.

Ibid., pp. 343-348.

جهود الجامعات الأمريكية في تطوير العلاقات الإنسانية

نظمت بعض الجامعات الأمريكية بعد عام 1945 عددا من برامج البحوث بهدف التحقق من صدق القضايا التي صاغها جماعة هارفارد . وكانت القضية القائلة « بأن العلاقة بين الشرف والعمال تحتل أهمية بالغة في تحديد الاتجاهات والروح المعنوية في المصنع أكثر من أي ظرف آخر » ، قد حظيت بإهتمام الكثيرين ، الأمر الذي لم يتحقق لغيرها من قضايا أو حقائق ، وذلك بناء على أن هذه العلاقة وإن كانت تعد جزءا من العلاقات الإنسانية الشاملة ، إلا أنها تعتبر جزءا هاما وحيويا وتمثل الفصل وسيلة لتبادل المعلومات ، بحيث تجعل أهداف الإدارة واضحة أمام العمال من ناحية ، وتوضح اتجاهات العمال لدى الإدارة من ناحية أخرى . فهي إذن رابطة جوفرية تعتبر على المدى الطويل الفصل ضمان لكل من الروح المعنوية والإنتاج (1) .

فلقد ظهر في هذه الفترة عدد من وجهات النظر المتباينة في تصور دور الشرف أو ملاحظ العمال داخل تنظيم المصنع . وأعدت برامج علمية منظمة أضطلعت بها جامعات ورشستر وأوهايو وميتشيجان ، بهدف دراسة العلاقة بين سلوك القائد (مشرف الخط الأول) وبين الإنتاجية .

فكان التصور الإداري التقليدي لملاحظ العمال يتمثل في اعتباره عنصرا إنسانيا رئيسيا في الإدارة بمعنى أنه هو الذي يتخذ القرارات ويشرف على العمال ويشترك معهم في عملية إنجاز العمل ، وهو يمثل الإدارة أمام العمال ويمثل العمال أمام الإدارة ، فيلعب على طرف سلسلتى السلطة والاتصال ، أو يشبه محور العجلة وكل ذي، يدور حوله . وكان كل من رولفسبرجر وجاردنر وفوت هويات ينظرون إلى ملاحظ العمال باعتباره عنصرا إنسانيا يتوسط العناصر الإنسانية الأخرى وهي لفكرة تعتقد أن الملاحظ تعصره قوتان اجتماعيتان متعارضتان ، الإدارة من ناحية والعمال من ناحية أخرى . فتتوقع منه الإدارة أن يحول دون حدوث الضائبات ، ويجعل العمال ممثلين لنظام المصنع . وتتعلق توقعات المممسال من ملاحظهم بمسائل التسامح والاحساسات ، فهم يريدونه رئيسا طبيا يخلص لهم ويوصل رغباتهم إلى الإدارة (2) .

وثمة وجهة نظر ثالثة تعتبر لملاحظ العمال انسانا هامشيا بمعنى أنه يعيش على هامش النشاط ، لا تلبه الإدارة ، وتتجاهله الهيئة الاستشارية ، ولا يعتبره العمال واحدا منهم (3) .

Davis, K., op. cit., p. 125.
C. Gibbs, Leadership, in : Handbook of Social Psychology, ed. by Lindzey G., Addison-Wesley, Pub., Camb., 1954, p. 890.
R. Stogdill, and C. Shartle, Methods in the Study of Administrative Leadership, Bureau of Business Research, Columbus, 1955, pp. 1-2.

وفي وجهة نظر رابعة ينظر إلى الملاحظ على أنه من فئة العمال وإن ما يشتر هو اسمه فقط ، ذلك لأنه ينتظر إلى سلطة إصدار القرارات ، ولا يشعر بأنه جزء من الإدارة ، ويتصل بقراره بتفكير العمال دون الإدارة (4) .

وكانت بحوث جامعة ورشستر تحتل مكان العداوة بين الجامعات الأمريكية التي نظمت برامج بحوث تتناول التحقق من قضايا جماعة هارفارد في ميدان العلاقات الإنسانية ، وبخاصة فيما يتعلق بالعلاقة بين الإشراف والإنتاجية . واتجهت بحولها التي تحليل سلوك القيادة (الكشرفين) وغيرهم من أعضاء الجماعة عن طريق الملاحظة المباشرة . - ووجد أن هناك فئتين من صور السلوك التي يمارسها القادة ويتخللون فيها عن غيرهم من أعضاء الجماعة :

- ١ - تحليل الموقف واللقاء لفرضه عليها .
- ٢ - المحاولة في القيام بالفضل اللازم . - وثبت أن السلوك الذي يميز القيادة في بعض المواقف لا يصلح لتمييزهم عن غيرهم بالضرورة في البعض الآخر .
- ولقد حاول كل من كوش وكارني أن يجري تحليلا علميا لنتائج هذه البحوث وانتهيا إلى مجموعة من العوامل التي اعتبروها تمثل السمات السلوكية اللازمة للقيادة وهي :

- ١ - تسهيل عمل الجماعة لبلوغ هدفها
- ٢ - التفوق الفردي
- ٣ - القدرة الاجتماعية (5) .

وجاء برنامج بحوث أوهايو لينظم عددا من البحوث في دراسة القيادة ، حيث قسم معهد بحوث الممسال Bureau of Business Research التابع لها بتعيين عدد من الناهج وطرق البحث بهدف دراسة القيادة باعتبارها ذلك السلوك الذي يقوم به الفرد في توجيهه لنشاط الجماعة تجاه الهدف المشترك لها (6) .

وطبقت هذه الطرق والأدوات المنهجية على عدد كبير من المفوضين ، وأمكن ليجفيل وهابلين Haplin ووينر وشارفل ، بعد إجراء التحليلات الإحصائية للبيانات التجمعة وحساب الارتباطات ، وإجراء تحليل عاملي لها ، التوصل إلى بعض العوامل :

Saul W. Gellerman, The Management of Human Relations, Hailt Rinehart and Winston, New York, 1966, p. 29.
Katz Davis, Human Relations at Work, McGraw-Hill, Comp., New York, 1962, pp. 123-125.
D. Wray, Marginal Man in Industry ; The Foreman, American Journal of Sociology, Jan., 1949, pp. 298-301.

الدرجة بين نوعين من الإشراف ، إشراف وثيق ، ويشير الى الكدى الذى يراجع فيه المشرف على ما يؤديه عماله بصورة فورية ، ويعطيهم تعليماته الفورية ، ويحدد عموما حريتهم في أداء العمل بأن يفرغ عليهم طريقة العمل الخاصة ، ويعمل عكس ذلك كله النوع الثانى من الإشراف الذى حدد بالإشراف العام .. وأكدت نتائج البحوث أن المشرفين في الاقسام الأعلى انتاجية لا يشرفون على عمالهم بالطريقة الاولى .. ولوحظ ان أسلوب الإشراف الذى يميز المشرفين في الخط الاول يعكس الى درجة كبيرة ، المناخ داخل التنظيم والذي يسود المستويات العليا في التسلسل القيادي (٣) .

٢ - الاهتمام بالعمال :

ويقصد به نوع اهتمام المشرف ، فاما ان يكون الاهتمام بالعمال او يكون بالانتاج ؟ حيث ينظر المشرف المهم بالانتاج الى عماله على انهم الافراد يجب ان يقوموا بأداء العمل بمعنى تركيزهم على التواضع الفنية والانتاج . اما المشرف المهم بالعمال فهو الذى يهتم بتدريب عماله وينظر اليهم باعتبارهم كائنات انسانية (٤) . فيهتم بمصالحهم وحل مشاكلهم . وهو أقل عقابا عندما يرتكب الخطأ ، وأكثر تلمحاً ، ويترك الى جانب العمال لا الادارة في اوقات التذامات . ويوجد ان الإشراف المهم بالعمال على صلة وكفاءة برفاء العمال من أعمالهم وعن المشرفين وعن الشركة ككل ، وهو نوع من الإشراف يعكس المناخ السائد في التنظيم وليس انعكاساً للخصائص الشخصية .

٣ - علاقات الجماعة :

والتبنت البحوث ان علاقات الجماعة بمثابة مصدر رئيسي للانتاجية في المواقف الصناعية ، ويقصد به تقدير أداء الجماعة من وجهة نظر أعضائها ، باختياره بفصل مستويات أداء الجماعات الأخرى . وشعور الافراد بأنهم جزء من جماعتهم والتعاون فيما بينهم حتى خارج نطاق العمل ، و الاعتزال والفرار بالانتساب للجماعة .. وتشير هذه المصانم الى فكرة روح الجماعة وتماسكها كعامل جوهري في الانتاجية والرضا والروح المعنوية .

ولقد كانا رئيسي ليكرت مدير معهد البحوث الاجتماعية بجامعة ميتشجان عناء الاستفراد في فرض وتحليل جهود هذه الجماعة في ميدان العلاقات الانسانية ، فقام بتلخيصه وتفسيره بعنونه . واستنادا الى ما استخلصه من مبادئ وتعميمات فيما يتعلق بطرق واساليب المديرين

Dorwin Cartwright and Alvin Zander, Group Dynamics, Research and Theory (2 ed.),

(٢) رئيسي ليكرت ، انماط جديدة في الادارة ،

ترجمة عربية اعداد ابراهيم على البرلسي ، دار النشر الحديثة ، القاهرة ، ١٩٦٧ ، ص ٢٥ و ٢٦ .

الأول : الإشراف

الثاني : تحريك البناء

الثالث : التأكيد على الانتاج

الرابع : الحساسية الاجتماعية

وأثبت فليشمان وهاريس ويرت ان العاملين الاول والثاني - الاعتبار وتحريك البناء - حققا ٨٢٪ من درجات التباين الشاملة التي امكن حسابها في سلوك القائد. ووجدوا ان البؤرة ذات التشعبات الموجبة العالية على العامل الاول تنطوي على صمود السلوك التي تشير الى الصداقة والثقة المتبادلة والاحترام والهدف في العلاقات بين القائد والافراد جماعة . وتطور البؤرة ذات التشعبات الموجبة العالية على العامل الثاني ، حول سلوك القائد الذي يميل الى تجديد الأمور الذي يؤديه كل عضو وطرق تنفيذ أعمالهم وقلوات الاتصال بينهم .. وكان حلف العاملين لآخرين أقل بكثير من العاملين الاولين (١) .

ومند النظر الى جهود جامعة ميتشجان في ميدان العلاقات الانسانية ، نجد ان مركز البحوث المسحية التابع للجامعة ذاتها قد وقع مقسداً مع مكتب بصوت البحرية الامريكية لبند العمل في برنامج بحوث المشاكل الجوهرية لتنظيم السلوك الانساني في ابريل عام ١٩٤٧ .

وقام فريق من الباحثين بمركز البحوث المسحية بتصميم مجموعة من الأدوات المنهجية استخدمت في جميع بيانات من العاملين في مصادن صناعية مختلفة التشتات ، ومن العاملين في المرافق العامة ، ومن العاملين في مجال البحث الطبى (٢) . وذلك بهدف دراسة العلاقة بين سلوك القائد وانتاجية الجماعة . وبغنى النظر عن التفاصيل المتعلقة بآدوات وطرق البحث المستخدمة واساليب التحليل المتبعة ، يمكن ان نوضح اهم جهود جامعة ميتشجان في هذا الصدد على التدرج التالي : -

١ - تباين الدور الإشرافي .

كشفت نتائج البحث عن ان المشرف ذا الانتساب العالي يلب دوراً أكثر تعاضداً من المشرف ذي الانتساب المنخفض ، بمعنى ان الاول لا يبدى وظائف الأعمال ذاتها ، وإنما يقوم بأدوارها القيادية ، كالخطط وأداء الأعمال الماهرة . وتنعكس هذه السمات على الروح المعنوية .

٢ - إشراف الوثيق :

ويقصد به درجة تفويض السلطة ، وتراوح هذه

R. Kahn, and D. Katz, Leadership Practices in Relation to Productivity and Morale, in Group Dynamics, ed. by Cartwright and Zander, op. cit., pp. 554-558.

D. Katz (et al.), Productivity, Supervision and Morale, in an office situation, Part I, University of Michigan, 1950, pp. 16-42.

والشرفين في الاقسام ذات الانتاجية العالية ، قدم نظرية جديدة في التنظيم والادارة (١) .

ولم نعتقد الجهود التي تسعى الى التقريب بين نتائج برامج بحوث الجامعات الامريكية في ميدان العلاقات الانسانية . فيلذب جيب الى ان عامل تسهيل بلوغ هدف الجامعة عند كارنيل (جامعة روشستر) يعامل عامل التاكيد على الانتاج لدى هيمفل (جامعة اوهايو) (٢) . وانلق كل من وليم فوت هويت وميلر وفورد واميتاي ايزورني في وجهة نظر واحدة ، تعتبر نتائج بحوث جامعة اوهايو متماثلة مع نتائج بحوث جامعة ميتشجان . فيسلم ايزورني بان بعدى الاعتبار وتحريك البناء قريبان من مفاهيم القيادة التسمية (لتعليم معايير الجامعة) والادائية (ضبط عملية الانتاج) والتي امدت نتائج بحوث جامعة ميتشجان بالضمائم والشواهد التي تعبر عنها (٣) .

أهم الانتقادات التي وجهت الى حركة العلاقات الانسانية في الصناعة

١ - ويمثل ما وجدت حركة العلاقات الانسانية من عمل على تطبيق مبادئها وتطويعها او تميمتها ، فان حقلها بين النقاد لم يكن اقل شائنا . فاستطاع عدد غير قليل من النقاد ان يوجهوا الانظار نحو الثغرات التحليلية والتفسيرية والمنهجية التي انطوت عليها حركتهم هذه . فيشارك فوت هويت وسيلز وبلومز وفريدمان وبراون في تحديد الثغرات التطبيقية والتفسيرية وبرجوهو قسبال اصحاب حركة العلاقات الانسانية في التدمير تحصيل شامل الى عدة عوامل :

١ - تحيزهم ضد التزمة الفردية ، وتسليمهم بان الفرد لا يمكن له ان يكون سعيدا في عزله وانما في انغماسه في جماعة ومشاركة اعضائها حياتهم .

٢ - رفضهم كل ماله صلة بالترشيد Rationality واهتمامهم بمفاسر الاحساسات والمشاعر .

٣ - قبولهم لفكرة الثبات والانسجام كهدف اساسي لحركتهم ، وسعيهم وراء البحث عن الظروف التي يمكن بها الاقتراب الوثيق من هذه الحالة التسجعية في قسب الظروف الصناعية . ورواؤ ان امكانية بلوغ هذا الهدف تتمثل في جعل مدير المصنع قائدا ، لا يمكن له قيسامه بعبوره القيادي الا اذا تمتع بالمهارات الاجتماعية اللازمة للتعامل مع العمال لدرجة يمكن، معها ان يقبلوا اهداف الادارة عن طواعية (٤) .

Sayles, L., op. cit., p. 244.

(١) براون ، مرجع سابق ، ص ٩٦ - ١٠٤ .
(٢) Krupp, S., Patterns in Organization Analysis, Helt, Rinehart and Winston Inc., New York, 1964, pp. 25-34.

٤ - ومن ثم اغفلوا في تحليلاتهم ، عناصر الصراع بين العمال والادارة ، ومشاكل القوة Power والاتصالات ودور التقنيات ، وآثر البيئة الاجتماعية والاقتصادية الاكبر على النسق الاجتماعي للمصنع .

ب - ومن هنا امكن لكل من سيلز وميلر وفورد وشيرمان وفلهم ، ان يوجهوا بعض الانتقادات المنهجية الى حركة العلاقات الانسانية على اوجه التالى :

١ - استعارت دراسات العلاقات الانسانية التماذج المنهجية الساذجة من علم النفس التجريبي في ذلك الوقت، وهي نماذج غير كافية لهم التنظيم الاجتماعي الاكثر تعقيدا . كما ادت استعارتها لاساليب الدراسة الميدانية الانثروبولوجية الى سسرها في طرق مغلوطة بالغاظر والياس (٥) .

٢ - تجاهلت هذه الدراسات أهمية النظرية في البحث واضفت أهمية كبيرة على الطريقة والملاحظة ، ولكن ليس هناك فائدة من جمع الملاحظات مالم يكن من الممكن تنظيمها حسب احد الاطارات المرجعية او عالم توسع في اطار نظري يفسرها (٦) .

٣ - وان استبطاع البعض ان يدرك اطارا نظريا لهذه الدراسات ، فما هو الا اطار يرتبط طبعيا بالانجاء المضوى في العلوم الاجتماعية وبالاتجاه المحافظ في الفلسفة . بمعنى انهم نظروا الى التنظيم الصناعي باعتباره نسقا اجتماعيا ينشأ بين افعاله اعضاء وظيفي متبادل . وماحولوا الكشف عن المتغيرات السلوكية التي تسهم في وحدة النسق . الامر الذي اوقعهم في نوعين من التحيز ، تحيز غائي Teleology وتحيز اثبات Stability . ويرتبط التحيز الغائي بتصور النسق الاجتماعي على اساس عقوي، لانهم نظروا الى مجموعة القواعد الكونية للنسق على انها وحدة كلية ، ولاجزائه وظائف بيولوجية خصصت لاشباع وتعتيق حاجات الكل . وعندما يسهم سلوك هذه الاجزاء في تحقيق هذه الاهداف المتشودة ينظر اليه باعتباره سلوكا مواتيا . وهنا يظهر التحيز العلمي ، عندما نجد اصحاب العلاقات الانسانية يفترون ان الوظيفة القيادية في النسق تتمثل في الحفاظ عليه في حالة توازن ويتم فيها تحقيق اهدافه . ولهذا ادمتروا حالة اتزان ماضي الا انفساق اهداف الاجزاء مع اهداف الكل بمعنى وجود التعاون . وجاء تصورهم للنسق الاجتماعي الثابت - بناء على هذا التصور - خاليا من الصراعات . وهنا يظهر تحيز الثبات الذي يضمم ايديولوجية اصحاب الاممال (٧) .

(١) انظر رئيس ليكرت ، انماط جديدة في الادارة .

Gibb, C., op. cit., p. 891.

A. Etzioni, A Comparative Analysis of Complex Organizations, The Free Press of Glen-co, Inc., 1960, pp. 115-119.

Whyte, W.F., Industrial Sociology, op. cit., p. 332.

ج - وقد مهدت المواقف النقدية السابقة الطريق أمام ظهور مواقف نقدية من نوع آخر تربط بين أهداف حركة العلاقات الإنسانية وبين الأيدولوجية القائمة في البلاد التي ظهرت وطبقت فيها :

١ - فنظر البعض الى أعمال ميو باعتبارها تمثل وسائل غير مستغنية لتعبئة العمال وجعلهم يشعرون بالرضا عن أعمالهم فتزداد إنتاجهم وتقل مطالبهم (١) .

٢ - ويعتقد فريق ثان أن الأساليب التي أدخلتها العلاقات الإنسانية قلب عليها الطابع التطبيقي الذي ساعد على إيجاد صفة إدارية وخدمية في تفسيخ قوة أصحاب الأعمال وعموما جاءت حركتهم لتعطي الوضع الراسخ في الصناعة الأمريكية (٢) .

٣ - وذهب فريق ثالث الى أن باحثي شركة وسترن اليكتريك وغيرهم ممن حاولوا تطبيق أفكارهم ، كانوا يهدفون الى زيادة النتج الى أقصى حد مع أقل قدر من التكاليف من حيث الإثراء والإمكانيات ، وذلك كله على أساس منهجي وفي ظل كل الظروف ، ويسوقهم الى هذا الاتجاه الحتمي للرأسمالية الصناعية في المجتمع الأمريكي (٣) .

٤ - ويعتقد فريق رابع أن اهتمام أصحاب الأعمال بتطبيق أفكار العلاقات الإنسانية ، يرجع الى ارتباط اسم ومبادئ هذه الحركة بأفكارهم وأيدولوجيتهم التي يروجون لها . ذلك لأنه عندما كانت القدرة والعمل والجداد يؤيدان في عصر المشروعات الصغيرة الى النجاح ، وكانت درجة تفوق الرئيس الإداري في هذه القدرة تفضي عليه السلطة الشرعية في ظل هذا التنظيم الصغير ، فإن تطور المشروعات صغيرة الحجم الى أخرى كبيرة ، أحدث تغيراً في الأيدولوجية التي تبرز السلطة الإدارية ، حيث تقلب النجاح في هذه الظروف الجديدة ضرورة توفر قدرات متباينة ومهارات لتنسيق العاملة والعلاقات بين الأفراد ، أو عبارة أخرى للقدرة على إقامة العلاقات الإنسانية بينهم ، ومن ثم تغير المفهوم التالي لتنظيم الصناعي من النظر الى مشاكل الصناعة على ضوء العوامل الفردية الى النظر إليها في ضوء العلاقات الإنسانية السليمة (٤) .

تفنيذ قضايا معاولة التنسوية بين حركة العلاقات الإنسانية والتطبيق الاشتراكي

وعلى الرغم من كل هذه المواقف النقدية التي كشفت عن جوانب القصور في المنهج والتعميل والتي أبرزت

ارتباط حركة العلاقات الإنسانية بالأيدولوجية الرأسمالية، هذا فضلاً عن أن مصطلح العلاقات الإنسانية ابتداء من عام ١٩٦٠ أصبح نادر الاستخدام سواء في البلاد الأمريكية أو في غيرها ، ومن القول نجم هذه الحركة حيث أصبح الباحثون يفسحون مصطلحات السلوك التنظيمي Organization Behavior ، والواردات التنسبسية Human Resources في التصرف على العوامل التي تلعب دورها في موقف العمل (٥) - على الرغم من هذا كله فإننا نجد أحد الباحثين المصيرين يضع هذه الحركة على قدم المساواة مع التطبيق الاشتراكي العربي في جمهوريتنا ، فنجد أنه بعد أن يستعرض إبعاد حركة العلاقات الإنسانية وأهم الموضوعات التي تلازمها أقطاب هذه الحركة بالدراسة ، يشرع في كشف ثقل اللقاء من وجهة نظره ، بين الأفكار التي تستند إليها إدارة العلاقات الإنسانية وأساليب التطبيق الاشتراكي في مصر ، فيرى « أن هناك وحدة في الهدف بين الاتجاهين تتمثل في زيادة الإنتاج ورفع معدلات الأداء .. وهذا هو هدف الكفاية ، كما أن هناك وحدة في الوسيلة - فتستعين الاشتراكية في تحقيق أهدافها بالتخطيط وتجميع قوى الشعب العاملة في تعاون وتلك بعينها وسيلة العلاقات الإنسانية الى تحقيق أهداف زيادة الإنتاج بالتعاون الفعال بين العمال والإدارة . ولن يتحقق هذا التعاون إلا اذا ساد التفاهم المشترك ، لذا تعمل الاشتراكية كما تعمل فلسفة العلاقات الإنسانية على إنشاء وتعميم وسائل الاتصالات حية متجددة لتتلاق وجهات النظر المختلفة وليس سبيل اللقاء الفكري ووحدة العمل ، وأخيراً هناك وحدة في طريقة توزيع العائد من الإنتاج ، وهو مفهوم العدل في التطبيق الاشتراكي العربي الذي يتبلور في مبدأ الربح الأجر بالانتاج وهو هدف أساسي من أهداف العلاقات الإنسانية (٦) » .

ويمكن في ضوء التحليلات السابقة وغيرها أن نقاش القضايا التي أوردتها الباحث المصري . وذلك لأن هذه التسوية عموماً ليست في محلها . ولأنه كما ذهب النقاد الأمريكيون أنفسهم ، يحاول اتجاه العلاقات الإنسانية الدفاع عن النظام الرأسمالي القائم وتمجيد أفعاله ، ومن ثم يمثل اتجاههم تمصراً من عناصر هذه الأيدولوجية ، فيقف على طرفي نقيض مع التطبيق الاشتراكي . ونحن إذا رجعنا الى نقاط اللقاء ، ونقصد الوسائل والأهداف التي قرب الباحث بين الاتجاهين على أساسهما ، نجد أنه إذا كان قد قرر أن الكفاية والعدل تمثل أهداف التطبيق

(١) براون : مرجع سابق ، ص ١٠٤ .

Stayles, L., op. cit., p. 244 .

Friedmann, G., op. cit., p. 323 .

P. Blau, and R. Scott, Formal Organization: A Comparative Approach, Routledge and Kegan, Paul, London, pp. 82-88 .

Stayles, L., op. cit., p. 246 .

(٦) على التوالي : العلاقات الإنسانية في الصناعة ،

مرجع سابق ، ص ٦٧ - وما بعدها .

ومشاركتهم في اتخاذ القرارات . فقد كشفت الدراسات التجريبية والتحليلات النظرية عن الصور هذه الأساليب فيما يتعلق بتحقيق الأهداف المرجوة ، كما أن أساليب القيادة والانصال والمشاركة والتعاون التي يمكن خلقها داخل العمل من أجل زيادة الإنتاج كهدف أساسي ، ومن ثم تحقيق قدر من رضا العمال من ناحية أخرى كهدف ثانوي ، تغير من الصور في النظر إلى تحقيق حاجات البشر نتيجة الاشتراك في عملية الإنتاج . فلذا كان العامل في حاجة إلى الشعور بالرضا والراحة داخل مصنع ، فهو أيضا عضو في مجتمع أكبر ينتمي إليه مجتمع المصنع ، وينتمي هو فيه إلى جماعات متباينة يحتاج إلى الشعور بالرضا والطمأنينة بينها . ولا يمكن فصل حياته داخل المصنع عن حياته في المجتمع الأكبر وجماعاته المختلفة التي يرتبط بها العامل ارتباطا أسريا واجتماعيا وسياسيا واقتصاديا وما إليها . فلذا كانت حركة العلاقات الإنسانية تؤكد فيما تؤكد أن اهتمام القيادة بالعمال يرتبط عليه زيادة في الإنتاج ، وتصور هذا الاهتمام في صورة علاقات متبادلة وديمقراطية كما أوضح التحليل السابق ، فإن ما لا يجلبنا نقبل هذه القضية إلا بخطر وشك عاليل به دوبرت ميرتون من أن المجتمع الأمريكي وإن كان يؤكد قيم الحرية والمساواة (1) والديمقراطية ، إلا أن التفرقة العنصرية ما زالت تسود . فلا يخفى علينا ما يفتيه الملونون وهم يمثلون نسبة في قليلة من الأفراد القوة العاملة في هذا المجتمع ، نتيجة لهذه التفرقة مما يقدّمهم الشعور بالرضا والطمأنينة في حياتهم . وليس ادل على حالة عدم الرضا هذه من مظاهر العنف والتسوية والاضطراب التي تجتاح المجتمع الأمريكي وتزداد يوما بعد الآخر .

وعلى ضوء التحليل السابق ، يتضح لنا أن محاولة التقريب بين اتجاه العلاقات الإنسانية من ناحية والتطبيق الاشتراكي من مصر قد جانيب الصواب . وإذا كانت حركة العلاقات الإنسانية في الصناعة ظهرت كرد فعل لفضل حركة الإدارة العلمية عند نابليور ، وحاولت أن ترتدي رداء آخر تسهم بدورها في الدفاع عن الوضع الراهن ، بهدف زيادة المنتج ، فلأنها لم تكن نتيجة لهذه الأهداف الثلوية ان تلتقي الاستمرار والنجاح ، بل أقل نجحها ، بيد أن الجهود التي بذلت في نطاق هذه الحركة ، لم تذهب بدون أن تترك الرأ له أهميته . فلقد ظهر اتجاه آخر يحاول أن ينسج على منوال رواد حركة العلاقات الإنسانية ، ويستسلم أفكارهم ، وبخمسها للحرص المادية والمراعية الوافية ، وذلك لنطاق الجماعات الصغيرة . وبالرغم من أن هذا الاتجاه قد ظهرت تسميات مختلفة ، هي نظرية الجماعات الصغيرة ونظريات الجماعة ، فإن تحليل الجهود التي بذلت في نطاقه سيكشف لنا عن مدى التحالف بين حركة العلاقات الإنسانية في الصناعة ، ونظرية الجماعات الصغيرة من حيث الوسائل والأهداف . وهذا ما يفسحه مقالنا التالي .

علي عبد الرازقي جليبي

الاشتراكي وجعلها قريبة من أهداف اتجاه العلاقات الإنسانية : فإن أهداف الكفاية والعدل كما عبرت عنها معظم الدراسات التي وضعت في هذا الصدد ك لها معانيها ومفاهيمها التي لا تستطيع أساليب الصلاات الإنسانية تطبيقها أو حتى تمتثلها . بل أن هذا التطبيق يذهب إلى أبعد من ذلك ، ولا يعتبر الكفاية والعدل مجرد أهداف وإنما يعتبرها وسائل وأهدافا في الوقت ذاته (1) ، فلا يمكن أن ينظر التطبيق الاشتراكي إلى هدف الكفاية باعتبارها مجرد زيادة في الإنتاج فقط . لأن زيادة الإنتاج هدف يسعى إليه الراسماليون بغرض تحقيق أقصى قدر من الربح ، الأمر الذي يترتب عليه فقد عملية لاهيتها بحيث ينصرف هذا الربح إلى تحقيق وإشباع حاجات طرف واحد في هذه العملية الإنتاجية . يمثل أصحاب رأس المال ، أن الكفاية مفهوم أوسع من زيادة الإنتاج ، فهو يعني رفع مستوى الرفاهية لقوى الشعب العاملة باعتبارهم أصحاب المصلحة الحقيقية في كل حالة للإنتاج . فالى جانب زيادة الإنتاج سعى التطبيق الاشتراكي إلى زيادة الاستهلاك وفي الوقت نفسه إلى زيادة الدخل للقوى مما يشر إليه مفهوم المادلة الصعبة في تطبيقنا الاشتراكي . كما لا يفك مفهوم العدل في توزيع العائد من الإنتاج عند حد حصول العمال على نصيب في الأرباح حاولت العلاقات الإنسانية إغراء العمال به . لأن هذا التسيب الضئيل لا يمكن أن يفتح به العمال في مقابل العائد الضئيل الذي يحصل عليه أصحاب رأس المال ، مما لا يستلزم مع فكرة عدالة التوزيع كما تصورها التطبيق الاشتراكي . وحتى إذا سلمنا ذلك بأن هناك وسائل أخرى يحاول بها اتجاه العلاقات الإنسانية والتطبيق الاشتراكي تحقيق أهدافها ، فإن هذه الأساليب وإن كانت تلتق في مسميتها فهي تختلف فيما بينها فيما تشر إليه وتنطوي عليه من مضامين . فلذا كان التخليط يمثل وسيلة بين الاتجاهين في نظره . ومن ثم يفسح نقطة للقاء بينهما ، فإن التخليط في التطبيق الاشتراكي يأخذ الطابع القلوي ويسير في اتجاه الصاحة العامة ، أما التخليط في ظل الرأسمالية وباعتبار العلاقات الاندنية حركة تحاول تبريرها ، فإنه لا يهدف إلا لتحقيق المصلحة الخاصة فقط وقد ينطوي على صور استقلال الإنسان للإنسان ك ما يتعارض مع جوهر التطبيق الاشتراكي . وإذا انتقلنا إلى الأساليب الأخرى التي اعتبرها نقف لقاء بين الاتجاهين ، نجد أن العلاقات الإنسانية تلبا إلى أساليب معينة تحاول من طريقها كسب ثقة العمال وتعاونهم ، وبخاصة أساليب تدريب قادة العمل على الأساليب التي تتيح للعمال فرصة اظهار الرضا ، وفتح سبل الاتصال العرة بين الطرفين

(1) احمد جامع (دكتور) ، المذاهب الاشتراكية مع دراسة خاصة للاشتراكية في الجمهورية العربية المتحدة ، الطبعة الثانية ، القاهرة ٧٠
N. Timasheff, Sociological Theory ; its Nature and Growth, Random House, New York, 1955, p. 197.

القيمة السيكولوجية لحرف النقي

د - احمد فاسيق

● مقبلة :

التحليل النفسى عمل له نظرية • ومن حيث هو عمل يكون بحثا عن غائب يؤثر فى حاضر ، ومن حيث هو نظرية يكون فكرا فى طبيعة الغائب غير الحاضر • وغياب الشيء اطلاقا استحالة وتناقض ، وغيباه بدرجات ممكن ومقبسول • فالغياب يكون افتقادا تاما أو حضورا كاملا غير مدرك • وبين الافتقاد التام والحضور الكامل غير المدرك يكون النقص غير المبرر والحضور البديل والانابة فى الحضور • والبحث فى الغائب ، يستلزم البحث عنه فيما ينقص من الحاضر ، كما أن الفكر الخاص بالغائب فكر يتصل بقوى أدت الى الغياب وأخرى كان غيباها مصيرها • والمقصود بالغائب عن الحاضر - فى التحليل النفسى - يتعلق دائما بالخبرة الشعورية وماهو معروف - خارج الفكر التحليلي - بالعمليات العقلية والسلوكية • فالغياب يعنى افتقاد عنصر فى الشعور يجعل العمنية العقلية أو المسلك غير متصل المنطق • ويؤدى البحث عن المفتقد واجلاء أمر غيباه الى تحصيل الشعور بعملياته النفسية المختلفة على معنى ، أى تصبح ذات قصد ودلالة •

ولما كان المعنى فى الانسان هو القصد بالمدلول الوظيفي ، فإن غياب عنصر من الشعور وضياح المعنى انما يعنى غياب القصد والدافع ويدل دلالة سالبة على هذا الغياب • لذلك فالتحليل النفسى - من حيث هو عمل - بحث عن القصد والدافع ، ومن حيث هو نظرية - فكر يتعلق بالقصد والدافع • وكون التحليل النفسى مبحثا فى المقاصد والدوافع - أى فى علل الخبرة الشعورية - فهو بذلك مبحث فيما غاب منها عن الشعور فلم تعد تمثل فيه فكرا أو حفزا ، كما أنه يكون مبحثا فى المقاصد والدوافع التى أرغمت تلك الغابت على الغياب وجعلتها خارج دائرة الشعور ، أى جعلتها فى تعبير المحللين النفسيين «لاشعورا» •

مفهوم الاشعور ، إذن ، مفهوم عملي وليس نظريا • فهو ليس صيغة نظرية لواقع عملي بل هو واقع عملي يبحث عن صيغة نظرية ملائمة • ومنذ انشغال فرويد بالبحث عن هذه الصيغة ومفهوم الغريزة هو محور تأمله • الا أن المبحث الخاص بالغريزة فى

التحليل النفسى كان - ولا زال - يظل عن قرب على مفساروق طرق أربعة هي علوم أصيلة : علم الاحياء وعلم دراسة الانسان (الانثروبولوجيا) وعلم النفس وعلم وظائف الاعضاء (الفسيولوجيا) • والفصل فى الاتجاه البشرى الذى تأخذه مفاهيم الفريزة أمر يتصل بمستقبل هذه العلوم الاربعة وليس واجبا على التحليل النفسى أن يؤديه • أما اللاشعور فمفهوم تحليلي خالص • ويقول فرويد : «...» ان جوهر عملية الكبت يكمن لا فى الغاء أو انهاء الممثل الفكرى لفريزة ماء، بل فى منعه من أن يصبح شعوريا • حينئذ نقول عن الفكرة انها فى حالة ولاشعورية ، انها لا تثير انتباه العقل الواعى • (اللاشعور - ١٩١٥ - البحوث المجمعة - المجلد الرابع) • فمصير الفرائض التى تتعرض للكبت - بسبب أو بآخر - يكون تحويلا لها الى لا شعور ، أى رفض الشعور حضورها • وحسب تعبير فرويد : «الكبت هو مرحلة تمهيدية للادانة (الدفعة الغريزية) » • (الكبت - ١٩١٥ - البحوث المجمعة - المجلد الرابع) •

فالتحليل النفسى مبحث فى القصد - سواء الغائب منه أو الحاضر بديلا عما غاب ، أى هو مبحث عن القصد الذى تطلب فحضر بدلا عن غيره أو القصد الذى غلب على أمره فأناط عنه ما يمثله فى الشعور • ومنذ أصبح مبحث فرويد مبحثا فى التحليل النفسى فعلا (١٨٩٧) والكشف المعنى هو القصد •

● الاثبات :

١ ' منطلق الواقع اثباته ونهاية الحقيقة اثباتها • والانسان واقع وحقيقة من حيث هو كينونه • ولكن واقع الانسان لا يكون بالضرورة حقيقته • لذلك فالانسان اثباتان: اثبات لواقع يختلف عن اثبات الحقيقة • ولما كانت الحقيقة رهنا بالواقع فاثبات الثانى رهين اثبات الاول حيث يكون الاثبات الاول علة والاثبات الثانى معلولا • ونقف بذلك على مشارف قضية منطقية بدون حل ، هي قضية الكوجيتو الديكارتى :

أنا أفكر ... إذن أنا موجود

إذا كان فكرى واقعا فإن حقيقتى وجود • ولكن اثبات فكرى هو منطلق لاثبات معلول هو اثبات وجودى • وعلى هذا النحو يكون اثبات حقيقتى رهنا باثبات واقعى الذى لا يتم الا عن حس - ومجرد حس - باثبات حقيقتى • وإذا عكسنا الآية كما فعل سارتر فكانت القضية : أنا موجود ... إذن أنا أفكر ، بقى الحال على حاله • وهكذا نجد أن البدء مع الانسان بالاثبات يؤدى الى المعجز المطلق عن أى اثبات •

والواقع أن قضية الاثبات - تقف دائما حجر عثرة فى طريق البساحات عن الحقيقة • وأقصى ما تتيح هذه القضية من امكانيات هو بلوغ مشارف الحقيقة أو انعكاساتها • ولم يستطع علم النفس الاكاديمى أن يصل الى أى حقيقة لأنه يبدأ من قضية اثبات الواقع - فى شكل وقائع يقينية - وينتهى الى أحد طريقين : إما الى افتراض يقينى بأن ما ثبت كواقع هو اثبات لحقيقة ، ولا يكون ذلك أكثر من تصور ذهنى مطابق للواقع المثبت • وإما الى رفض ارادى للتقدم الى اثبات حقيقة ما ثبت كواقع لادراك استحالة ذلك • والموقف فى التحليل النفسى جد مغاير • فإبتحليل النفسى مبحث فى الغائب عن الحاضر ، أى فيسما له حقيقة دون واقع • لذلك هو مبحث فى النفى أصلا وأساسا • فالغيايب نفى للحضور وانكار لاثبات الوجود •

وعليه فان الطريق الذي يسلكه الكوجيتو التحليلي - ان جازت الاستعاره - يبدأ من النفي تجاه الاثبات :

- لست موجودا ، اذن أنا أفكر ...
- (لست حاضرا فعلا ولكنني بغيابي أشير الى حضوري)
- لا يمكن أن أفكر ، ما لم أكن موجودا ...
- (لا يمكن أن يكون غيابي اشارة حضوري ، الا اذا كان حضوري فعلا)
- يمكن ألا أفكر ، اذا لم أكن موجودا ...
- (يمكن ألا أشير الى وجودي لو لم أوجد فعلا)
- أنا أفكر ، اذن أنا موجود ...
- (أنا أشير الى حضوري وذلك يعني أن وجودي يقيني وأسبق على الاشارة)
- أنا موجود ، اذن أنا أفكر ...
- (أنا قد لا أدل على وجودي الا بالاشارة)

ويمكن أن تفهم هذه القضايا المتتابة اذا افترضنا أن القصد هو المقصود بضمير المتكلم وأن الفكر هو الشعور الذي لا يمكن للقصد أن يكون من خلال وسط غيره .

لا شك اطلاقا في أن قضية الاثبات - بالنسبة الى الانسنان - مستحيلة عن طريق مباشر ، كما أنه لا شك اطلاقا أن حل قضية الاثبات ممكن عن طريق انفي - بل ولا يمكن الا عن طريق النفي . وبالرغم من كل ذلك فافهم ما في قضية الاثبات لم يمس بعده ، ألا وهو النفي لما لم يتم اثباته هو الطريق الى اثبات ما نفي .

● الاثبات والحاضر :

يتضمن الكوجيتو الديكارتي نقطة لبس ضمنية هي اغفال عنصر الزمان في الاستنتاج . ومنطلق الواقع هو مقولة اثبات زمني . «فأذن» تعني أن الحاضر المثبت قال لماض نريد اثباته . أما الماضى المراد اثباته فهو علة لمحول حاضر ومثبت . بهذا يتضح أن الغفلة عن بعد الزمان في الكوجيتو يجعلنا في حالة عجز عن أي اثبات لأننا نكون بصدد اثبات لما ثبتت به .

والحاضر هو اثبات من حيث ثباته ، ولكنه عدم من حيث هو حركة منفصلة متجزئة . ومنطلق الواقع من الاثبات ضرب من العبث بالظاهرة التاريخية التي تشكل الواقع ولا تتشكل به . فالضرورة في الوجود منبع العلاقة الاستنتاجية التي تكون لب كل ظاهرة تاريخية . لذلك يرى التحليل النفسي أن الشعور بوصفه واقعا ماثبتا لا مجال للتساؤل عن فعليته وليس لدينا معطي سواه بالاستنتاج ، ولا يكشف عن القصد دون جهد يبذل في تقصى تاريخية وصيرورة الانسان .

● الغائب والنفي :

أما اذا قلنا : أنا لست موجودا ، اذن أنا أفكر . فالاستنتاج في هذه الحالة يكون على نفس السلامة التي تسمح بها صيغة الاثبات فضلا عن تخطيه مشاكل



الزمانية في الاستنتاج • « ولما كانت وظيفة الحكم العقل هي العملية التي يتم بها إثبات أو نفي محتوى المادة الفكرية •• فان وظيفة الحكم تتصل في النهاية بنوعين من القرارات • انها إما تثبت أو تنفي أن الشيء خاصية معينة ، أو تؤكد أو تنفي حقيقة وجود واقع لفكرة ما ، ••• أو تقرر ما اذا كان هناك وجود حقيقي لشيء المتصور •• (فرويد - النفي - ١٩٢٥ - البحوث المجمعة - المجلد الخامس) •

وقيام وظيفة الحكم باتخاذ أى من نوعي القرارات يقدمنا الى معنى الغائب تقديمًا معينًا وله دلالة الخاصة في الحياة النفسية • فالغائب هو ما نفي* وجوده أصلاً أو ما نفي الاعتراف بوجوده فعلاً • وفي رأى فرويد أن حكم الشخص على أمر ما بالنفي هو في أصله أقرب إلى قوله بأن هذا الأمر جدير بالكبت • فإذا علمنا أن المقصود بالكبت في التحليل النفسي هو العملية النفسية التي تؤدي الى نسيان أمر ما واستبعاده عن نطاق العمليات الشعورية ، فان معنى النفي أو كلمة «لا» هو : علامة أشبه بتلك التي توضع على المنتجات لتدل على مصدرها ، ومصدر «اللا» هو المكبوت • بعبارة ثانية ، فان كل نفي صادر عن مكبوت وأشبه بعمله كتب عليها ضرب في اللاشعور •

علاقة الموضوع بنفيه هي علاقة المفروض برفضه • ولا يمكن رفض ما لم يكن يوماً في حال تقبل يتلوه حال رفض • فالنفي دليل على إثبات له أسبقه ، أى النفي

✽ واننى لفة يحمل كذلك الإبعاد والحرمان من حقوق شرعية •

هو الغاء لمثبت يمثل البداية المنطقية لما نفى • واستنتاج الغائب من المنفى استنتاج سليم سلامة الاستنتاج الرياضي • ولكن ، ما قيمة النفي في ضوء اتبعية المطلقة للغائب ؟

قيمة النفي تدل على القصد المضاد للغائب • فكل نفي هو تعبير عن قصد مضاد لما غاب بفعله • ولا يمكن أن يقوم النفي بدور القصد المضاد ما لم يكن القصد الغائب مرفوضا من جانب يناقض الجانب الذي سبق عليه وقبل القصد الغائب • فإذا كان الأمر كذلك - وهو فعلا على هذا النحو - فأننا لا بد واجدون أن كل ما ينفي ينتمي الى مجموعة واحدة من المقاصد التي يحتويها في النفس قسم منها • وتكون المقاصد الغائبة مجموعة لها محتواها النفسي المضاد • ويعبر فرويد عن ذلك بقوله : «ان ملكة الحكم تنمو نموا منتظما ابتداء مما كان أصلا استدخالها في الأنا أو طردا منها يتمان وفق مبدأ اللذة • وقطبية الأمر تبدو منسجمة مع التضارص التوائم بين مجموعتي الغرائز التي سبق وافترضنا وجودها* • فالاثبات بكونه بديلا للاتحاد ينتمي الى ايروس ، بينما النفي ، ذلك الناتج عن الطرد ، ينتمي لغريزة التدمير » (النفي - ١٩٢٥ - البحوث المجمة - المجلد الرابع) •

ويزيد هذه الفقرة وضوحا أن النفي قيمة سالبة من حيث اضافتها • فكل نفي لا يمكن أن يزيد شيئا إن لم ينقصه ، وهذا ما يجعل النفي مجرد استبعاد لا يتضمن أكثر من تدمير جزء من الذات • أما الاثبات فقيمة موجبة تضئف • لذلك تكون البداية لكل نفي - أي تدمير - هي الاثبات أي الاتحاد ، ومن الصراع يأتي الشكل الأرقى للوجود - ويفسر لنا ذلك ما توقعنا أمامه في الفقرتين السابقتين : **النفي لما لم يتم اثباته هو الطريق الى اثبات ما نفي - والاثبات من حيث هو ثبات عدم وعيب ما لم يكن جزءا من صيرورة •**

● الاثبات في النفي :

أبسط صيغ الاثباتات في النفي هي : **أ ليس ب ، إذن ب شيء آخر غير أ •** وبساطة الصيغة تأتي من اثبات حقيقة ب بسلبها خواص أ وإن لم يمنعها النفي خاصيتها المميزة • ولكن إذا كان النفي متعلقا بشيء له بأخر صلة سوف نجد صيغة البساطة تتبدل على النحو التالي : **أ ليست الفكرة التي أعنيها بل ب هي ما أقصد •** في هذه الحالة قد يبدو أن لدينا اثباتا وحيدا هو أنني أقصد ب • ولكن لماذا نفعل في هذه الصيغة عنصر النفي ؟ النفي هنا هو صيغة اثبات مقابلة مجملها : أنت (قد) تظن أنني أقصد أو أعني أ • وعلى هذا النحو تكون القضية في الواقع صيغتي اثبات متناقضتين : أنت تظن أنني أقصد أ وأنا أقصد ب • ولما كان الاثبات الأول ليس اثباتا فعليا صادرا عن الآخر بل هو ما لا أراضه من الآخر ، فأننا بإزاء اثبات منفي ونفي مثبت وصلتهما ببعض صلة تركييبية •

ولما كان الاثبات الثاني : أنا أقصد ب قال على : أنت تظن أنني أقصد أ ، فإن

• انتهت نظرية التحليل النفسي الى أن الصراع الجوهري في الإنسان صراع بين نزعات البناء بكل صورته الواقعية والمثخيلة والرمزية ونزعات الهدم • وأطلق فرويد على الأولى غرائز ايروس انه الحب وعلى الثانية ثاناتوس الموت •

النفي هنا يعنى أن أصل وتاريخية ب هو ١ . لذلك فإن النفي هو دائما لآخر ، معتن أو مفسر ، والقصد المرفوض هو مرفوض من حيث وقوعه بين الشخصى وآخر . كذلك فالنفي هو تاريخية المثبت بمعنى أن النفي انبئات لقصد ماض ، أى انبئات تاريخي . النفي هو اثبات لنقيض يقوم بين الشخصى وآخر ، ويفسر لنا ذلك ماعدنياه بأن النفي لما لم يتم اثباته هو اثبات لما نفي . فإذا قلت أنتنى لا أقصد آ بل قصدت ب فأننى أنتنى ما لم يتم اثباته للآخر ، وبالتالي فهو اثبات لما أريد من الآخر نفيسه . كذلك يفسر لنا ما قصدناه بأن الاثبات من حيث هو ثبات عدم وعيث مالم يكن جزء ، من صيرورة ، فإذا قلت أنا أعنى ب فتلك الصيغة الابتائية عبث ما لم تكن ب على صلة بأمر آخر سبقتها ولا أقصده أو أمر آخر محتمل أن يتلوها ولا أقصده .

لذلك فكل نفي هو اثبات على الذات بالنسبة الى آخر . وتاريخية علاقة النفي بالاثبات تشير الى أن كل ماض يخلق النفي ولا يتضمنه . ولفرويد في ذلك عبارة فاصحة اذ يقول : « ... فى التحليل لا نكتشف أى «لا» (نفي) فى اللاشعور ، وإن تعرف الأنا على اللاشعور يعبر عنه بصيغة النفي » . (النفي - المؤلفات المجمعة - العدد الخامس) .

● مراحل فى صيغة النفي :

فى فقرة سابقة قلنا : « ... أننا لا بد واجدون أن كل ماينفى ينتمى الى مجموعة واحدة من المقاصد التى يحتويها فى انفس قسم منها . وتكون المقاصد الغائبة مجموعة لها محتواها النفسى المضاد » . ولما كان النفي دائما لآخر ، فإن المقاصد النفية تكون دائما « مقاصدى » ويكون النفي مقصد الآخر . بمعنى آخر النفي هو من فعل تبنى « الأنا » لمقاصد الآخر على حساب « مقاصدى » أنا . أما اللاشعور - أو الغائب - فهو الذات البكر الخام بمقاصدها وقبل أن تعى الآخر ومقاصده .

فى إطار ذلك يقف النفي محصورا بين قوتين : قوة الوعى بالآخر وبمقاصده وقوة الوعى بالذات وبمقاصدها . فبده الحياة - للفرد - هو لحظة ميلاد وعيه . وكل مؤنود يتطور ، والوعى ولید يتطور . وتطوره فى اتجاهين متناقضين يشكلانه جدليا . الاول اتجاه نحو الذات للوعى بمقاصدها والثانى اتجاه نحو الآخر للوعى بمقاصده . والمسار فى الاتجاهين معوله على الاتزان . والاتزان احتمالا وليس فرضا . لذلك قد يتطور الوعى تجاه انذات مع غياب نسبى للوعى بالآخر ، أو العكس . وعلى هذا النحو قد يختل «النفي» كصيغة مثلى «لوجود ... مع» . والأرجح فى الأمور أن يكون الاختلال على حساب الوعى بالذات . «فالأخر» مهم فى مساعدة الوليد على معرفة مقاصده ، وتعريفه بمقاصد الآخرين ، خاصة فى السنوات الاولى من العمر . وبدون هذه المساعدة يترك الوعى الوليد يجرب ليفشل مع احتمال تأثر النجاح بالفشل .

فى صيغة كهذه سوف نجد أن النفي يمر بمرحل . ونحدها فى ثلاثة :-

(أ) مرحلة غياب الوعى بالذات وبالأخر . وفى هذه المرحلة سيوف تكون رغبة الرضيع ضائعة التواصل لا يدرك بوضوح مصدرها . أى أن عدم تمييز الذات عن الآخر فى السنة الاولى من العمر ، كقيل بأن يعجز وعى الرضيع عن نسبة المقصد

الى ذاته او الى الآخر . وتكون صيغة النفي للمقصد في هذه الحالة هي النفي المطلق Negation . والمقصود بالنفي المطلق نفي الرغبة والاعتراض عليها دون وعي كامل أو شبه كامل بمصدرها . ونموذج الرفض بالنفي المطلق الامتناع القهري عن الطعام لعدم وجود جو من الرغبة المتبادلة بين الطفل والقائم على طعامه . ان النفي في هذه الحالة يكون تعبيراً عن عدم الرضاء دون القدرة على معرفة ما يرضى عنه ، أى دون القدرة على معرفة المقصد الذاتى .

(ب) مرحلة الوعي القسرى بالذات والآخر . وهذه مرحلة تالية على المرحلة الاولى . والاختلاف بين النفي فيها وفيما قبلها أن بلوغ الطفل مشارف الثانية وما بعدها بقليل يضعه أمام مقاصد الآخر وضعا اجباريا . فبمجرد القدرة على السير والتعبير اللفظي يتحول الآخر في معاملته للطفل الى أسلوب انتعيس اللفظي عن مقاصده . بمعنى آخر ، بمجرد شروع الطفل في التعبير اللفظي يبدأ الآخر بالافصاح اللفظي عن مقاصده للطفل . وفي ذلك قسر للطفل على نوعي بمقصد الآخر في الإطار اللفظي بينما لا يكون هو فعلا مستعدا لتقبل متفهم لهذا المقصد . لذلك يقب الطفل من مقصد الآخر موقف المذعن (أو العاصي) في صيغة انكار Denial . والمقصود اللفظي مما يجعله مضطرا الى اتخاذ موقف من مقاصده غير الواضحة للآخر ومقاصد الآخر الواضحة له . هذا الموقف يكون إما بإنكار المقصد الذاتى وهو الازعان ، أو عدم تحمل الموقف فينكر مقصد الآخر في شكل عصيان كامل لا يسمح له بمعرفة رغبته الذاتية . ونموذج الانكار الامتناع القهري عن تلبية رغبة الآخر حتى ولو كانت متفقة مع رغبة الذات ، أو العجز القهري عن عصيان رغبة الذات حتى لو لم يكن هناك الزام بتلبيةها .

(ج) مرحلة الوعي بالذات والآخر : اذا تمكن الطفل من التقدم في المرحلتين السابقتين دون التعامل المعمم مع رغبته بالنفي أو بالانكار فإنه يدخل مرحلة الوعي المريح والمستريح بمقاصده وبمقاصد الآخر . وفي هذه الحالة سوف يكون النفي في صيغة رفض للرغبة الذاتية Refusal على أساس الوعي بما تعنيه بالنسبة لآخر . ونموذج ذلك تمثل انطفئ ذاتيا للقيم الاخلاقية التي كانت يوما ما هي قصد الآخر المتعارض مع مقاصده الذاتية . في هذه الحالة سوف يرفض الطفل رغبته عن وعي بها وعن وعي بما يطلبه الآخر .

النفي صيغة متطورة من نفي مطلق الى انكار الى رفض . ويقابل هذا التطور آخر مماثل في الوعي بالمقصد الذاتى وقصد الآخر . لذلك فالنفي أولى درجات الكبت وغياب الرغبة والقصد والانكار حالة أرقى من الكبت والرفض أرقاها . ويسير في توازن مع ذلك تطور في صيغ الاتيات ، فالنفي اثبات لما لا علم بمقصوده ، والانكار اثبات لما لا علم بغيره ، والرفض اثبات لما به علم أكيد . لذلك فشكل صيغة نفي قيمة سيكولوجية خاصة في الدلالة على الغائب ، وفي الدلالة على الحاضر . فإذا كنا قد قلنا ان الطريق الى المثبت يبدأ من النفي ، فالهدف هو بلوغ المثبت وليس النفي .

● سيكولوجية الغائب :

يفتب الغائب بفعل نفيه أو انكاره أو الاعتراض عليه . ولكنه في غيابة بالنفي

يكون غياباً عن صاحبه كما يكون غياباً عن الآخر . وفي غيابيه بانكاره يكون غياباً عن صاحبه بينما لا يغيّب فيه الآخر . وفي غيابيه بالاعتراض عليه يكون غياباً عن الآخر بينما لا يغيّب عن صاحبه . فالغياب في ذاته دليل علاقتين ، علاقة الشخص برغبته ورغبة الآخر ، وعلاقة السلوك بالوعي والانفعال* . لذلك كان الغياب نب سايكولوجية قائمة بذاتها ، بل وعليها تقوم السايكولوجيات الأخرى التي تتعامل مع المائل والحاضر . والنقضية في هذه السايكولوجية هي قضية تقصي الغائب المنفي في صيغ النفي ذاتها لتمييز الإثبات الحقيقي عن الإثبات الزائف .

من خواص الغياب بالنفي** أن يكون السلوك والانفعال على تعارض واضح بما يجعل من المستحيل أن يظهر الغائب للشخص أو للآخر . فالسلوك يبدو دليلاً على تعارض مع مضمون الانفعال . فإذا كان الانفعال حياً مفرطاً وإثباتاً لتعلق شديد نجد أن السلوك والتصرفات المعبرة عن هذا الانفعال – وبدون قصد – تعطى نتائج عكسية لما يجعله الانفعال من حب . فالنفي كفيّل بأن يجعل الأم انشغوف بطفلها إلى حد الهوس تؤذي الطفل في حركة طائشة تنسلل إلى تصرفات حرصها عليه ، أو تقيده بحبها إلى حد يجعل وجدانه وانفعاله نحوها يتسم بالكراهية بينما يبدو سلوكه التزاماً نحوها بالارتباط . وغيب النفور بنفيه عن طريق نقيضه يدل دالة مباشرة على أن الضرر أو الكراهية التي تتولد لدى الطفل المضار أو المحروم من حريته إنما تخفي ما يقابلها لدى الأم . ويكون انفصال الانفعال والوعي عن التصرف والسلوك نطاق نشاط النفي . لذلك لا يمكن – سيكولوجياً – أن نعتبر الحب المعلن والمثبت حقيقة ، بل هو نفي لنقيضه ، الذي يظهر متخفياً أو علنياً لدى الآخر في صورة نفور وضيق من هذا الحب المعلن والكراهية المنفية . أننا باستدلالنا على الغائب من النفي نقتع فعلاً على المثبت المنفي وهو الكراهية المؤكدة عملاً في تصرف الآخر ورد فعله .

أما الغياب بالانكار فخاصيته هي تبعية الانفعال لرغبة الآخر وانفصال السلوك عن الانفعال بما يجعله لا يخضع لرغبة الآخر . وفي هذه الحالة يكون الغياب قائماً بالانكار لدى الشخص مثبتاً لدى الآخر . فقضية الانكار هي قضية انصراف مع الرغبة التي تثيرها في النفس رغبة الآخر . فالانكار هو محاولة الشخص أن يجد طريقاً لنفي ما تثيره رغبة الآخر فيه من استسلام لها . لذلك تغيّب عن الشخص رغبته وقصده وتضج لديه رغبة الآخر وقصده بصور ثقيلة على نفسه . حينئذ يحدث انفصال حاد بين الانفعال والسلوك حيث يبدو السلوك انكاراً لرغبة الآخر بينما الانفعال أقرب إلى التبعية لرغبة الآخر . فرعبه الأم في التزام طفلها بسلوك معين ليحصل منها على رضا وحب تثير لديه رغبة الاستسلام لرغبتها وتعطيل رغبته في التصرف الحر . حينئذ تغيّب عن الطفل رغبته ولا يكون في مجال علاقة بها إلا رغبته هي في استسلامه . وتكون تصرفاته محاولة إنكار لرغبته في إرضاء رغبته بينما يكون انفعاله تجسيدا لكل ما يخافه من عدم إرضائها . بمعنى آخر ، إن ثورة الطفل انفعالياً على رغبة أمه

* المقصود بالسلوك هو التصرف الذي يؤديه الشخص فعلاً والذي يمكن أن يعتبر معياراً عن قصد موجود ، أما الانفعال فنقصد به ما يرى الشخص أنه يشعر به فعلاً ويعبر عن قصده الشعوري .

** Missing by Negation ، وهو غياب لا نجد له في شعور الشخص وجود بينما نجد في السلوك تصرفاته أنه يشعر إلى أن نفيه قد نجح في غيابيه عن الشعور فقد ولّم يمنعه من الثول فيه أحياناً .

تشير الى أنه متأثر ضمنا بما ينتظره من حرمان ، بينما يكون عناده البادى فى سلوكه انكارا لاهتمامه برغبتها . لذلك لا يمكن سيكولوجيا - أن نعتبر الاعتداء اثباتا لرفض بل هو انكار لتقبل لما يظهر على المنكر من توتر لانكاره يشير الى عدم رضائه المريح عن تصرفه ازاء رغبة الآخر . فى هذه الحالة نفع عن الغائب فى ثنائى النفى بالانكار وهو : أقوم الاستسلام لرغبتك وان كنت لا أعرف فعلا ما هى رغبتى والتى يحتمل أن تكون نفسها هى رغبتك .

أما الغياب بالرفض أو الاعتراض فمن طبيعته اتصال الانفعال والسلوك لدى الشخص وانفصالها عن رغبة الآخر . ان الغياب فى هذه الحالة غياب متسق من حيث عدم ماثول الغائب فى شطر من العلاقة ومتسوله فى شطر آخر ، بل هو غياب متسق يعطى بدلا منه صيغة النفى الصريح فى حرف «لا» . وبالرغم من أن سيكولوجية «لا» لا تعنى نفيًا شعوريا خالصا بل هو نفي لا شعورى الا أن الشعور لا يكون متضمنا نقيض النفى والغائب ، بل بديلا مناسبًا عنه . فرفض الطفل بصراعه الاوديبى مع والده من أجل المحارم ينتهى الى الاعتراض عن الرغبة المحرمة ونفيها نفيًا قاطعا وإبدالها بديل مناسب لا يحرم من الرغبة الجنسية بل يحرم فقط الموضوعات المحرمة لهذه الرغبة . لذلك يكون الاستدلال عن الغائب فى النفى بالاعتراض سبيلا مناسبًا للكشف عن الغائب الذى يكون من طبيعته المتحقق اجمالا والناقص نوعا . مثال ذلك أن النشاط الجنسى الذى يتجه الى الجنس الآخر دون استثناء **الا المحارم** ، **إنما يعنى أن المعترض عليه هو الجنس المحرم الذى كانت الرغبة فى شكلها الاول عليه ثم اعترض على شكلها هذا فيما بعد .**

إذا اتجهنا بعد ذلك الى ما يمكن أن يعتبر - سيكولوجيا - اثباتا حقيقيا وليس اثباتا بالنفى سوف نواجه عبارة تحليلية هامة هى : **الأنأ دائما نفى** . The Ego is Negation . فى هذه العبارة قد نفهم انه لا يوجد ما يسمى بالاثبات . ولكن مضمون هذه العبارة فى الواقع يعنى أن منظمة أو جهاز الأنأ ينمو وينشأ من مجموع النفى ، سواء نفى الرغبات أو نفى الواقع الخارجى . وإذا كان الأمر بالنسبة لتبت المنظمة هو النفى . لقيامها بوظيفة الحكم فلا بد أن نجد فى الحكم نفسه ما يدل كذلك على الموافقة . فكون «الأنأ» وليد النفى ووظيفته الحكم لا يعنى بالضرورة أن نتائج فاعليته دائما هى النفى بل هى أحيانا اثبات . ولكن - وكما لاحظنا فيما سبقت - أن كل اثبات هو نفى وإن كل نفى هو اثبات ، لذلك نستدل على المثبت والحاضر من جانب محدد هو الذات . بعبارة أخرى : إن ما يستحق أن نعرفه هو قصد الذات وما إذا كان الأنأ قد حكم ببقائه أم قرر نفيه . أما نفى قصد الآخر أو الحكم ببقائه فليس بالموضوع الاساسى فى سيكولوجية الغائب ، لأن اثبات الرغبة الذاتية قد يعنى الاعتراض على رغبة الآخر مع الوعى بها .

ومحك الرغبة الذاتية كونها رغبة حرة الحركة . فالرغبة النشطة عن نفى نقيضها تكون مقيدة الموضوع والحركة . فإذا كانت القسوة منقية أو منكرة نجد أن الرغبة المضادة تكون الرحمة المطلقة أو استعذاب العذاب على الذات دون تمييز بين المواقف . أما إذا كانت الرحمة رغبة ذاتية ميز الفرد بين مجال وآخر وشخص وآخر فى ممارسة الرحمة معه . حينئذ سوف نجد أن الميل العام للسلوك هو الرحمة مع



قدرة على القسوة - سواء على الآخر أو الذات - وفقا للظروف • وفي هذه الحالة نقول بأن الرحمة رغبة ذاتية وليست ناتج نفي للقسوة • ووصف الرغبة الذاتية بالحرية في الحركة أت من أن النفي هو تقييد لطاقة الرغبة بطاقة رغبة مضادة • لذلك تقف الرغبة المضادة على حذر مستمر من تحريك الرغبة المنفية الغائبة • لذلك - وبالرغم من حضورها ومسيادتها على الغائب - لا تكون طبيعة أو حرة بل هي في علاقة السيد بالعبد ، بالمعنى الهيغلي •

لنفس هذا السبب رفضنا الاهتمام بنفي رغبة الآخر على أساس أنها جزء ثانوي في ميكولوجية الغائب • فقيام الأنا بنفي رغبتها يقوم على تبني وإثبات رغبة الآخر

فى أغلب الاحوال* . ولكن ما أن يستقر تبني الأنا لرغبة الآخر وتثبيتها بوصفها رغبة أصيلة - مزيفة الأمر على نفسها - حتى تكون بذلك قد نفت رغبة الآخر* . هذه هى رغبتى أنا ، وليست رغبتك أنت ، لأنها لم تعد فى شعورى رغبتك ولم أعد أعرف عليك فيها ،

● النفي والمجتمع :

مشكلة العالم التعميم ، وحل المشكلة فى إمكان التوافق والتشابه . وإذا كان المحلل النفسى يواجه صعوبة فى تعميماته ، فأنما هو يشارك غيره من العلماء فى البحث عن التوافق والتشابه بين ما كشف وما لم يكشف بعد . إلا أنه - أى المحلل - يلقى صعوبة مزدوجة . الوجه الأول منها تقليدى وهو مدى انسحاب كشفه فى عدد من الحالات على جميع الحالات ، إن أمكن . والسبيل الذى يجب أن يسلكه المحلل لتذليل هذه الصعوبة هى انتقاء أكثر القوانين والقواعد تجريدا حتى يمكنه التعميم . مثال ذلك أنه لا بد للتعميم على مرض معين من غرض معين أن يتقاضى المحلل عن تفاصيل الأحداث التى يلقاها مع هؤلاء المرضى ليضع قواعد التكوين العام للمرض .

أما الوجه الثانى ، فهو الانتقال من الفرد - أو الافراد - الى المجتمع . فالتعميم هنا ذو طبيعة مختلفة لا نجدها فى علم الفيزياء مثلا ، بل ولا نجدها فى علم النفس التقليدى ذاته . ومرد ذلك الى أن طبيعة التعميم عند عالم النفس التقليدى هى التعميم «بالمعدل الإحصائى» وليس التعميم بالفهم . مثال ذلك التعميم من تجارب التذكر على خاصية الذاكرة لدى الإنسان . فى إطار هذا التعميم لا يتعرض العالم للمجتمع The society بل يتعرض للمجموع The general أى لذاكرة الناس لا لذاكرة المجتمع . أما المحلل النفسى فمطالب بحل مشكلة الانتقال من الفرد للمجتمع نظرا لأن الفرد يكون نسبة من المجموع ، كما هو مطالب بالانتقال من الفرد للمجتمع لأن الفرد خاصيته المجتمع . فهو مطالب علنا وضمنا بالتعميم من الفرد على المجتمع . فمن الناحية العلنية ، كان التحليل النفسى أول وأصل المباحث كشفا لدور المجتمع فى تكوين الفرد وأكثر تلك المباحث انشغالا بالعلاقة الجدلية بين الفرد والمجتمع . ومن الناحية الضمنية ، كان التحليل النفسى أقدر وأعمق المباحث فى إيضاح المعنى السيكولوجى للمجتمع ، بمعنى أنه أقدر المباحث الانسانية وأعمقها فى إظهار النشاط والتأثير غير المادى على النشاط المادى للفرد . لذلك كانت الصعوبة الثانية التى تواجه التعميم لدى المحلل النفسى هى صعوبة الانتقال بقواعده المستمدة من الفرد الى تفسير المجتمع .

فى هذه الحدود ، نستطيع القول بأن الخطأ الوحيد الذى تردى فيه من حاول من المحللين التعميم على المجتمع هو كشف نقاط التوافق بين الفرد والمجتمع . ولهم فى ذلك عذرهم . فالتراث الاجتماعى أميل الى التعامل مع المجتمع بوصفه كيانا عضويا فيه ما يشبه الكيان العضوى للفرد . وبلغ الأمر حدا جعل هذا التراث لا يفرق بين الواقع وبين هذا التصور الذهنى للمجتمع . لذلك اندفع بعض المحللين فى هذا

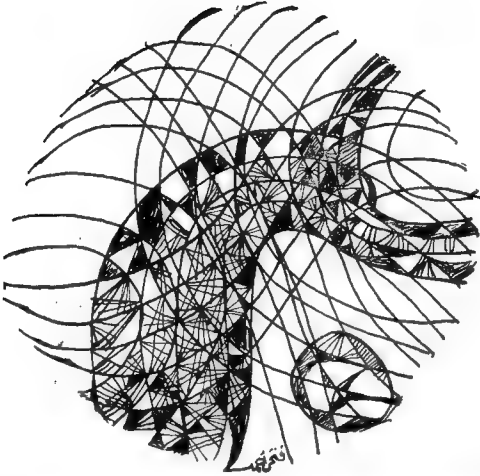
❖ فى أحوال أخرى تقوم عملية النفي من تضاد قطبي الفرضة دون تدخل جوهري من الآخر ولكن لا يستقر النفي التلقائى الفرائضى الا بتعميم تال يأتى من وضاه الآخر عنه .

التيار معمين بين الفرد الانسان و «المجتمع الفردي» ولكن الأمر - على ما يبدو لنا - لا يستقيم على هذا النحو . ان قوانين النشاط الفردي - من الوجهة السيكولوجية - هي نقيض مباشر تماما لقوانين النشاط الاجتماعي - من الوجهة السيكولوجية . بمعنى آخر : ان الفرد نقيض المجتمع وتناقضه مع المجتمع هو القانون العام لعلاتهما بعضهما بعضا بحيث يكون المثبت لدى الفرد هو النفي لدى المجتمع والنفي لدى المجتمع هو المثبت لدى الفرد . تلك هي القاعدة التي يمكن بها الانتقال من الفرد الى المجتمع حيثنعكس ما نجده لدى الفرد لتجد ما في المجتمع ، ونعكس ما في المجتمع لنعرف ما لدى الفرد .

ولكن الأمر بصدد النفي له وضع خاص . فالنفي لدى الفرد إنما هو تعبير عن رغبة المجتمع . بمعنى آخر ، ان كل نفي لدى الفرد هو - بشكل ما - كشف عن اثبات لدى المجتمع . مثال ذلك ، ان نفي الرغبة في المحارم تعني ان رغبة الفرد هي المحارم وأن رغبة المجتمع «اللامحارم» . وخصوصية الوضع في هذه الحالة تأتي من محاولة عكس العلاقة بين الفرد والمجتمع . هل تعني رغبة المجتمع في «اللامحارم» ان الرغبة الحق للمجتمع هي المحارم ! اذا كان الأمر كذلك فليس هناك تعارض بين الفرد والمجتمع من حيث الشكل . الا أن الأمر على خلاف ذلك . ان النفي في المجتمع لا يحمل معنى الكبت كما يعنيه النفي لدى الفرد . ان النفي لدى الفرد يعني الكبت الذي يكون بدوره قاعدة تكوين «الانا» . أما النفي في المجتمع فيعني نقيض الكبت أي الإباحة والتصریح . فاذا تناولنا الأمر تحليليا تبين لنا الأمر بوضوح . يقول فرويد أن «الانا العليا» Super Ego هي وريث سلطة الوالدين اللذين يكونان للطفل أداة نفي لفرائده . فاذا كان الاب يقول لابن «لا محارم» فانما يقول له ضمنا : مباح لك مثل نساء آخرين غير نساء أبيك ؟ . فالنفي هنا إباحة للفرد أن يكون كالأب في صيفته الاجتماعية بدلا من صيفته الفردية . لذلك فان النفي في المجتمع هو مصدر الاثبات الحقيقي لدى الفرد ومجال تحقيقه لرغبته الحقيقية . فالحقيقة بالنسبة للفردية الجنسية أنها للجنس الآخر ، والزيف فيها أن تكون للام أو الأخت أو غيرهما من المحارم . لذلك كان التحليل النفسي كعلاج طريقة لاحتلال النفي الاجتماعي - أي الإباحة - محل النفي الفردي - أي الكبت .

الا أن مشكلة النفي لدى المجتمع هي احتمال قيامه لمودجا للتحريم الفردي . ونقص بذلك أن تكون طبيعة النفي الاجتماعي تمثيلا لنفي فردي طارأ يمارسه ممثل المجتمع سواء الأب ، أو الدولة . في هذه الحالة سوف نجد العطل يشل طاقة الفرد والمواطن . فعندما يكون النفي لدى الأب نفياً فردياً للأب وقائما على مشاعر ذنب لدى الأب تجاه الإباحة الاجتماعية التي أتاحت له ، فان صورته كعلامة نفي تمثل لدى الطفل في صيغة اجتماعية حارمة غير مبيحة . كذلك بالنسبة الى السلطة . فعندما يقوم القانون على أساس النفي الفردي لمن يخدم مصالحها يصبح أداة نفي تمثل لدى المواطن على صيغة تحريم . حينئذ نجد المواطن المكفوف المكتئب غير المكتثر المتذمر دون وعي بما لا يريد أو ما يريد . وهذه الملاحظة في الواقع تطبق على كثير من الشعوب المعاصرة ، والحركات الشبابية الحالية التي يقترب الفهم منها دون أن يستطيع اجلاء غموضها اجلاء تاما .

أحمد طاق



مشكلات النظرية في علم النفس

- ١ -

يتعدد العمل الذي يعطى لحلل جديد من حقول المعرفة الحق في الوجود ، باكتشاف أو تمييز مجال محدد من الظواهر التي تنمو أو تؤدي وظيفتها طبقاً لقوانينها الداخلية الخاصة .

ولقد اكتتحت الماركسية نفسها كعلم للظواهر الاجتماعية لأنها اكتشفت القوانين الخاصة التي تحكم هذه الظواهر . وهذا ينطبق بالمثل على كل فرع من فروع المعرفة يرتقي إلى مستوى العلم .

والعمل الرئيسي لأي نظرية ، بما فيها النظرية السيكلوجية ، إنما هو اكتشاف القوانين الأساسية التوجيهية

يقدم ، س. ن. روبنشتاين

ترجمة : د. عاطف أحمد

عشر والثامن عشر . والذي كان يستند الى الاعتقاد بان العلة هي دافع خارجي يحدد مباشرة الناتج عنه في جسم او ظاهرة اخرى . على ان هذه النظرة الميكانيكية الى الحتمية لا يمكن ان تنطبق في الميكانيكا الكلاسيكية الا على الحركة الميكانيكية لنقطة ، وبدرجة معينة من التقريب . ولكنها بشكلها هذا لم تعد قابلة للتطبيق دائما في علم الميكانيكا الكمية « الكوانتم » . ومن الواضح انها لا تستطيع تقديم تفسير للحياة العنصرية . فهذا يؤدي نفس الفصل الى تأثيرات مختلفة في الكائنات ذات الصفات المختلفة وفي نفس الكائن تحت تأثير شروط مختلفة . اذ يعتمد تأثير الفعل الخارجى على الحالة الداخلية للكائن الذى يقع عليه الفعل . وهذا ينطبق بالتشليل على كل الظواهر العنصرية وبالذات الظواهر العقلية .

لكن اذن ، نقطة الضعف الاساسية في الحتمية الميكانيكية ، في انها تحاول - دون جدوى - ان تجعل من النتيجة النهائية المؤثر خارجي متوقفة مباشرة على المؤثر ذاته دون اعتبار للشروط الداخلية للظاهرة (او الجسم) الذى وقع عليه هذا التأثير . وتمثل قاعدة . . « المؤثر - الاستجابة » التى هي الفكرة العنصرية في سلوكية واضرeron العنصرية ، المفهوم الميكانيكي للحتمية في علم النفس . ولقد أدى ضعف المفهوم الميكانيكي للحتمية الى ان تستعمل مذاهب الاحتمالية التى توقت عدائهم منذ وقت طويل في علم النفس المثالى ، والتي تحاول الآن ، كما هو معروف جيدا ، ان تفرد الفيزياء والميكانيكا الكمية .

وحيثما ادركت الحتمية المادية الجدلية اهمية الشروط الداخلية واكدت ارتباطاتها بالشروط الخارجية ، استطاعت التغلب على نقطة الضعف في المفهوم الميكانيكي الحتمية وقطعت الطريق على الاحتمالية سلبية اياها جميعها الرئيسية . ويمكن ان نعيدنا نظرية 1 ، ب . بالوف كمثل لحتمية من النوع الجديد .

ومن الضروري توضيح ذلك ، ان نؤكد - الى حد قد يزيد من المألوف - جانباً لم يبرز او يلقى عليه الضوء بوضوح كاف في مفهوم بالوف .

اذ من المعتاد ان نظرية بالوف قد اثبتت من دراسة العلاقات الخارجية للكائن الحي بيئته التى تتضمن شروط حياته ، وان الاجزاء العليا للذماغ تؤثر في هذه العلاقات الخارجية .

ولكن بالوف لم يستطع ان ينشئ نظرية عليه ، وتعاليم حقيقية من العلاقات الخارجية للكائن الحي بيئته ، ولم يستطع ان يكشف القوانين التى تحكم هذه العلاقات الخارجية ، الا لانه درس القوانين الداخلية لتسلط الخ ، تلك القوانين التى تتوسط بين هذه الافعال الخارجية الواقعة على الكائن الحي وبين استجاباته .

التي تحكم الظواهر المطروحة للبحث . فكل نظرية انما تبنى على فهم معين للطريقة التى تتحدد بها الظواهر (1) . ونحن نتخذ قاعدة الحتمية بمفهومها المادى الجدلى كأساس لنظري لمحاولة بناء نظرية في علم النفس . ونستطيع صياغة هذه القاعدة بعبارة واحدة : ان الفعل الخارجى يعمل من خلال الشروط الداخلية .

وهذه الصياغة تربط التضاد بين الشرطية الخارجية والظواهر الداخلية او النمو الذاتى (حركة الذات) ، فالعلاقة بين الشروط الخارجية والشروط الداخلية هي بالتحديد اساس كل الظواهر بما فيها الظواهر العقلية .

ولقد بدلت معاصلات كثيرة لفهم مفهوم الحتمية بالمفهوم الميكانيكي الذى ساد العلم خلال القرنين السابع

(1) حيث ان السيبرنيتيكا هي دراسة « للمعلومات » او التأثير الارتجاعي Feed back ، لى اذن دراسة لاحد المات او اوجه عمليات التحكم . وهذا بالتحديد هو ما ينبغي قابلية شاملة للتطبيق على مختلف المجالات . فهم دراسة التحكم في العمليات ، بحيث ان كل عملية لاحقة فيها تتحدد بنتائج العملية السابقة عليها .

لفى آلات ما قبل السيبرنيتيكا ، اى الآلات التى بلا تأثير ارتجاعي ، كان كل فعل لآلة يتحدد بتركيبتها ولا يتوقف على افعالها السابقة ، اما في آلات السيبرنيتيكا فان « المعلومات » الواردة من نتائج كل فعل لآلة والذالة على التغيرات التى تحدث منه تضمن في الشروط التى يعتمد عليها الفصل التالى لآلة . ان ادعاءات علم السيبرنيتيكا القائلة بان معظم الفروع آلتنومة للمعرفة (نظرية الآلات ، لسيولوجيا الخ ، العلوم الاجتماعية) او المات ، العمليات التى تدرسها هذه العلوم ، انما هي تفردات عنها - هذه الادعاءات تركيز على حقيقة واقعة ، هي انه في كل هذه الحالات العرفية توجد عمليات تكشف التحكم فيها عن توقف كل فعل لاحق على نتائجه الفصل السابق ، وربما كان كل ما يمتنيه هذه الادعاءات هو هذه الحقيقة ذاتها « فالتغيرات التى نشأت نتيجة لعملية او فعل معين تشكل جزءا من الشروط المحددة للعملية او للفعل اللاحق . فالسيبرنيتيكا ، اى دراسة المعلومات او التأثير الارتجاعي ، هي دراسة نوع او جانب معين من جوانب التحكم . وهذا هو لها وجودها ، وما عدا ذلك فهو هندسة . اى ان السيبرنيتيكا ليست سوى حالة خاصة من الدراسة العامة لطريقة التحكم في العمليات .

الظواهر . ولاشك ان تطبيق طريقة التحكم هذه بكل اشكالها المتنوعة تطبيقا موسما يزخر بإمكانات هائلة وبهيئة آملا لا حد لها ، والواقع ان التوسم في دراسة التحكم هو احد المام العظيمة للعلم . ففي هذا المجال تتكشف لنا امكانيات اساسية لبناء نظام لغوياريمى للجواب او الحالات المختلفة للتحكم في الظواهر .

ولم تكشف نظرية بافلوف عن العلاقات الخارجية بين الكائن الحي وشروط حياته في انتظامها إلا أنها أوضحت العلاقات الداخلية المتبادلة للعمليات المخية التي من خلالها يصل تأثير هذه العلاقات الخارجية .

ولقد اهتمت نظرية بافلوف الى صيغة خاصة للتعريف عن هذه العلاقة العامة بتحقيق متطلبات الدراسة الفسيولوجية للعمليات العصبية العليا .

إن مشكلة علم النفس هي أن يمتد إلى صيغة جديده خاصة بعلم النفس بالذات تتحقق فيها تلك الابداء الفلسفية التي تشكل الأساس النظري لنظرية المظاهر العليا . فوحدة القواعد المشتركة بين علم المظاهر العصبية العليا وبين علم النفس هي الأساس الوحيد المأمون به الذي يمكن لعلم النفس بناء عليه أن يتوافق مع علم المظاهر العصبية العليا دون أن يفتقد أي من العلمين نوعيته الخاصة .

إن مفهوم «الفعل المنعكس» مطبقاً على النشاط العقلي ، إنما يعنى أن النشاط العقلي هو نشاط استجابي لشروط خارجية ، أي أنه نشاط استجابي للمخ البشري يتحدد بالشروط الخارجية . وهذا يعنى أن المظاهر العقلية تتحدد بالتفاعل التبادلي بين الإنسان ، كذا ، وبين العالم الموضوعي . هذه الفلسفة تضمن في صيغة موجزة وخاصة الفكرة التي جبر عنها المفهوم للأدنى الجذلي لهذا العنصر تعبيراً فلسفياً وعميقاً .

وهذا المبدأ العام يتحقق بأشكال متنوعة قدر تنوع أشكال المظاهر التي تدخل في علاقات متبادلة . وهو في عموميته ، كمبدأ فلسفي ، لا يقتصر تطبيقه على نطاق بعينه من المظاهر ، بل عليها جميعاً . وعلى ذلك ، فلي كل نطاق خاص من المظاهر ، يجب أن يجد هذا المبدأ العام شكلاً خاصاً تتخلقه في توافق مع كل شكل نوصي للتفاعل التبادلي .

ومن الضروري ، في محاولة تأسيس علم النفس على أساس المادية الجدلية ، أن نجد ذلك الشكل الترموي للتحقق الذي يتخذ منه مبدأ العنصرية بمفهومه المادي الجدلي في توافق مع المظاهر العقلية . ويعتمد حل مشكلة إيجاد هذا الشكل الترموي على مشكلة العلاقة بين الفسيولوجي والعقلي ، بين نظرية المظاهر العصبية العليا وعلم النفس .

— ٢ —

لقد أثبتت خلال تطور النشاط الانعكاسي للمخ مظاهر عقلية جديدة — كالحساسات ، الإدراكات ، الخ — ومن هنا كان من الطبيعي أن ينشأ عنها موضوع جديد للدراسة ومشكلات جديدة للبحث هي مشكلات علم النفس .

إن النشاط الانعكاسي للفترة المعنوية هو نشاط

عصبي (فسيولوجي) ولكنه أيضاً وفي نفس الوقت نشاط عقلي (حيث أنه نفس النشاط منظوراً إليه من جوانب مختلفة) . وعلى ذلك ، فيجب أن يدرس هذا النشاط الانعكاسي : أولاً : كنشاط عصبي تتحكم فيه القوانين الفسيولوجية للنيروميكيكاس العصبية وهي (عمليات : الاستثارة ، والكف ، وأشعاع هذه العمليات وتركيزها وتأثيرها التبادلي) ، وثانياً : كنشاط عقلي (كإدراك ، وملاحظة ، وتذكر ، وتفكير ، الخ) . على أن المصطلح المحدد لموضوع العلم هنا ، كما هو بشكل عام ، إنما هو خصائصه العليا أي الأكثر نوعية .

إن كل علم من العلوم يدرس ظواهر الواقع في علاقاتها الخاصة بجمال هذا العلم . فالواقع بالنسبة لعلم الفسيولوجيا هو مجموع التأثيرات الزاخرة على المخ ، وعلى المحلات العصبية ، وبالنسبة لعلم النفس هو موضوعات المعرفة والسلوك ، تلك الموضوعات التي يتفاعل معها الإنسان كذات .

ولقد كان الواقع ، في البداية ، أي قبل ظهور الكائن القادر على الاستجابة للمثيرات ، يوجد في شكل عمليات وأشياء . ولكن مع ظهور الكائنات العنصرية ، أصبحت ظواهر العالم المادي (أي العمليات والأشياء) تتشكل ثمرات بتربطها مع الكائنات العنصرية التي تتفاعل معها . ويحدث هذا التفاعل على مستوى اتولوجي (أي وجودي) ، وطالما ظلت الأشياء تعمل كمثيرات فقط فلنفس هناك بعد مستوى معرفي ، ليس هناك بعد موضوعات ولا ذوات بالمعنى الصحيح للكلمة . أما حين بدأت المثيرات تقع على كائنات عنصرية تمتلك أعضاء واستقبال حسية (أجهزة التحليل الحسية ، وأعضاء الحس) فقد نشأت الإحساسات كنشاط استجابي لهذه المستقبيلات الحسية .

ويمكن للمثيرات المنعكسة في الإحساس أن تعطي إشارات أو دلالات دون أن تكون فدره كموضوعات . وقد وجدت هذه الفكرة رهاناً تجريبياً في التجارب التي أوضحت أنه من الممكن لشخص ما أن يستجيب لإشارة حسية استجابة صحيحة دون أن يكون واعياً بالإشارة التي استجاب لها . (١ . نور نديك ، ل . ١٠ كوتليار فسكي وآخرون) . أما إدراك المظاهر (العمليات والأشياء) ، التي تقع على أجهزة الإحساس العنصرية فلا يتم إلا حين تعمل كموضوعات .

ويرتبط إدراك شيء ما أو ظاهرة ما « كموضوع » بالانتقال من الإحساس ، الذي يعمل فقط كدلالة أو كإشارة للفعل ، إلى الاستجابة ، والإحساس والإدراك بوصفها صورة لموضوع (أو ظاهرة) .

أما الوضو بمعناه الصحيح (تشكيل نماذج من العقلي عامة) فيبدأ مع ظهور صسورة الموضوع بالمعنى المعرفي الخاص لهذا المصطلح . فالمثيرات حين تنعكس في

الخاصة بالإنسان . آله العلم الذي يكشف القوانين التي تحكم النشاط العقلي الإنساني الذي يقوم به الخ .

وهناك قضيتان تتحكما في بحثنا لعلم النفس البشري . وهما : أولا : مفهوم الظواهر العقلية عامة من حيث هي نتاج لتطور العالم المادي . وثانيا : مفهوم علم النفس البشري في سماته الخاصة من حيث هو نتاج للتاريخ يتحدد بالشروط الاجتماعية .

ومن الشائع أن تتعدد مشكلة موضع علم النفس في نسق العلوم نتيجة لمحاولات حلها على أساس افتراض تعارض بين العلوم الطبيعية وبين العلوم الاجتماعية ، واستبعاد أية ارتباطات بينهما . وفصلا عن ذلك ، فإن اصطلاح « العلوم الاجتماعية » يعكس الاختلافات الدقيقة بين العلوم الاجتماعية البحتة « أي التي تدرس الظواهر الاجتماعية ذاتها » والعلوم التي تدرس الظواهر التي تتحدد شروطها اجتماعيا والتي تشمل علم النفس . وتوافق أن علم النفس هو أحد العلوم التي تدرس طبيعة الإنسان الذي هو نتاج للتاريخ تتحدد شروطه اجتماعيا . وهذا يعقد كيفية الربط بين علم النفس وبين العلوم التي تدرس الطبيعة « أساسا نظرية الفاعليات العصبية العليا » وبينه وبين العلوم الاجتماعية والتاريخية .

وحيث أن النشاط العقلي هو نشاط يقوم به الخ فإنه تنطبق عليه كل قوانين الديناميكا العصبية ، وبكون هذه القوانين لا يمكن تفسير الظواهر العقلية تفسيراً كاملاً . فالبحث السيكلوجي يجب ألا يوضح موضع تعارضه مع الدراسة الفسيولوجية لديناميكيات الحركة العصبية ، ويجب أيضا أن يتناول منها ، بل أن تفسر الظواهر العقلية يجب أن تضع في الاعتبار ويجب أن تستخدم نتائج البحث الفسيولوجي في الديناميكيات العصبية . ول نفس الوقت ، فإن نتائج هذه الديناميكيات العصبية ، أي الظواهر العقلية الجديدة الناشئة ، تتحدد شروط المستوى الجديد للبحث السيكلوجي الذي لابد فيه العمليات التي هي موضوع دراسة النظرية الفسيولوجية للفاعليات العصبية العليا ، متفخطة ظاهريا جديداً مميزاً . وحتى حين ينظر إلى الظواهر العقلية في هذا الطابع الجديد ، فإنها تتحدد بتلك العلاقات التي جردت منها الفسيولوجيا .

فالتعلم مثلاً ، أي عملية التذكر المنظمة بطريقة محددة ، حينما تبحث على المستوى الفسيولوجي ، نجد أنها استحضار منظم للثيرات التي تؤثر في الخ ، وبالتالي فإنه تنطبق عليها كل قوانين الديناميكيات العصبية لعمليات القشرة الدماغية . ولكننا حينما نلخص نتيجة التعلم بفصل هذه القوانين فإننا نتركها جانباً عددا من العلاقات المميزة لتعلم تشكل خاص للنشاط العقلي . فعينما تدرس نفس العملية التي هي على المستوى الفسيولوجي بمسيرة عن استجابة الخ لاستحضار مثيرات منظمة بطريقة محددة -

الاحساس وفي الوعى تعمل كمحفوسوعات . أي أن مفهوم الموضوع هو مقوله معرفيه بينما مفهوم المثير مقوله فسيولوجية .، وحيث أن النظرية العلمية للعالم لا يمكن اختزالها إلى نظرة فسيولوجية للعالم ، بل لابد أن تتضمن الجوانب العرفية والسيكلوجية ، فإن مفهوم الموضوع لا يمكن اختزاله إلى مفهوم أكثر (٢) .

إن علاقة الذات بالموضوع هامة من كلاً الناحيتين العرفية والسيكلوجية . والفارق بين النظريتين العرفية والسيكلوجية هو أن البحث العرفي يتخذ من نفس هذه العلاقة بالموضوع ميداناً لدراسته ، بينما يدرس علم النفس العمليات العقلية المتضمنة في هذه العلاقة بالموضوع .

فالمهام الخاصة بعلم النفس تبدأ مع الانتقال إلى دراسة نشاط العقل الإنساني الذي يقوم به الخ . أي أن علم النفس الذي يدرس النشاط العقلي هو أحد العلوم

(٢) هذا التمييز بين مفهوم للذات ومفهوم الموضوع، وهو التمييز الذي يربط بتمييز آخر بين الفسيولوجي من ناحية ، وبين الجوانب السيكلوجية والعرفية للنظر العلمي للعلاقات المتبادلة بين الفرد وبيئته من ناحية أخرى ، هو مسألة مبدئية .

وذلك يغير لماذا تعتبر محاولة أحلال منه مركب محل موضوع - وهي المحاولة التي تركز على إمكان أحلال منه بسيط - هذا الموضوع - دليلاً على أخفاق في فهم التمييز بين هذه المفاهيم وتلك الجوانب . فالذات المركب ينسحب إلى نفس المستوى الفسيولوجي الذي ينسحب إليه منه البسيط ، فهو كالتبسيط البسيط تماماً لا يمكنه أن يعمل محل الجوانب الجبري للمشكلة (الذي يربط أيضاً بجلبها السيكلوجي) ، ولا يمكنه أن يلفه .

ولا يفر من هذه القضية حقيقة أن فسيولوجيا بالولف لم تدرس المنهجيات كما هي فحسب بل درستتها أيضاً في دورها الانشائي . وهذه الحقيقة الأخيرة هامة جداً إذ أنها تكشف الميكاتزم الفسيولوجي لأدراك أهم الخواص « الوظيفية » للموضوع ، وهي الخواص التي تميزه في علاقاته العملية بالحياة ونشاط الفرد . لكننا نلظ هنا أيضاً في مجال العلاقات الفسيولوجية والدراسة الفسيولوجية لأدراك الموضوع . ولكن هل من الضروري أن يؤدي تفسير واقعة ما إلى القضاء عليها ؟ هناك بالطبع حالات يؤدي فيها تفسير امر كان مقبولا على أنه حقيقة ، إلى اكتشاف زيفه لكن التفسير الفسيولوجي لأدراك موضوع ما ، لا يمكن تحويله إلى نفى للعلاقات العرفية التي تحللها الفسيولوجيا . فالنفس العلمي الحقيقي للمفاهيم بالولف وقوانينه لا ينحصر ، بالطبع ، في أنها محل من المقتولات العرفية (والمقتولات السيكلوجية المرتبطة بها) ، أو تؤدي بالتالي إلى التكرار .

حينما ندرس عملية تعلم على مستوى البحث السيكولوجي، فإن ارتباطات جديدة تظهر بالفردية كارتباطات بنشاط الإنسان، وبالعمليات التي يدخل فيها الإنسان خلال نشاطه هذا، ولما ينتكره (مثل: المواد التي درسها في المدرسة والناس، والمدرس، والجماعة المدرسية، الخ) . وما يدرس علم النفس إنما هو هذه العملية في ارتباطاتها الجديدة هذه . فكل بحث نفس يدرس أحد الارتباطات من هذا النوع، بينما تدعها الفسيولوجية جانباً .

ومن المهم بوجه خاص تنظيم نشاط الإنسان، من نعرف بدقة هذه الارتباطات والقوانين التي تحكمها . وإنها مهمة علم النفس أن يكشف عن هذه القوانين وتلك الارتباطات .

لقد ذكرنا أن الفسيولوجية تدع جانباً تلك العلاقات التي هي أساسية للظواهر العقلية بما هي كذلك . وهذا يعني أن الظواهر الفسيولوجية متعددة الدلالات بالنسبة للظواهر العقلية «مخوذة في صفتها وعلاقاتها الخاصة بها» .

فالظواهر العقلية التي يختلف التعبير العيني عنها تخضع لنفس العملية «الفسيولوجية» ، وفلسلاً من ذلك فإنه لا يوجد ارتباط حرق بين العمليات أو الظواهر العقلية وبين العمليات أو الظواهر الفسيولوجية ، فكل عملية عقلية معينة عندما يمر منها فسيولوجياً يمثلها نظام دناميكي معقد أو مجموعة من العمليات الفسيولوجية المختلفة . ولذلك فمن المستحيل تماماً أن نستفي من ظاهرة عقلية ما بظاهرة فسيولوجية « منافرة » كمكافئ مساو لها قادر على تحديد الطابع المميز للظاهرة العقلية المعطاة من الظواهر العقلية الأخرى التي تختلف عنها على المستوى السيكولوجي ، دون أن نغفل الاختلافات الخاصة بين عملية أو ظاهرة عقلية ما وبين العمليات أو الظواهر العقلية الأخرى . فإن هناك قيماً سيكولوجية متفاوتة إلى حد بعيد كتنافز دائماً نفس القيمة من القوانين الفسيولوجية المتفاوتة التي تظهر في صيغ معينة .

وهذا يفسر لماذا تظل الظواهر العقلية ، رغم عدم إمكان فصلها عن العمليات الفسيولوجية ، مختلفة عنها نفس المستدار . فليس بمشورنا جسد القوانين الفسيولوجية تتطابق مباشرة مع القوانين السيكولوجية باستخدام المصطلحات الفسيولوجية التي تنص على القوانين السيكولوجية . إذ أن المصطلحات الفسيولوجية ليست كافية للتعبير عن العلاقات التي تعبر عنها القوانين السيكولوجية .

إن الظواهر العقلية ، من حيث هي ظواهر معكونة بالقوانين الفسيولوجية للأنشطة العصبية العليا ، تبدو نتيجة لتأثير القوانين الفسيولوجية ، تماماً كما تبد الظواهر الفسيولوجية أو البيولوجية بصفة عامة ، من حيث هي خاضعة لقوانين الكيمياء ، نتيجة لتأثير القوانين الكيميائية .

لكن العمليات الفسيولوجية رغم ذلك، هي صيغة نوعية جديدة للتعبير عن القوانين الكيميائية ، وهذه الصيغة النوعية الجديدة للتعبير عن القوانين الكيميائية ، هي بالذات التي تظهر في قوانين الفسيولوجية .

وبالتل تعد الظواهر العقلية صيغة نوعية جديدة للتعبير عن القوانين الفسيولوجية للدناميكيات العصبية ، وهذه الزعمية بالذات هي التي تعبر عنها القوانين السيكولوجية .

وبعبارة أخرى ، فإن الظواهر العقلية تظل ظواهر عقلية نوعية وتظل في نفس الوقت شكلاً من الأشكال التي تتبدى عليها القوانين الفسيولوجية تماماً مثلما تظل الظواهر الفسيولوجية ظواهر فسيولوجية ، لكنها ، كنتيجة لإباحت الكيمياء الحيوية تبدو أيضاً شكلاً من الأشكال التي تتبدى عليها قوانين الكيمياء . إن القوانين ذات المستوى الأدنى تتضمن في المستويات الأعلى ، لكن كصاقل لا تولى فقط لا يعدد نوعية هذه المستويات الأعلى . وهذه هي ، بصفة عامة ، طبيعة الترابط التبادل بين المجالات « الدنيا » و « العليا » للبحث العلمي . فالتق القوانين عصبية في المجالات الدنيا تنطبق على المجالات العليا ، لكنها لا تستند قوانين هذه المجالات العليا ، والقوانين العاصمة لكل مجال هي قوانينه الخاصة التي تعدد السمات النوعية الرئيسية لمجال الظواهر الميتة .

إن اكتشافات الطبعة الكيميائية للظواهر الفسيولوجية لا يؤدي إلى اختفاء هذه الظواهر كظواهر نوعية ، وإنما يجعل معرفتنا بها أكثر عمقا ، فالافصا للمعكسة لا تكف من أن تكون افعالا منعكسة مهما تعقدت معرفتنا بالقوانين البيوكيميائية التي تحكم تشابك العلاقات العصبية في القشرة الدماغية . ونفس القول يصدق على امة ظاهرة فسيولوجية ، فالتقدم الذي يشأ من دراسة الكيمياء الحيوية لعملية الهضم مثلاً ، يؤدي إلى تعمق معرفتنا بهذه العملية فتتسبج نتاجا خاصا للتفاعلات الكيميائية ، لكنها تظل صيغة نوعية لولاء التفاعلات ، أي تلال كما هي : عملية هضم مبكرة في صفتها هذه لحدة التفاعلات الفسيولوجية لتفاعلات العناصر الكيميائية . فطبيعة الظواهر تتحدد دائماً بالقوانين النوعية التي تحكمها .

وبالتل فإن الظواهر العقلية ، نتيجة لتحليل القائم على الدناميكيات العصبية ، تبدو نتاجا لفصل قوانين الدناميكيات العصبية التي تحكم النشاط الانكاسي للمخ . لكن هذا لا يؤدي إلى تلاشي نوعية الظواهر العقلية ، فمعرفة القوانين الناشئة من البحث الميكلاسي لا تلغ دلائلها لجرد أن الظواهر العقلية تبدو نتاجا لفصل القوانين التي تحكم الفطيات العصبية العليا ، فالعلاقة المتبادلة بين علم النفس وبين نظرية التفاعلات العصبية العليا تدخل ضمن الإطار العام للعلاقات المتبادلة بين المستويات « الدنيا » و « العليا » للمعرفة العلمية .

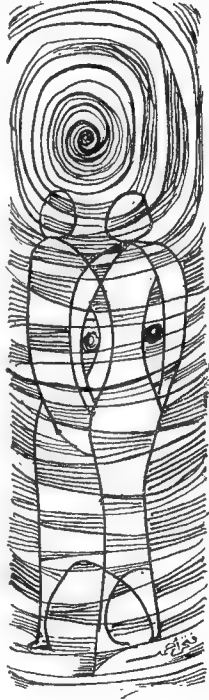
أن العلاقة بين علم النفس وبين نظرية الفاعليات
العصبية العليا لا تماثل العلاقة بين البيولوجيا والكيمياء
وإنما تماثل العلاقة بين البيولوجيا والكيمياء الحيوية .
فنظرية الفاعليات العصبية العليا تدرس أيضا النشاط
العملي لكن من زاوية خاصة ، ذلك لأن القوانين التي تحكم
الفاعليات العصبية العليا تلعب دورا هاما في تفسير النشاط
العملي لكنها لا تستنفذ قرأتين هذا النشاط ، وليست هي
قرائنه النوعية ، أي القوانين المحددة بسماته الرئيسية
النوعية . أما القوانين النوعية للنشاط العملي هي قوانين
علم النفس .

ويؤدي هذا الفهم للترابط المتبادل بين القوانين
الفسيولوجية والقوانين السيكلوجية ، بين الخصائص
الفسيولوجية والخصائص السيكلوجية للنشاط المعنى ،
إلى كشف بطلان عدد من القضايا الشائعة .

أولى هذه القضايا الخاطئة هي تلك التي تنافي إلى
العملي والفسيولوجي كوجهين متساويين لعملية واحدة .
وخطؤها يكمن في حقيقة أنها تنكر التسلسل التدريجي بين
الأصل والفرع ، بين الأساسي وصيغ تحلقه ، ذلك التسلسل
الذي يعبر عن جوهر العلاقات بين الخصائص الفسيولوجية
والخصائص السيكلوجية ، وتظهر اليهما بطريقة خاطئة
على أنهما متكافئان ، ومتساويان ، ومتوازيان . أن خطأها
يكمن في حقيقة أنها تظهر « الجوانب » المختلفة دون أن
تظهر الترابط المتبادل بينهما .

والقضية التي يقال بها أحيانا على أنها معارضة
لل قضية السابقة خاطئة أيضا . فهي تنظر إلى الخصائص
الفسيولوجية والنفسية على أنه « مكونات » متساوية
للخاصية السيكلوجية للظواهر العقلية بينما تقتصر
الفسيولوجيا على الخاصية النوعية (أي الفسيولوجية)
لهذه الظواهر .

وتعتبر هذه القضية ، من حيث مضمونها النظري
عن المفهوم القديم « مفهوم « علم النفس الفسيولوجي » ،
الذي يجمع بين الميكانيكية والمثالية في آن واحد . أن
ترتيب الخصائص الفسيولوجية والخصائص السيكلوجية
في سلسلة ، أو اندماج الخصائص الفسيولوجية في الخصائص
السيكلوجية يؤدي إلى أن تفقد الخاصية الفسيولوجية
للاظهار فعاليتها ، إذ أنه في مثل هذا الترتيب التسلسلي
للمعطيات الفسيولوجية والنفسية ، تفقد «الظواهر العقلية»
نوعيتها كصفة نوعية جديدة لتتحقق القرائن الفسيولوجية
تعبير عن نفسها في قوانين علم النفس . فالباحث عن تمايز
نوعي للقوانين السيكلوجية من نقطة الانطلاق هذه يؤدي
إلى إقامة تدرج خاطئ أساسا بين القرائن السيكلوجية
والقوانين الفسيولوجية . وليست الإجابة مثل هذا التعارض
غير السوي بين القوانين وفصلها عن بعضها سرى تعبّر آخر



عن ضمهما ، منذ البداية وبطريقة خارجية في ترتيب متمسك .

وهناك قضية أخرى واسعة الانتشار رغم انها مفسلة ، هي تلك التي ترى ان قوانين الديناميكيات المعصية الفسيولوجية تنطبق فقط على الاساس المادي للظواهر العقلية بينما تنطبق القوانين السيكولوجية على الظواهر العقلية ذاتها التي تكون « بناء فوريا » على هذا الاساس الفسيولوجي المادي . هذه النظرية صارة وخطرة ، ذلك لانها حين تصف القوانين الفسيولوجية التي تحكم الفاعليات المعصية العليا بانها « اساس » للسيكولوجيا ، فانها تبدو ، في تميرها الخارجي ، قريبة من المفهوم الصحيح الذي يرى ان هناك ترابعا متبادلا بين القوانين الفسيولوجية ، والقوانين السيكولوجية . بينما هي في الواقع ، طبقا لمفهومنا الداخلي واتجاهنا العلمي ، تعبر عن ثنائية قاطعة ، فهي تقيم نفس التناهي الخارجي بين الفسيولوجي والسيكولوجي لكن في اتجاه راسي « من » « الاساس » الفسيولوجي الى الظواهر العقلية التي هي بناء فوقى ، بينما تقيمه القضية المسبقة في اتجاه « افقى » ، فطبقا لمفهوم هذه القضية لا تنطبق القوانين التي تحكم الفاعليات المعصية على الظواهر العقلية بئنا ، ولنا تنطبق على « الاساس » الفسيولوجي اى على الظواهر الفسيولوجية ، والظواهر العقلية ، لا تبدو ايضا في هذه القضية على الاطلاق كشكل من الاشكال التي تنبسط عليها قوانين الديناميكيا المعصية . فالصلة بينهما قد بترت . وهي اذن هودة القضية القديمة الميكانيكية والمثالية في ان واحد .

ان المفهوم الكلى لنظرية بالوف في التفاعلات المعصية العليا ، والفسار الكلى لتطور العلم يشجب ذلك المفهوم المتضمن في تلك القضية .

ان طرق البحث السيكولوجي شأنها شأن البحث العلمى عامة يتحكم فيها دائما المفهوم النظرى الكامن وراءها ، وذلك بصورة واعية مع اختلاف في درجات هذا الوعى . ان هذا المفهوم النظرى هو الذى يحدد اتجاه البحث .

فماذا يجب ان تكون طرق البحث في علم النفس ، وماذا يجب ان يكون عليه بناؤها ؟

ان العامل الحاسم هنا يجب ان يكون المفهوم المادى الديالكتيكي للحتمية ، والتعبير المباشر عن ذلك المفهوم هو القضية القائلة ان العمل الخارجى يعمل خلال الشروط الداخلية .

وليس من الصبر ايضا ان هذه القضية بالتحديد هي التي تعدد « نموذج » البحث الذى طبقه بالوف في نظريته عن الفاعليات المعصية العليا .

اذ من المتبادر - وهذا صحيح للغاية - التأكيد ان بالوف قد فهم النشاط العلمى كنتاج ناتج العلاقات الخارجية بين اركان شروط حياته . لكن لا يقل عن ذلك اهمية ، التأكيد ان بالوف لم يستطع ان يكشف القوانين التي تحكم العلاقات الخارجية الا لانه بدراسته لها اكتشف القوانين الداخلية للديناميكيات المعصية لمعاملات الفترة الدماغية ، قوانين عملها ذاتها « اى قانون الانسجام والتكيز » وقانون العلاقة بين هذه العمليات « اى قانون التآثر المتبادل » . وبدون معرفته لهذه القوانين الداخلية لم يكن بإمكانه الا ان يقرر بطريقة وصفية ان كذا وكذا من الافعال الخارجية يسبب كذا وكذا من الاستجابات (اى يربط بينهما بشكل مباشر طبقا لقانون المؤثر - الاستجابة) وفى احسن الاحوال ، كان كل ما يستطيعه هو ان يبين مجموعة او انواعا معينة من الافعال ، ويربط بها بطريقة وصفية ايضا ، مجموعة او انواعا معينة من الاستجابات . وهذا ، كما هو معروف ، هو الطريق الذى اتبعه السلوكية . فهي قد اتيت - بخلاف بالوف - بطريقة المنهية - الاستجابة الميكانيكية ، فوصف الارتباطات المتبادلة بين التنبه والاستجابة يحقق غرضي الطريقة الرابحانية والطريقة الوضعية عامة التي انطلق منها السلوكيون . ولكن هذا المسار لا يؤدي الى اكتشاف القوانين الحقيقية . فخلال ابحاث بالوف تحولت القواهر موضع البحث (افراد الكلاب كاستجابة لكثير ، وتكوين العلاقة الشرطية ، الى مشروبات تدل على الارتباطات المنتظمة التي تكمن خلفها . فالعلاقات الخارجية بين اركان وشروط حياته تبدو في نظرية بالوف في ارتباطاتها المنتظمة الحقيقية لانها تظهر من خلال تطورها بواسطة العلاقات الداخلية ، اى بواسطة الارتباطات الداخلية المنتظمة للنشاط العلمى . وهذا هو الطريق الوحيد الذى يؤدي الى معرفة حقيقية . فباكتشاف القوانين الداخلية التي تحكم الديناميكيات المعصية لمعاملات الفترة الدماغية استطاع بالوف ان يطلق نظرية علمية هي نظرية الفاعليات المعصية العليا .

ولا يجب ان يختلف الشأن عن ذلك في علم النفس . فالسيكولوجيا العلمية لا يمكن بناؤها بطريقة اخرى ، او على اساس «ى « نموذج » آخر . ان نقطة الضعف الاساسية في النظرية السيكولوجية هي بالتحديد ان علم النفس لم ينتج بوى مثل هذا المسار في تكوين ابحاثه .

ومعنا نأخذ دراسة التفكير كمثال ، نحن نجد في الابحاث الجارية ، خصوصا تلك التي تختص بدراسة تفكير اطفال المدارس ، علامات تشير الى حدوث أو عدم حدوث عملية نقل حل مشكلة ما - علما - من هذه المشكلة الى اخرى مماثلة . وهذه هي احدى الحقائق التي يواجهها المدرس في عمله اليومى مع تلاميذ المدارس . وهي حقيقة بالغة الاهمية للحكم على تفكيرهم . ومن المتبادر ان يسر سبب حدوث أو عدم حدوث عملية النقل هذه بانها هو

أن عمليات التفكير الأولية تحدث في البداية على مستوى الفعل العملي (المد على الأصابع) ثم فيما بعد ترتلي إلى المستوى العقلي (المد في الذهن) لكن هذا مجرد تقرير واقع ، أما في البحث السيكلوجي ، فمن الواجب أن يحل هذا الواقع سيكلوجيا . وسيكلوجيا ، نجد أن الانتقال من «الفعل الخارجي» إلى «الفعل الداخلي» هو عملية تعميم وتجريد علينا أن ندرس كيفية حدوثها .

أن التفكير يظهر مباشرة في شكل عمليات معتدلة ومختلفة . وكل عملية من هذه العمليات تحتاج إلى دراسة وتفسير خاص تقع في الاعتبار نوعية كل منها . ولكي تتوحد في النهاية كل هذه التفسيرات الخاصة للعمليات الخاصة في نظرية عامة للتفكير ، من الضروري أن تحدث كل هذه العمليات النوعية تحت مختلف الشروط وعلى مختلف المواد ومختلف المستويات ودون أن نغلق نوعيتها - كنماذج لفعل عمليات : التحليل والتركيب والتعميم والتجريد .

هذه العمليات الأخيرة هي «قواسم مشتركة عامة» بين أنواع التفكير المتعددة . وهي التي تجعل من الممكن تقديم تفسير عام للتفكير . فالتحليل والتركيب ومشتقاتهما - أي التعميم والتجريد - هي مفاهيم ضرورية للنظرية العامة للتفكير . ويجب تتبع حركاتهما في دراستنا لعملية التفكير .

أن تحديد خصائص أي نشاط عقلي سيكلوجيا ، يعني - في التحليل الأخير - إظهاره كشأن مشتق من عمليات التحليل والتركيب اللغ . وتتشكل هذه العمليات - التحليل والتركيب والتعميم - بدورها صيغة مختلفة ومتكاملة ، أي نتائج مختلفة طبقا لنظام التفكير المعنى الذي تظهر فيه . فالترابطات (الحكومة بقوانين) القائمة بين عمليات التحليل والتركيب ومشتقاتهما - أي التعميم والتجريد - تكون هي أهم الترابطات الداخلية المنتظمة للتفكير .

أن مهمة علم النفس هي أن يكشف عن هذه الترابطات المنتظمة الداخلية الرئيسية التي هي ضرورية للتفسير التفكير ، وإن كانت لاستغنى كل ما هو مطلوب لتفسيره . فالتفكير ، كأي نشاط إنساني آخر ، يجب فهمه على أساس العلاقات الخارجية التي تكون لدى الإنسان في عملية التعليم وتحليل المعارف التراكمة للبشرية والترابطات بين الإعمال التي يواجهها الإنسان خلال حياته الاجتماعية ، ودراسته ، اللغ . لكن ليس من الممكن فهم التفكير البشري أو فهم هذه العلاقات الخارجية ذاتها في تنظيقاتها ، دون اكتشاف الترابطات الداخلية المنتظمة ، أي الترابطات الداخلية التي من خلالها تتحول هذه العلاقات الخارجية .

فليس ثمة طريقان تكوين نظرية سيكلوجية : يعتمد أحدهما على الترابطات الداخلية للتفكير ويعتمد الآخر على العلاقات الخارجية بين التفكير والموضوع . وإنما هناك طريق واحد - وواحد فقط - للبحث السيكلوجي ولبناء نظرية حقيقية في التفكير ، قوامه معرفة القوانين الداخلية للتفكير

مرض نفسا المشكلة في ظروف أخرى معجزة . ويمكن التعبير عن نتائج مثل هذه الأبحاث ، تقريبا وبطريقة تخطيطية وبالتالي مبسطة أكثر من اللازم ، بالقول بأن النقل يعتمد على تحويل الظروف . لكن النقل ، هو في الحقيقة وصف مجازي لحدث خارجي معين دون أدراك مضمونه السيكلوجي الداخلي . فالنقل ، سيكلوجيا ، هو عملية تعميم ، بينما تعديل الظروف التي تقدم فيها المشكلة للتعلم إنما هو وصف لعمل المدرس لا لعمل التلميذ . والترابط بين النقل وبين تعديل الشروط يعني مباشرة أننا نربط الفعل الخارجي (أي نشاط المدرس لتحويل ظروف طرح المشكلة) بنتيجة تفكير التلميذ متجاهلين بذلك عملية التفكير ذاتها ، أي أننا نبني تفسيرنا طبقا للقاعدة المنية - الاستجابة دون التفاعل إلى المضمون الداخلي لعملية التفكير وتنظيقاتها الداخلية .

فما معنى تعديل أو تحويل الظروف بالنسبة لتفكير التلميذ ؟ أنه لا يعني سوى أن التعديل إنما يخلق ظروفًا ملائمة للتحليل ، أي للتمييز بين الشروط الأساسية والشروط غير الأساسية ، أي بين شروط المشكلة بالمدى الصحيح والدقيق وبين الظروف المرونة التي تبدو فيها المشكلة في الحالة الخاصة أو العامة .

فهناك إذن ترابط آخر هو ترابط التحليل - التعميم يمكن خلف ترابط التعديل - النقل .

ولنأخذ مثلا آخر تسلسل الأفكار فيه على نحو مغاير . فقد ينقل إلى التفكير على أنه مجموع على الأفعال العقلية ، وتعتبر الأفعال العقلية نفسها حلقات في نمو المعرفة العلمية لطرق وضعها المجتمع من أجل حل المشكلات العقلية وهي الطرق التي يتم استيعابها في عملية التعليم ، اللغ (ونحن نرى أن تسلسل الأفكار هذا هو بدوره تقريري وتخطيطي ومبسط بدرجة كبيرة كالتسلسل السابق) . أن هذه النظرية في التفكير تركز على التعلم باعتباره اكتساب المعارف والمهارات (أي طرق حل المشاكل) في عملية التعليم . وفي من البيان أن اكتساب المعارف والمهارات أمر على غاية من الأهمية وأن تكوين التفكير خارجا عنه يبدو مستحيلًا . لكن ماذا يعني هذا التعلم الذي يحدث خلال عملية التعليم في الواقع ؟ إنه حقيقة بيداوجية (تربوية) معينة ، وحينما نظل على هذا المستوى في دراسة هذه الحقيقة ، فسيصبح العمل الرئيسي للبحث هو الاتجاه إلى وصف مراحل التعلم والشروط التي يعتمد عليها نجاحه . وسيظل البحث معصودا أساسا في دائرة المشاكل التعليمية . ولكي نرتلي إلى مستوى البحث السيكلوجي الصحيح يجب أن نحدد ماذا يعني التعلم سيكلوجيا ، أي أن نحاول التنازل إلى المضمون السيكلوجي الداخلي ، إلى الترابطات الداخلية المنتظمة في تفكير التلميذ والتي يحدث التعلم نتيجة لها . فتحصيل المعرفة ، سيكلوجيا هي عملية تفكير - أي : تحليل ، وتركيب ، وتجديد ، وتعميم - تحدث تأثر شروط التعليم .

عن طريق دراسة العلاقات الخارجية بين التفكير والموضوع وعن طريق دراسة العمليات التي تنشأ في هذه الحالات ، وفهم هذه العلاقات الخارجية ذاتها في انتقالها ، من طريق تحويلها خلال تلك القوانين الداخلية للتفكير .

إن من المستحيل على أساس قوانين التعميم الداخلية وحدها ، تحديد ما الذي سيعمم وطبقاً لأي قاعدة سيحدث هذا التعميم ، إذ أن ذلك يعتمد على السمات الخاصة للموضوعات والعلاقات الخارجية التي سستشأ بين الذات والموضوع . لكن بدون التعميمات الداخلية من المستحيل فهم كيف سيحدث التعميم وإلى أي نتيجة سيؤدي . إن العلاقات الخارجية لا تبدو منتظمة إلا عندما تكتشف العلاقات الداخلية وتطبيقاتها .

وهذا ينطبق أيضاً ، من حيث المبدأ ، على المسألة الخاصة بالنظرية السيكلوجية ، إذ من الضروري أن تعمير النظرية السيكلوجية من الظواهر الأساسية بمفاهيم سيكلوجية ، وأن تحدد الجانب الذي يشكل الموضوع الخاص للبحث السيكلوجي ، ومن الضروري أن تعبر عن الترابط بين هذه الظواهر عن طريق الصلوات السيكلوجية الداخلية المنتظمة ، ومن هنا يمكن الوصول إلى الفهم السيكلوجي لتطبيقات العلاقات الخارجية الأولية للإنسان مع العالم الموضوعي ومع سائر البشر ، وعلاقة بالتجربة الاجتماعية ، ونظام المعرفة الذي اكتسبه في عملية التعليم ، الخ .

— ٤ —

لقد حددنا بشكل عام بناء النظرية السيكلوجية . والسؤال الآن هو : ما الذي يشكل مفهومها ؟ إذ من الضروري أن نحدد ، على الأقل - الأناج الرئيسية لهذا المفهوم .

إن العقلية عملية ، كمشكلة يجب أن يشغل المكان الرئيس في النسق السيكلوجي . ونحن نمنى بالعقل كمشكلة إنه العملية العقلية أو مجموع العمليات العقلية التي تشبع احتياجاً بشرياً حيوياً وتوجه نحو هدف متعدد يتعلق مباشرة - بتوجه أو أخرى - بأشياء هذا الاحتياج . فالإنسان هنا إذن يتعلق بنشاط إنسان ، أو ذات ، أو شخصية ، وليس فقط بنشاط عضو ما (حتى لو كان الخ) . أنه النشاط الإنساني الذي يقوم به الخ . وهذا النشاط من الممكن أن يكون مثلاً ، إدراكاً جمالياً أو تفكيراً حيث انهما يشبعان الاحتياجات الاجتماعية أو المعرفية ويتجهان مباشرة نحو هذا الهدف . أما العملية العقلية ، التي هي في حد ذاتها - لا تعتبر نشاطاً إنسانياً بهذا المعنى ، فتشكل دائماً جزءاً من نشاط آخر معين وتعتمد عليه . وإذا كنا ندراسة العقلية كعملية أو كمشكلة ، فهو المهمة الأولى لعلم النفس ، وهي تتنه من أيضاً دراسة الوعي كعملية إدراك للعالم .

إن الدراسة المفهومة فيما صححاً للعقلية كمشكلة

أو كعملية ، تستطيع تخليصنا من المفهوم الوظيفي المثالي المجرد لعلم النفس . « فالوظائف » فيما يسمى بعلم النفس الوظيفي ، سواء أكانت ذاتية أم تصورية ، انتباهها أو إرادة إنما هي عمليات عقلية تحولت إلى فواعل عقلية . فبينما نجد في علم النفس الثاني ، أن الفاعل عامة أو ممثل الفعل هو وعي الإنسان بدلاً من الإنسان نفسه ، نجد في علم النفس الوظيفي الثاني أن الأوجه المختلفة للنشاط العقلي قد أصبح كل منها فاعلاً للنشاط المقابل . إن الوعي هنا يتحول إلى خشية مسرح يظهر عليها هؤلاء الممثلون ويتقاطرون خارجياً مع بعضهم البعض .

على أن تكون علم نفس علمي يتطلب التخصص من هؤلاء « الفواعل » واكتشاف تطبيقات النشاط العقلي وجوانبه المختلفة التي يلمسها هؤلاء الفواعل الوهيجون .

وعدنا تأخذ التخيل كمثال . أنه بالنسبة لعلم النفس الوظيفي فاعل خاص : لا تنسب إليه العلاقات المنتظمة أو العمليات الخاصة بتحويل النشاط الانعكاسي على أنها خواص له . إن أي فعل ينمكس فيه موضوع ما على ذات ، عن طريق التحليل والتكريب والتجريد والتعميم ، لا يمكن أن يكون انعكاساً ميكانيكياً للموضوع (أي مطابقاً للاصل) ، بل هو تحويل - على المستوى الحيوي أو العقلي - تتفاوت درجة معاملته للموضوع الأصلي . ففي صورة الموضوع ، تبرز بعض جوانب الموضوع وتأتي في المقدمة ، بينما يهتكن بفعل التأثير السالب للمنبهات « القوة » أن يلوذ إدراك بعض الجوانب الأخرى التي قد تستبدل إلى درجة التلاشي . وهكذا نجد أن صورة الموضوع تتحول وتتشكل وتتغير في عملية الإدراك ذاتها ، فيما للعلاقة بين الشخص والموضوع المنعكس وللأهمية الحيوية للموضوع بالنسبة للشخص وعلاقة الموضوع به . وعلى ذلك فإن « التشغيل » - أي عملية تحويل صورة الموضوع ، هو جانب - وجانب على غاية من الأهمية - لأي عملية انعكاس حيوي للواقع . كما يتم هو بعد ذلك يتحول من كونه عملية لا إرادية ، كما يتم أولاً ، إلى ما يمكن تسميته عملية إرادية أي منطبعة بوعي طبقاً لقصد متعدد ، ترتقي من مستوى الإدراك إلى مستوى الفهم . ولهمة البحث العلمي هي دراسة العلاقات المنتظمة الخاصة والعملية لعملية التحول هذه (التي تشكل أحد جوانب العملية العامة لانعكاس العالم في العقل الإنساني) ، أما تحويل التخيل من عملية ، أو على وجه اللغة ، من كونه أحد الجوانب الخاصة لعملية انعكاس العالم في عقل الإنسان ، إلى فاعل خاص فهو - على أقل تقدير - طريقة تافهة وغير مجدية ، إذ أن تحديد « خصائص » هذا « الفاعل » سوف يتطلب النفاذ إلى الصلوات المنتظمة للعمليات أو النشاطات المتأخر . وهو كذلك أمر ضار ومضلل لأن الانتباه بالإشارة إلى التخيل ، يجعل الأمر يبدو (كما هو الحال أيضاً بالنسبة لأي وظيفة أخرى) وكأنه ليس من الضروري أن نبحت عن العلاقات المنتظمة للمعنية ،

بل يكفي أن نشير إلى « الفاعل » المتأثر ، وإن « نفس » أي شيء بأن نشير إلى خصائصه التي نسبت إليه خصيصاً لهذا الغرض ، دون أن نبحت فعلاً أو نفس فعلاً أي شيء .

إن المعنى الفلسفي لعلم النفس الوظيفي ينحصر في تحليل الجوانب المختلفة لعقل الإنسان ووعيه كليات محل الإنسان نفسه (وهي مقابلة أساسية) . إن علم النفس الوظيفي هو تعبير خاص متميز للاهتمام العام في المسألة نحو إحلال الوعى أو التفكير أو الرؤى .. الخ ٢٠ محل الإنسان نفسه في عملية بناء علم النفس .

ومن الواضح أنه من الضروري ، لبناء علم نفس علمي - انصاء علم النفس الوظيفي المفهوم بهذه الطريقة كلية .

ويجب أن يوضع في الاعتبار مرة أخرى أن مفهوم الوظيفة ، مثل مفهوم النشاط أو العملية ، يمر من فهم معين للطريقة التي تتحدد بها العمليات العقلية ، ويرتبط مفهوم الوظيفة المفهوم بتعدد العملية كلية من الداخل فقط. لقد أصبح العقلي ، من حيث هو وظيفة للوعي ، فيما يسمى بالمفهوم السيكمورفولوجي (وكذلك في مفهوم المادة المتبدلة) على أنه وظيفة نسج خلوي تتحدد بالشكل الذي يتخذه بناءً ، وأصبح المفهوم بمفهوم «الوظيفة في علم النفس الوظيفي المثالي هو أن العملية العقلية تتحدد بخصائص « الفاعل » المتأثر لها ، أي تتحدد - مرة أخرى - من الداخل كلية دون اعتبار للعالم الخارجي . أما النظر إلى العقلية على أنه عملية أو نشاط فهو ، على خلاف مفهوم «الوظيفة » المحددة كلية من الداخل ، يجعلنا ننظر إلى الظواهر العقلية كنتيجة لتفاعل الإنسان مع العالم .

وتعني بتأكيدنا على دور الشروط الداخلية للتفكير في دراسة العملية العقلية إنما توفر مسبقاً التطلعات اللازمة للانتقال من السيكلوجيا الوظيفية إلى السيكلوجيا الشخصية .

فليس التفكير هو الذي يفكر بل الإنسان أي ليس تفكير الإنسان بل الإنسان نفسه هو الذي يقوم بعملية التفكير ، إن كل عملية عقلية إنما تتضمن في تفاعل الإنسان مع العالم وتشتبك في تنظيمه الفاعله وسلوكه . فكل ظاهرة عقلية هي انعكاس للوجود وهي حلقة في تنظيم سلوك وافعال البشر .

وما يبدو على أنه انتباه إدراك في التفسير الوظيفي إنما هو حقيقة جانب تنظيمي لنشاط «الإنسان العقلي » وذلك يفسر لماذا يشمل البحث السيكلوجي حركات وافعال وأعمال البشر ، أي أنه لا يتضمن النشاط « العقلي » فحسب بل يتضمن أيضاً النشاط العملي الذي بواسطته يثر الناس الطبيعة ويعيدون تنظيم المجتمع . في أن موضوع الدراسة السيكلوجية بالنسبة لهذه النشاطات

العقلية إنما هو مضمونها السيكلوجي الخاص ، وبواعثها وتنظيماتها التي من طريقها تتوافق الاتصال مع الشروط الموضوعية التي تحدث تحت تأثيرها والتي تنعكس في الإحساس والإدراك والوعي .

إن أي عملية عقلية أو أي نشاط عقلي إنما هو دائماً علاقة ترابط بين الفرد والعالم . والنشاط العقلي يلقى دائماً إلى ما يمثل الحقيقة الموضوعية في انعكاسها ، أي إلى صورتها . أما الصورة في ذاتها ، بعيداً عن العملية العقلية أو النشاط العقلي ، فلا تصلح موضوعاً للبحث السيكلوجي ، ولا يمكن أن توجد بمعزل عن أي عملية . لكنها قد تبدو للتحديد في ظروف معينة وكأنها خارج أي عملية لأن الشخص لا يدرك العملية التي تتكون الصورة من خلالها . ومهمة البحث السيكلوجي في هذه الحالات هي أن يكشف هذه العملية بتغيير شروط حدوث العملية الإدراكية وملاحظة تكوين النشاط المتأثر .

ول كل شروط صعبة ، مثلاً يحدث أثناء المراحل الأولية لتكوين النشاط المتأثر « الإدراك البصري لموضوع أو موقف مثلاً) فإن التحليل البصري ، والتكريب ، والتمميم ، والتفسير المرتكز عليها ، أي باختصار ، كل المكونات العقلية للإدراك ، تبرز في مقدمة عملية تكوين الصورة .

وهكذا فإن موضوع البحث السيكلوجي هو الصورة في ارتباطها الذي لا ينقسم بالنشاط العقلي . وفي نفس الوقت ، لا يمكن للنشاط العقلي والعمليات العقلية أن تفهم في خصوصيتها إلا حينما نأخذ في ارتباطها بالصورة التي تنشأ خلال حدوث هذه العمليات . فالإدراك البصري مثلاً ، لا يظهر في نوعيته الخاصة إلا مرتبطاً بالصورة التي تنشأ خلال عملية الإدراك هذه .

وأية عملية عقلية ، بالإضافة إلى أنها تجد تعبيراً عنها في الصورة التي يتمثل فيها انعكاس العالم الموضوعي فإنها من ناحية أخرى تقرض مسبقاً وجود فاعل هو دائماً مرتبط أيضاً بالعالم الخارجي .

إن نظرية العمليات العقلية والنشاطات العقلية تصل إلى تناقضات لا حل لها إذا هي ، بالرغم من فهمها كآحاد صيغ الترابط بين الذات والعالم الموضوعي ، لم ترتبط بنظرية الخصائص العقلية للإنسان ، أي إذا لم تجد العمليات العقلية تعبيراً ليس فقط في صورة الموضوع وإنما أيضاً في خاصية الشخص أو الذات .

إن مسألة الارتباط بين النشاط العقلي الإنساني والخصائص العقلية هي إحدى المسائل الأساسية في النظرية السيكلوجية . ولا يمكن أن يهدف الطريق لتكوين الخصائص العقلية للإنسان إلا عن طريق الربط بين هذه الخصائص والنشاط الإنساني . والواقع أن قدرة علم النفس على تقديم

مساهمة قيمة - هي في نفس الوقت مساهمته التوجيهية الخاصة - في قضية تعليم الناس وتكوين قدراتهم إنما تعتمد على اتخاذ قرار حاسم بصدد هذه المسألة أكثر مما تعتمد على أى شيء آخر . ورغم ذلك لم تزل نظرية القدرات ، أى الخصائص العقلية للشخصية ، وخصائصها السيكلوجية بصفة عامة ، أقل الأجزاء نصيباً من عناية الباحثين في علم النفس . فهذا نجد أكثر مما نجد في أى مجال آخر من مجالات علم النفس ، أن الضياء صيغة جوهرية وكيان قائم بذاته على ماهو عقلي ، ظاهر يوفسوح تام ، ويقترن بالظهور العلمى السكالات للسيكولوجية البتلة التى تجعل القدرات مرتبطة ارتباطاً مباشراً بالتركيب المورفولوجى للخب بصرف النظر من دينامية النشاط الانعكاسى .

إن التفرقة الى العقلى على أنه فعل منعكس لا تنطبق فحسب على العمليات العقلية وإنما تنطبق أيضاً على الخواص العقلية . فالخاصة العقلية هي قدرة على الاستجابة بنشاط عقلى متعدد لتأثيرات متعددة في شروط محددة - ويؤدى تطبيق مفهوم الفعل المنعكس على الخواص العقلية بالضرورة الى التعامل نظرية الخواص العقلية بنظرية العمليات العقلية .

ولاعنى «خواص الشخصية» من وجهة النظر التقليدية عادة أكثر من أنها سمات الشخصية أو قدرتها على أداء انعاظ معينة من النشاط العمل (مثل تلك التى لدى الموسيقى أو الرياضي ، الخ) . وقد كان ينظر الى هذه الخواص على أنها خصائص فردية تميز فرداً معيناً عن باقى الأفراد . لكن النظر في الخصائص البارزة للفرد لا يمكن أن يتلخص من دراسة الخواص الأولية ، «الشاملة» ، المشتركة بين جميع البشر . بل ليس هناك مفر من أن تتمش دراسة هذه القدرات البارزة لأفراد البشر وتستغرق طرق بحثها إذا هي لم تبنى على دراسة الخواص العامة المشتركة . إذ يجب النقل الى الخواص الانسانية جميعها في علاقاتها المتبادلة ، ويجب أن يعتمد النظر على الخواص «الشاملة» المشتركة بين سائر البشر .

ومن امثال هذه الخاصية الأولية العامة ، الحساسية بكل أشكالها ومستوياتها المتنوعة ، مفهومه لا على انها قيمة تتناسب عكسياً مع الحد الأدنى لمعدت الاستشارة ، بل على أنها اساساً قدرة على الاستجابة بالاحساسات والإدراكات لثيرات محددة في ظل شروط موضوعية محددة . فهي تبنى على مزيج من الروابط الشرطية وغير الشرطية . إن أى نشاط حسي معقد بدرجة كافية ، كالدراك البصرى للخواص المكانية والعلاقات بين الأشياء (الموضوعات) مثلاً ، إنما يؤدى وظيفته ككل ، متضمنة عناصر المكاسات فطرية غير شرطية ، وعناصر انعكاسات شرطية مكتسبة على مدى حياة الفرد خلال ممارسة هذا النشاط المعين ، والنشاط المناظر





العصبية ، توجد في ذاتها ، كشفاً عقلي موجود بشكلى طبيعى .

ولنصف الى ذلك نقطة اخرى ، هي ان الخواص العقلية لانسان ما (اى الشخصية) لا يمكن أن تكون ظاهرياً مجرد مجموع لخواص يعبر عن كل منها على حدة باستجابة سيكولوجية خاصة لعقل معين يقع على الانسان . فان هبدا يعنى انفساً كاملاً للشخصية ويؤدى الى مفهوم ميكانيكى خاطئ مؤداه أن كل فعل يمارس على الانسان يحدد تأثيره «لقطة بقطة» مستغلاً عن الموقف الديناميكي الذى حدث الفعل تحت تأثيره والذى يكون هو نفسه مشروطاً بافصال اخرى . ان الكشف عن العلاقات الداخلية المنتظمة بين الترابطات الدينامية التى من خلالها يحدث داخل الانسان تعديل للافعال الواقعة على الانسان ، هو احد المهام العظيمة لعلم النفس .

يتكون بالضرورة مع «العصوة الوليفية» ، اى الجهاز الوليفى الذى تخصص في أداء هبده الوظيفة المحددة . (وهى في مثلنا هذا : جهاز الادراك البصرى للخصائص المكانية للأشياء) .

وخلال عملية حل هذه المشكلة التى هي تكوين صورة الموضوع ، يتكون النشاط العقلى «لناظر» و «المعصو» الذى يقوم به ، اى الجهاز الوليفى الذى يحتوى - بطريقة انتقائية - على الوظائف الثابتة مورفولوجياً في المحطات العصبية ، وعلى الروابط التى نشأت بناء عليها في عملية النشاط لناظر وهذا «المعصو الوليفى» هو الذى يكون الأساس العصبى للخاصة العقلية : اى الخاصية أو القدرة في مظهرها الفسيولوجى . وتكوين نشاطات ذهنية حسية ، وتكوين الخواص المناظرة ، هما تعبيران عن نفس العملية أساساً . فالخواص العقلية التى تظهر فسيولوجياً كجهاز من الروابط

مشكلات القيم في فلسفات العصر

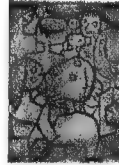
١ - عصرنا ومكانة القيم منه :

درج الانسان على أن يواجه سؤالاً رئيسياً يطرحه عليه كل عصر من العصور ، فإذا ما عثر على جواب ، طبع العصر بطابعه ، وسمى باسمه . والسؤال المتأرا الذي لا يكف لحظة عن طلب الجواب هو : ما موقف الانسان من الصورة التي يصوغها عصره لعالمه الذي قدر له أن يولد فيه ؟

ولا يعنى هذا السؤال أن الصورة قد صيغت وانتهى الأمر ، بل هى فى حاجة دائمة إلى موقف كل انسان منها لتكتمل وتؤيد ، أو ترفض ويستبدل بها غيرها ، فعندئذ يعلن مقدم عصر جديد ، وتبرز صورة جديدة للعالم .

هكذا كانت الحال عندما كانت الغلبة لللاهوت فى « العصر الوسيط » . فقد كانت صورة العالم والحياة فيه بمثابة دراما قد تم تأليفها وتوزيع أدوارها من قبل قضاء الهى لا يملك الانسان ازاءه الا أن يسلم به . وعلى عقله أن يتفق مع ما أراد الله أن يطلعه عليه بما أوحاه اليه . وبذلك تقوم القيمة القصوى والمثل الأعلى فى الموضوع لما يمليه عليه دوره وموضعه من تدرج المراتب الذى قدره الله من قبل وحدد تماسكه وانسجامه وفرض واجباته . وهكذا صدر جواب الانسان فى ذلك العصر عن موقف الاذعان لهذا اللون من اللاهوت .

ثم كانت العودة الى النزعة الانسانية لوثنية اليونان والرومان الطابع السائد « لعصر النهضة » فمضى الانسان بمتاع حياته الارضية ، ولم تعد



صلاح قنصوة



شيلر

المتعزلة عن كل تعميم • وصار في الايمان المباشر وحده الفناء • وتعين موقف الانسان في المناشدة الفريزية للقلب الانساني •

ثم كان ظفر الاتجاهات المادية والوضعية التي اجتاحت في طريقها تلك النزعة الرومانسية • ولم يعد في العالم سوى المادة • بينما الروح أو العقل مجرد مظهر أو افراز لها • والآلة هي طابع وجودها • ومن ثم فالانسان لا يملك الا الانصياع لحتمية حركتها الآلية •

ولم تكن هذه الاجابات هي وحدها التي كان على الانسان أن يختار من بينها وفاقاً لكل عصر • بحيث كان للسؤال الذي يثيره العصر جوابه الشافي الوحيد • ولكن كان كل منها الجواب البارز السائد من بين اجابات متصعدة • وكانت تلك الاجابات تتبادل مواقع السيادة على مر العصور فلم تكن وحدها في الميدان • بل كان يتصدى لها دوماً من ردود الفعل وضروب المعارضة ما يحلها أحياناً على التراجع والانزواء •

وقد تميزت الحركة الفكرية في تلك العصور السابقة بإيقاع بطيء • بل ان الكثير من الأسئلة التي شغلت عقل الانسان في العصور القديمة كانت تعاد الظهور في عصور تالية بمثل القوة والحاح السابقين •

بيد ان الأمر يختلف عن عصرنا الراهن • فهو سريع الايقاع • متلاحق الأحداث • لا يدع انساناً مثقفاً خارج دورته العجلى دون أن يشده داخلها طرفاً في إحدى مشكلاته المتجددة • فأرضاه عليه

سعادة الجسد إنما في حق الروح التي هي صلة السماء بالأرض • وأصبح على الانسان أن يسرع بتشبيد مملكته بما لديه من مواهب • لا يزعمه في ذلك وقر الشعور بالذنب • فاندفع إلى تناول ما وقع في يده من آثار الاغريق والرومان يستمد منها العون في ارتياد آفاق جديدة من المعرفة والمتعة •

وبعدها كانت الرجعة الى صفاء مناهل الدين الصياغة الغالبة • لعصر الإصلاح • فتبسطت عقائد الدين • وغدا الإصلاح صلة مباشرة بين الفرد وخالقه وعد الايمان تجربة شخصية داخلية تثوى في أعماق النفس بمنأى عن تعقيد الطقوس وصكوك الفقراء •

ثم صار العقل مصدر التشريع والتفسير في عصر التنوير • • حيث أيقن الانسان بقدرته على التحرر من الرق الفكرى القديم • كما راوده الأمل في تشكيل نظمه السياسية والاجتماعية والدينية والفلسفية على أساس وحيد من مبادئ العقل التي تشارك فيها الانسانية بأسرها •

وكان من رد الفعل على سيادة القيم العقلية لعصر التنوير أن أصبحت العاطفة النغمة المميّزة • للعصر الرومانسي • الذي بحث الماضي في تجربة وجدانية يعانيتها الانسان في دخيلة نفسه • • ووقف بذلك في وجه النمو المطلق للمعرفة العقلية والتجريبية • وصارت الطبيعة الاصلية والعلوم طرفى نزاع • فلم يعد كل ما هو طبيعى مكافئاً لما هو عقلى مادام المقياس هو التجربة العاطفية

أن يتخذ قرارا ، وموقفا من كل شيء : من نفسه ، ومن غيره بشرا وأشياء .
وهذا من شأنه ألا يخلى بين انسان هذا العصر وبين أن يلوذ بإباطله يتأمل مسائل الفلسفة التقليدية مثل التوفيق بين العقل والنقل ، والواحد والكثير ، والسكون والحركة .. الى آخر القائمة الماثورة .

وإذا كان من اليسير أن نلصق اسما خاصا وعنوانا بعينه لأي عصر من العصور السابقة يميزه عن غيره ، فيكاد يستحيل أن نفعل ذلك بعصرنا . ورغم هذا فهو أغنى العصور بالاسماء والصفات . فكثرا ما يطلق عليه عصر العلم والتكنولوجيا ، ونهاية عصر العقل أو العيث واللامعقول ، وعصر الأزمة والقلق ، والنسوة الاجتماعية العالمية .. كما أنه العصر الذي شهد أفول الامبراطوريات وصنع أدوات النمار النووية وغزو الفضاء .

ويتقاسم الانسان في هذا العصر الاحساس بضالته في هذا الكون المسموح ، والشعور بأهية دوره في ذلك الكون نفسه . فان لم يكن في وسعه الا أن يخدش القشرة الخارجية من الوجود ، تلك القشرة السطحية الزائلة ، فلا يوجد رغم ذلك مقياس مشترك أو قيم مشتركة للطبيعة من ناحية ، والفاعلية الانسانية أو الوعي الانساني من ناحية أخرى . وذلك لأن الفاعلية الانسانية هي المقياس الوحيد لمعرفة هذه الطبيعة . وأهمية تلك الفاعلية هي فيما تثيره من عاطفة ، وما تحفزه من فكر . وإذا ما كانت تخامرها مشاعر اللقيط التي نبذته القوى التي صنعتها ، فانها موقنة بأن عليها أن تدبر أمر نفسها ، وأن تلتبس طريقها في عالم لا يكثر بها ، مستمدة العون من قدراتها وقواها ، لأن مصيرها قد أصبح مودعا بين يديها .

فالانسان اليوم يجد نفسه في مأزق ، ويواجه أزمة مردها الى ما أدت اليه مكتشفات العلم وتطبيقاته في كل جانب من حياته . فقد قوضت مكتشفاته أفكارا أثرة لديه كانت تصوغ صورة العالم ، وتحدد قواعد المنهج ، مثلما صنعت النسبية ونظرية الكم ومبدأ اللاتين . كما أفضت تطبيقاته الواسعة السريعة سواء في خدمة مطالبه وتسعادته ، أو في دمار وجوده نفسه ، أفضت الى الشك في قيمة العلم وإعادة النظر في غايته وصلته بالانسان . فهو يجد أن العالم يتغير بين يديه ولا يثبت على حال ، وتهميشه

الحيرة اذ يرى أن صنيعه يدمه - وهو العلم - يؤثر فيه وفي العالم من حوله تأثيرا يحطم كل مالوف مستقر . ولم يعد في وسعه أن يتوقع ما يأتي به العلم الذي أصبح حوادا جامعا لا يملك زمامه . فقد أولشك العلم أن يقترب عن الانسان ويستلب منه ليصير كيانا منفصلا عنه يسأل الانسان نفسه بازائه : هل هو معه أو ضده ، يعرض عنه أو يؤمن به ، وكانه ليس بعضا من فاعليته .

فهذا التنازع في الاهداف الذي يتوزع انسان العصر ، وذلك التناقض الذي يحيط به من الخارج ، يجد صداه في داخله تميزا وقلقا . وهنا يكون السعي الى الوحدة نشدان التكامل بين معرفتنا وغاياتنا أما نتطلع اليه ونسعى الى تحقيقه وإذا كان السؤال عما ينبغي للانسان أن يتخله من موقف. ازاء هذا العالم المضطرب بالاحداث والثورات في سائر فاعليات الانسان فكسرا وسلوكا ، فلا بد أن يكون السؤال منتعيا الى مجال القيم ، فقبل كل موقف نختاره ، أو قرار نتخذه نسأل أنفسنا : ما هي قيمة ما نعرف ؟ وقيمة ما نفعل ؟ وقيمة ما سنحققه ؟

فالهدف الاساسي في الحياة هو السعي الى تكامل عيني ملموس يضم العلم والقيم . وهذه الغاية ليست غاية الفلسفة فحسب ، بل هي المشكلة الرئيسية للانسان المعاصر ، والاخفاق في حلها يعني دمار الحضارة الحديثة .

وهكذا نجد أن كل من يعرض لمشكلة القيم في عصرنا لا بد أن يوثق الصلة بينها وبين العلم فهذا هو الرداء العصري الذي تشيع به نظرية القيم التي لم تعد مشكلة معلقة في فراغ التأمل الخالص . فإذا كان العلم هو الذي منح تطور الانسان الروحي والمادي في العصور الحديثة نبضاته السريعة وتقدمه الثوري ، فانا نلاحظ أن مشكلات الانطولوجيا والاستمولوجيا فضلا عن الاكسيه ليجبا تأخذ أمثلتها - بقدر متفاوت لدى الفلاسفة - من العلم ، هذا ان لم تكن تتخلده منطلقا لبعثتها وإثباتا لنتائجها ومصسدا لقرورها .

وعلى هذا النحو يشارك معظم الفلاسفة اليوم في الشعور بما يحيق بالقيم من تهديد مبشبه التحول الاجتماعي المتسارع الذي نشأ عن التطبيقات العلمية المتزايدة . فإذا كانت العلاقات الاجتماعية شرطا لازما لوجود القيم الشخصية ، فان كل صورة من صور المجتمع تقسم الطريق أمام نوع من التهديد لتلك القيم مما أدى الى الاضطرابات والتخبط في مقياسييس القيمة

ومستوياتها التي تحظى بالقبول * ولهذا يعتمد مستقبل حضارتنا في نظر الكثير من المفكرين على المدى الذي نستطيع عنده أن ننفذ القيم ونصونها من الاخطار التي تكتملها اليوم *

وإذا كان برنامج « بيكون » السيطرة على الطبيعة ، فإن برنامج اليوم هو السيطرة على الانسان نفسه * والا فكيف نخضع الطبيعة لسيطرة الانسان دون أن نخضع طبيعته قبلها * وهذه هي مهمة دراسة القيم لأنه لا يتيسر التحكم في الطبيعة دون تنظيم هذا التحكم رتوجيهه ، أي بمقتضى القيم الانسانية التي تقوم في نفس الانسان بالدور الذي يقوم به الربان في السفينة ، يجرئها ويرسيها عن قصد مرسوم ، وإلى هدف معلوم * وفهم الانسان على حقيقته هو فهم القيم التي تمسك بزمامه وتوجهه *

ومن سمات القيم في عصرنا أنها متعددة ومتعارضة ولكنها مع ذلك واقعة تحت تأثير الاتجاه نحو توحيد العالم بفضل وسائل الاتصال والنقل والنشر التي ساهم فيها العلم * وإن ثمة شعورا متزايد بالثقة في امكان تحقيقها مهما يكن من تعددها وتعارضها * وإن هناك توافقا وانسجاما بين ما يكون وما يرغب فيه ، بين الواقعة والقيمة * ولم يعد للانسان ملاذ يفرغ اليه بعيدا عن الحياة ، نأفضا يده من تبعاتها * بل هناك الاتجاه الى التمكن بقدرات الانسان والتوسع فيها أكثر من الميل الى التضيق من رغباته والتقليل من مطامحه واحباط قيمه *

ويجد الانسان اليوم كل ما ورثه ن ألوان الثقافة معرضا لامتحان * فكل شيء يتعرض للتغير في سرعة تقفز به في طفرات لا يسعفه المنطق المعتاد بالتنبؤ بها أو ملاحظتها * فيلقى نفسه فريسة لمشاقه مع وجوده ، ومجتمعته ، وعالمة ، وعصره * فلا تألف معتقده التي نسق موحد ، وهو لا يفكر أحيانا بالطريقة نفسها التي يتصرف بها * وهذا التعارض هو ما يسميه « أوجيرن » في مظاهره « بالتخلف الثقافي » *

غير أن هذا التفرق والتمزق الذي يندثر لدى البعض بدمار قد أوشك على الوقوع ، إنما يشير لدى البعض الآخر بحل خيوط العالم القديم ، وإعادة نسجها من جديد * فإذا كان ثمة خطر يتهدد عالم الانسان وحياته وأزمته تكاد تختفي وجوده ، فإنها لا تحل بمجرد مزيد من التطور في العلم والتكنولوجيا لأن هذا التطور نفسه يدخل ضمن أسباب الأزمة كما لا تجل باتخاذ مواقف

سياسية معينة ، لأنها أزمة تتصل بمعنى الحياة الانسانية ذاتها * ومن ثم فهي تنشعب من الفلسفة أن تقدم عونا كبيرا * فالفلسفة برفضها التسليم بوجود حدود يفسها العلم لها ليس لها أن تعبرها في بحثها عن المعنى والقيمة في الحياة ، هي وحدها التي يمكن أن تمهّد بصقل نوع من التكامل * أو التركيب ، أو المنظور لكل جوانب الحياة * وهذا الالتزام الفلسفي لا يقف الا على قاعدة من القيم * وهذا هو ما يبدو جليا في فلسفات العصر : الوجودية والماركسية والبراجماتية * فالفلسفات الوجودية والماركسية والبراجماتية تتجاوز نتائج العلم الجزئية لتؤلف نظرة كلية للانسان - في - العالم ، تقوم على تصور قيمي بارز للانسان والعالم معا * فهي جميعا فلسفات فعل ، وعمل وتجربة تستهدف ارضاء مطالب الانسان ولكن على أسس تختلف فيما بينها في تفسير الوجود والعالم * ولكنها تكاد تتفق في تصورها « للواقع الانساني » ، ذلك الواقع الذي يواجهه الانسان ويتصل به ، ويتفاعل معه * فهو عند « سارتر » (نقد العقل الديالكتي) ما يجعل من الناس أشياء الى نفس للمدى الذي تكون عنده الأشياء انسانية فاذا كان الانسان هو الوجود الذي وجوه في تساؤل عن وجوده ، فإن هذا التساؤل لا بد أن يكون تحديدا للعمل (البراكسيس) * ويأتي هذا التساؤل النظري كلبطة تجريدية من العملية الكلية ، وبذلك تقود المعرفة ذات طبيعة عملية * فهي تفر من موضوع المعرفة ، ولكن ليس بالمعنى العقلي التقليدي بل على النحو الذي تحسّل بمقتضاء التجربة في الميكروفيزياء موضوعاتها بالضرورة * فالانسان يصنع نفسه عن طريق تحديدات لا تظهر الا في مجتمع يبنى نفسه بوساطة ما ينسب الى كل عضو من أعضائه من عمل خاص وعلاقة معينة بنتائج عمله ، وعلاقات إنتاج مع غيره من أعضاء المجتمع * على أن يجري ذلك في نطاق عملية كلية totalization وعلى شريطة أن تؤيد تلك التحديدات ، وتدمج ذاتيا ، وتقاس بوساطة (مشروع شخصي) *

بينما يكون الواقع الانساني عند « هاريس » فاعلية موضوعية objective activity فهو ليس القطب الآخر المتمثل في اللافاعلية ، بل هو الفاعلية الانسانية الحية التي تتبدى في كلية totality الانسان الفاعل داخل الطبيعة المادية . فالواقع الانساني أو الفاعلية الحقيقية نقد وعمل في آن واحد * فهو نظرية أثناء العمل ، وعمل مطابق للنظرية التي هي بدوره من صميم الواقع



ج. ب. سارتر

باطن . ولا كيان أسمى يسيطر على علاقات الإنسان بغيره ، لأن الحوادث الإنسانية لا تقع نتيجة إطار خارجي من العلوية وليست مطابقة لأي إطار قبل من التفسير . (نقد العقل الديالكتي) .

كذلك يقول « ماركس » أن الفلاسفة لم يعدوا أن يفسروا العالم على أنحاء شتى بينما ينبغي أن يغيروا . والحمية لا تكفي نفسها بنفسها ولا بد أن تنضم إليها الفاعلية الإنسانية لكي يصنع التاريخ . فالتاس يصنعون تاريخهم على أساس من الأوضاع السابقة . إلا أن التاريخ «لايستخدم الإنسان أداة لتحقيق غايته كما لو كان التساوي شخصيا مستقلا ، وإنما التاريخ فاعلية إنسانية وهو يلاحق أهدافه الخاصة » . (العائلة المقدسة)

ولا يختلف « ديوى » عن سارتر وماركس في التصور التقدمي للتجربة الإنسانية . فهي تنطوي في ذاتها على إبراز الإمكانات المثالية . فإن لم يكن للقيمة وجود متعزل مستقل ، فهي وسيلة لتنظيم جديد للواقع وإعادة تشكيل له يحققه الإنسان معاني منشودة . وما يخزنه الواقع الإنساني إنما يقوم على فكرة التقدم . فالمستقبل هو الذي يحكم الخيال أكثر مما يحكمه الماضي ، وينتصب « العصر الذهبي » أمامنا ولا يستقر خلفنا ، والممكنات الجديدة تحثنا وتبعث فينا الأقدام . (إعادة البناء في الفلسفة) .

ولا تطرح تلك الفلسفات العلم من حسانها بل تستبعد النزعة العلمية المتحذقة scientism التي تضيق من منهجها ، وتعتن في تطبيقه ، بحيث تفلق دون الإنسان آفاقا رحيبة من الفعل والاندفاع . ولاتحاول تلك الفلسفات ؛ وهي في صفاء مصادرها مبررة من تحزب تلاميذها ، أن تقدم عقيدة كاملة نهائية بقدر ما تنمي منهجها واتجاهها يسع الجديد من المعرفة ويتغير معه . فكانها تقبل بنظرها نفسها أمكان تتجاوزها في المستقبل ما دامت تسلم بأن الحقيقة ليست مطلقة وأن الإنسان والعالم متغيران . وهي تشبه في هذا ما وصل إليه العلم في عصرنا الراهن الذي فقدت دعواه القديمة عن الحتمية الصارمة والموضوعية الجامعة مشروعيتها وجسدها فلم يعد الإنسان أو الباحث العلمي مجرد شاهد محايد للأحداث والوقائع العلمية بل صار له دوره الحاسم في القيام بالملاحظة والتجربة ، وصوغ الاستدلالات والنتائج ، وكشف والقاء النظم والنظريات وهذا هو ما تؤدي إليه « النسبية » من القول بوجود « الاطارات المرجعية » لقياس الزمان . وما ثبت « مبدأ اللاتين » عند هايزنبرج من تأثير

الذي يشكله الإنسان (ملاحظات على فيورباخ) فليس ثمة واقع أو حقيقة معطاة قبل كل شيء ، بل ليس هناك سوى التحقق من صدق فكرنا ، ومن صدق قيمنا في الواقع نفسه ، بعد نفاذ العمل الإنساني عنصرا جوهريا في تكوينه .

أما الواقع الإنساني عند « ديوى » (البحث عن اليقين) فهو حصيلة ما يضاف إليه من ضروب تفاعل الإنسان مع العالم الطبيعي . أو هو على حد تعبيره « متصل الحبرة أو التجربة » experiential continuum - الذي يضم الحالات الخاصة من التفاعلات داخل إطار مركب واحد . والمعرفة نفسها فعل يعمل ما هو قائم من قبل وتبحث قيمتها من نتائج هذا التعديل . فليست المعرفة فعلا خاضعا للظروف الخارجية تماما بقدر ما هي فعل موجه بما فيه من قصد وغاية .

ونبين من ذلك أنها فلسفات لا تسلم بالامر الواقع ، بل تتطلع دائما إلى «المستقبل» من خلال اعترافها بقدرة الإنسان على تغيير نفسه وواقع من حوله ودعوتها إلى ممارسة الإنسان لفاعليته للعلو على الحاضر وتجاوزه .

فالإنسان عند « سارتر » يصنع وجوده بقدن نفسه إلى المستقبل . وهو لا يصنع ذلك إلا بعد أن يسجل نفسه في عالم المادة الذي يتصدى له بوصفه مقاومة أو أداة . . . وبذلك يكون في مقدور الإنسان أن يصنع التاريخ لأنه قادر على تجاوز موقفه . فهو لا يتطابق مع موقفه ، ولكنه يوجد كعلاقة معه . وهو الذي يحدد كيف سيحيا فيه ، وماذا يكون معناه بالنسبة إليه ، أي أنه ليس محدودا بذلك الموقف . ولا بد أن تنطوي العمليات التي تخطي بها هذا الموقف على الأوضاع الجزئية الخاصة التي تكونه والناس يصنعون التاريخ بهذا التخطي المستمر . وليس ثمة قانون



ديديرو

نظرية القيمة حتى استطاع « جوسيا دويس » و « شيلر » والبراجماتيون أن يرغبوا تصور القيمة على التأقلم في بلادهم .

وفي فرنسا ، مكثت نظرية القيمة طويلا خارج أبواب الفلسفة ، ولم يؤخذ لها بالدخول الا منذ زمن قريب على يد « لافيسل » و « لوش » و « سلاتو » و « بولان » حيث دخلت القيم شريكا في ميحت الميتافيزيقا والانطولوجيا .

٣ - مكانة القيمة من المذهب الفلسفي

لا تحتل نظرية القيمة مكانة محددة لا تمدوها عند كل مذهب من مذاهب الفلسفة الحديثين . فهي قد تنزوي تارة في ركن ضئيل من المذهب عندما لا يعرض لها الفيلسوف الا بوصفها قيمة نوعية تندرج تحت علم من العلوم المعيارية كالأخلاق أو المنطق أو الجمال . وقد تقفز تارة أخرى الى قمة مذهب لتخدو طابعه القسالب ، ومبداء الموجه ، ويكون لها دلالتها المنهجية العامة التي تسوق نظرة الفيلسوف الى مشكلات الفلسفة جميعا ، وتحكم مواقفه منها ، وحلوله التي يتقدم بها .

وقد لا يصرح الفيلسوف ، في الحالة الأخيرة بسيادة القيمة لديه . وهذا هو الحال غالبا في معظم فلسفات العصر - وعندها تتطلب التعرف على موقفه من القيمة تحليلا لمواقفه من مسائل مشكلات فلسفته ، والى مثل ذلك ما ذهب اليه

« فيليب وينر » في تحليله لمذاهب كل من تعرضوا للتاريخ الانساني بغية كشف نظرية القيمة السائدة لديهم . فكل المذاهب الفكرية في رأيه فروض مشحونة بالقيمة سواء صرحت بذلك أو إنكرته (وينر : وجوه القيمة) .

غير أن كثيرا من الفلاسفة لم يكتبوا اعلانهم لمكانة القيمة الحقيقية من مذهبهم . فلسفة

عملية الملاحظة على قياس وضع أو سرعة الجسيمات . وتقترب هذه الفلسفات من طابع تطور العلم الذي يمثل في تضمن قوانينه ونظرياته وكذلك منهجه وأدواته على امكان تجاوزهها وتغيرها بحيث تفتتح على كل ما يقضى إليه البحث المتصل من الجديد في الكشف والتفسير .

وهكذا نجد أن فلسفة العصر تخترق أسوار مشكلاتها التقليدية لتحترض كل مشكلات الانسان المعاصر على أساس من منظور شامل مؤلف من القيم ، ينطلق مما هو كائن ، متجاوزا إياه ، ومتطلعا الى « ما ينبغي أن يكون » لمستقبل الانسان .

٢ - ميلاد نظرية القيمة :

تسللت « القيمة » الى معجم الفلسفة حديثا ، ونفذت الى مذاهب الفلسفة من أبواب متعددة ، وتحت أسماء مختلفة . ولكنها لم تمتد موضوعا ومبحثا شرعيا من موضوعات ومباحث الفلسفة الا منذ زمن قصير يكاد لا يتجاوز نهاية القرن التاسع عشر . غير أن الآراء التي تدور حولها لم تتبلور بعد ، وما تزال أحد موضوعات الفلسفة المعرصة للنمو والتطور . فلم تتيبن أهمية مشكلة القيمة في تاريخ الفلسفة الا تدريجيا وفي أثناء وهول . لذلك لا نعثر في الفلسفات القديمة من تجعل من القيم مشكلتها المحورية أو حتى من تعبر عنها . الا اذا قصدنا بالقيمة تعيينها في وعاء معياري نوعي كالخمر والجمال ، فهنا نجد في القيمة بحثا فلسفيا موصولا منذ أيام الاغريق ، ولكنه كان بحثا ضيق الدلالة يقيم الحدود والأسوار بين جوانب الفاعلية الانسانية التي لا تضمنها نظرة شاملة .

ويقال أن «لوتسه» Lotze (المتوفى عام ١٨٨١) هو الذي استخدم مصطلح القيمة بالمعنى الفلسفي (روبيه : فلسفة القيمة) . أما «لوتسه» فيعتقد أن « نيتشه » هو وحده الذي استطاع أن يتيح لهذا المصطلح اذاعته واشاعته فهو المسئول عن سيادة القيمة تصورا أسسها وفهمها أقصى للفلسفة .

والى « ويتشسل » (المتوفى عام ١٨٨٩) تنسب التفرقة المشهورة بين أحكام القيمة وأحكام الواقع ، واليه تنسب أيضا تبعية أحكام الواقع لأحكام القيمة (لانييل ، بحث في القيم) . أما فندلاند ، فالفلسفة لديه هي علم القيم بينما العلوم التجريبية وحدها هي التي تقي بالوقائع . وأما في بريطانيا وأمريكا فقد أبطل مقدم



ونحن في هذا مقودون بالمعنى ، ملزمون بما ينبغي أن يكون . وكذلك الحال في النزعة الانسانية عند شيللر الذى يوحّد بين الوقائع facts والقيم ، كما يوجد بين الحقائق truth والقيم . ومن العبث لديه البحث عن أى ضرب من ضروب الوجود يمكن أن يكون متحررا تماما من التقويم ، فهذا هو ما يدلنا عليه التاريخ (شيللر : دراسات في النزعة الانسانية) .

وأما نيكولاى هارتمان فالقيم عنده اطارات التجربة الانسانية للأشياء . وأقام بذلك الأخلاق أو الأكسيو 'وجيا بوجه عام في نطاق الانطولوجيا . والقيم هي التي تحدد الوجود وتعيّنه ولكن على نحو غير مباشر .

والقيمة عند « ماكنزى » مبدأ تفسيري يعد انهيار تصور الجوهر أو الماهية القديم في الفلسفة تحت تأثير العلم الحديث ، ومن ثم يمدد الى تصنيف الفلاسفة ومذاهبهم على أساس موقفهم من القيمة (ماكنزى : القيم القصوى)

وتردد فلاسفة آخرون في الاعتراف بالقيمة طالبا صريحا لمذاهبهم وان كانت القيمة تقوم بدور المحرك الأول لفلسفتهم . فسأوتري يقول ان

« نيتشه » كلها يمكن أن تعد نظرية في القيمة فهو يتخذ من القيمة مبدأ للهبه وغايته . والحياة عنده ، بمختلف جوانبها ، عملية متصلة من التقويم . والبحث عن الحقيقة إنما يعبر عما يسميه بارادة القوة أكثر مما يعبر عن الوصف المنزه للأشياء . « وقيمة » الفكرة أكثر دلالة وأشد أهمية من « حقيقتها » . ويمكن أن تكون منظورات القيمة التي يحيا بمقتضاها الافراد « ضرورية » رغم أنها ليست « موضوعية » . فلعل « اللاحقيقة » تحل من القيمة أكثر مما تحمله الحقيقة نفسها في الكثير من المواقف . وهو يرفض المعرفة الموضوعية الا اذا كانت وسيلة الى غاية تحول ممكنات الانسان الى افعال . ويحذر نيتشه ويسخر أحيانا مما يمكن أن تسلم اليه النزعات العقلية أو العقلليات العلمية من امتناع عن القبول أو الرفض ، والتوقف عن اصدار الاحكام عما يكون أفضل أو أسوأ ، فهذا من شأنه أن يوهن في البشر قدراتهم النقدية والتقويمية التي يفتقرون اليها أساسا للحياة .

كذلك كانت فلسفة « ريكتر » فلسفة معيارية ينحل فيها تصور « الواقع » لي تصور « القيمة » . والقيم لا توجد بوصفها شيئا ماديا بل توجد بتصدقنا عليها واقرارنا بصحتها ،



على هذا المجال . فمنهم من يكتفى به تصورا للخير أو الصواب في الاخلاق ، والى هؤلاء يرد معظم ما قيل في القيمة . ومنهم من يضيء على الحق أعظم قيمة ويرد اليه سائر القيم ، فتصبح الاخلاق منطق السلوك . وليس المنطق هو اخلاق الفكر كما كان يقول « ريكتر » . ومنهم من يضع الجمال تنويجا للقيم كافة مثل بولدوين وماكنزي ومور . ومنهم من جعل الدين أو القداسة كمال القيم وقيمتها الشامخة ، فمجال القيم عند ريتشل هو الدين . كما أن الدين عند هوفدني هو صيانة القيم . كذلك حمل كيركجارد حيلته الشعواء على مدرج الجمال ثم على مدرج الاخلاق ونقدها لحساب المدرج الثالث الأخير من مدارج السلوك الانساني وهو مدرج الدين .

وعلى هذا النحو رفعت مشكلة القيمة الحدود التي كانت تقف بين مباحث الفلسفة التقليدية ، وسعت الى التخفيف من وطأة التخصصات الموهومة لهذه المباحث ، وحملت الفلسفة الى أن تتحسد المذاهب والافكار في مواقف وقرارات ينبغي أن يختارها الفكر ويلتزم بها .

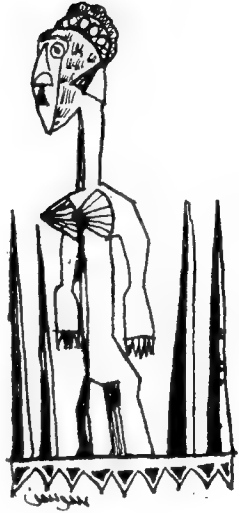
« صلاح قصصه »

غاية الوجودية هي اقامة ملكوت انساني يكون نسقا من القيم المتميزة عن العالم المادي ، وليس نسقا من الخواص والصفات التي تشكل المنضدة أو الحجر . وقيمة الحياة عنده هي المعنى الذي يختاره الانسان لها .

كذلك ديوري في محاولته لاعادة بناء الفلسفة يجعل منها فلسفة عملية تتطابق مع نظرية القيمة . والقيمة لا توجد منعزلة - مستقلة بل هي وسيلة وأداة لتنظيم جديد للوجود واعادة تشكيل له تحقق به غايات مقصودة . والعلاقة بين الأشياء من جهة أنها موضوع للمعرفة ، وبينها من جهة أنها قيمة ، هي العلاقة بين « الفعل أو الواقعي » وبين « الممكن » .

وقد لا يأتى تصور القيمة صريحا على الدوام في مذهب كل فيلسوف حديث . كما لا يستقر في مكان متعارف عليه عند كل مذهب ، بل قد يستبدل به تصورات أخرى . لذلك تنبشأين مواضعه في مختلف المذاهب . ففي الامثلة الأخيرة تجل تصور القيمة شائدا منتشرا في سائر المذاهب عند من يؤوله الاهمية المطلقة ، فيجعله محصور فلسفته وطابعها . ولكنه عند من يفردون له مجالا محدودا يؤول فيه تفوقه ، فليس بينهم اجماع

الآداب الأفريقي المعاصر



يثير الآداب الأفريقي الحديث اهتماما كبيرا في جميع أنحاء العالم الآن . ففي إنجلترا وفرنسا مثلا أخذت الكتابات الأفريقية تتوالى الواحدة تلو الأخرى منذ منتصف الأربعينات تقريبا . وزادت خصوبة الإنتاج الأفريقي حتى لا يكاد يمضي شهر دون أن يقدم «المحقق الأدبي للتأريخ» مثلا عددا من الأعمال الأفريقية من روايات وقصص قصيرة ومجموعات من القصائد الشعرية المختارة . وانتقل الاهتمام بالآداب الأفريقي الحديث إلى الولايات المتحدة وروسيا فأخذت الأولى في إصدار مسلسلات للآداب الأفريقي وافردت له مجلات دورية بأكملها ، بينما أخذت الثانية في ترجمة بعض عيون هذا الآداب إلى اللغة الروسية .

وقد أخذ هذا الاهتمام بالآداب الأفريقي ينتقل إلى العالم العربي . إلا أنه بالرغم من اهتمامنا هنا في الجمهورية العربية بالشئون الأفريقية بوجه عام وبتقوية الروابط الثقافية معها بوجه خاص فإن الآداب الأفريقي لم يحظ منا إلى الآن إلا ببضعة مقالات متفرقة في المجلات الأدبية أو الجرائد ، ولم تظهر إلا بضعة ترجمات قليلة لعدد من القصائد أو القصص القصيرة . أما مجلة « الآداب الإفرو الآسيوي » الصادرة عن المؤتمر الأفريقي الآسيوي فقد احتجبت بعد ظهور الأعداد الثلاثة الأولى منها ، بينما قد ينتظر ما يتم ترجمته من أعمال دوره في النشر سنوات نظرا لعدم وجود سلسلة مخصصة له .



د. أنجيل بطرس

د. أنجيل بطرس

وينقسم الادب الافريقي الحديث من حيث اللغة التي يكتب بها الى قسمين كبيرين : قسم مكتوب باللغات المحلية المتعددة وقسم مكتوب باللغات الاوروبية الحديثة وأهمها الفرنسية والانجليزية ثم البرتغالية والاسبانية . أما القسم الاول فيصل الى العالم الخارجى عن طريق الترجمات الى احدى اللغات العالمية مثل الانجليزية أو الفرنسية . ولكن معظم هذه الترجمات لا تعنى بالغرض وتعرض لكثير من النقص لقصورها عن نقل العمل الادبى سواء كان قصيدة شعرية أو قصة قصيرة أو رواية بكل ما تنسم به من جمال وفن . ولعل السبب فى ذلك صعوبة الترجمة من هذه اللغات المحلية التى تختلف اختلافا جذريا عن اللغات التى يترجم اليها واعتماد بعض هذه اللغات فى كثير من الاحيان على موسيقى الألفاظ ورنيتها وعلى التركيبات اللغوية الخاصة التى تنقل معاني يصعب نقلها الى لغة أخرى دون أن تفقد الكثير من قيمتها اللغوية والفنية . وقد يكون السبب فى سوء هذه الترجمات أيضا أما أن الكتابات الجيدة حقا والمكتوبة بهذه اللغات المحلية قليلة وأما أنه لم يكتشف منها بعد ما يستحق الترجمة .

أما القسم المكتوب باللغات الاوروبية والذي ينشر اما فى هذه البلاد الاوروبية واما فى البلاد الافريقية ذاتها فهو حتى الآن القسم الذى يسترعى الانتباه والدراسة .

وقد كان الادباء الافريقيون الذين يكتبون بالفرنسية أو بالأحرى الشعراء منهم هم الرواد الأول الذين استوقفوا أنظار العالم بنشاطهم الخلقى الابداعى الذى طهر بفته وبشكل ملفت . ثم تبعهم كتاب الانجليزية فى غرب أفريقيا وخاصة فى نيجيريا . وقد برزوا أولا فى مجال الرواية والقصة القصيرة والسيرة الذاتية ، ثم بدأ لهم نشاط ملحوظ فى ميدان الشعر فى الحقبة التالية لهذه الصحوة الادبية الناصرة . ويكتب بالفرنسية أولئك الكتاب الذين نشأوا فى مناطق كانت تحت النفوذ الفرنسى ومازالت اللغة افرنسية فيها اللغة الرسمية ولغة التعليم ، وكذلك الأمر بالنسبة للغة الانجليزية . فقد كان الكميرون الفرنسى سابقا أو جمهورية الكميرون فى أوائل الخمسينات مثلا . أحد مراكز هذا النشاط الادبى الرائع كما كانت نيجيريا ومازالت من أغنى المناطق الأفريقية بالادباء الذين يكتبون بالانجليزية .

ومن المعروف أن الطلقات الأولى فى مجال خلق أدب أفريقى حديث كما يقول أحد النقاد قد أطلقها كتاب ليسوا أفريقيين * بل كتاب سود من منطقة البحر الكاريبي ، ولعل أعلاها وأهمها كانت صحيفة إيميه سيزاو التى أطلقها فى مجلة فرنسية نشرت له مذكرات العودة الى الوطن فى ١٩٣٩ . وقد وجدت هذه « المذكرات » لها قراء فى التسفوات القليلة الثالثة وكانت بداية حركة أدبية جديدة بين الزوج المتحدثين بالفرنسية عرفت فيما بعد « بالزنجية » . وليس هنا مجال الخوض فى كنه هذه الحركة ومظاهرها . ولكن نظرا لأهميتها الكبيرة بالنسبة لكثير من الكتابات الأفريقية الفرنسية فسنشير الى بعض جوانبها باختصار . بدأت هذه الحركة فى كوبا فى ١٩٢٧ بين السود من سكان تلك البلاد ، وهى فى جوهرها حركة لاثبات الذات الزنجية الاصل داخل الحضارة الأوروبية ، حركة حدث بالشعراء الأفريقيين الى تأكيد زنجيتهم والتفاخر بلونهم وبأصلهم الأفريقى والى احياء التراث الأفريقى ودعم الشعور باختلاف الأفريقى واستقلاله ، وتبع ذلك بالضرورة ثورة على الاستعمار الأوروبى ومحاولته طمس معالم الحضارة الأفريقية العريقة وسلب الأفريقى حقه فى الاستقلال والحرية واستنزاف دماء القارة السوداء ودماء أبنائها . والجدير بالذكر أن هذا الجيل الجديد من الكتاب قد وجد استعدادا لدى شعوب أوربا للاستماع اليه والانصات الى ما يقول وقد يهرتهم هذه القوة من الحماس والابداع . ويذهب بعض النقاد الى القول بأن ذلك كان مظهرا من مظاهر اهتمام أوربا فى ذلك الوقت بأفريقيا وبكل ما هو أفريقى كرد فعل طبيعى فى الغرب لما شاهده من مآسى الحرب العالمية الأولى ومخازيها .

وكانت مجلة التقدم : *Revista de Avance* من أكبر مشجعي هذه الحركة فى كوبا الإسبانية فى الفترة ما بين ١٩٢٧ - ١٩٣٠ . وسرعان ما بدأت حركة مماثلة بعض الشيء فى هايتى الفرنسية * ثم نشر الشاعر الأفريقى السنغالى *ليوبولد سيدا سنجور* قصيدة « الرسالة » وفى نفس الوقت اجتذبت « المجلة الوطنية : *La Revue Indigène* فى هايتى جماعة من كتاب هايتى الشبان ووجهت اهتمام الفنانين والكتاب ورجال الفكر فى هايتى الى اكتشاف كل ما هو أفريقى فى تراثهم وتمجيده . وهكذا جعل كل هؤلاء الكتاب الذين يستخدمون الإسبانية والفرنسية فكرة أفريقيا فكرة مركزية فى أعمالهم ، بالرغم من أن أفريقيا بالنسبة لهم كانت « حالة نفسية أكثر منها حقيقة جغرافية أو سياسية » *

أما نظرهم الى أفريقيا فكانت تختلف كثيرا من جماعة الى أخرى . فقد كانت تعنى بالنسبة للبعض العصر الذهبى الذى سبق تجارة الرقيق وهتك أوربا البيضاء

(Gerald Moore, Seven African Writers, 1962, p. X).

لعرض القارة الافريقية ، وللبعض الآخر كانت تمثل افريقيا نهاية مهاتهم وذلمهم والامهم الحاضرة ، ودولة المستقبل التي تتحقق فيها اخيرا آمال آبائنا ؛ وغريق ثالث كانت تمثل نوعا من الفردوس الزنجي يسافر اليه عند الموت جميع الملونين ويجدون الأخوة والراحة الأبدية .

فاذا حاولنا التعرف من قرب على الشعر الكاريبي وجدنا أنه شعر يكتبه قوم يعيشون بعيدا عن وطنهم الطبيعي افريقيا ؛ فهم مع احساسهم بافريقيتهم الا انه يراودهم احساس بأنهم قوم منفيون ، مبعدون عن أرضهم وأرض آجدادهم ، ولذا يطلق على هذا الشعر «شعر المنفى» وهو يختلف بالطبيعة عن الشعر الافريقي الذي يكتبه قوم ولدوا في افريقيا وقضوا بها حياتهم باستثناء فترات قصيرة يقضونها في أوروبا لتلقي العلم ، كما يتضح عند دراسة الشعر الزنجي الافريقي . ولعل خير من يمثل الشعر الزنجي الكاريبي هو الشاعر ايميه سيزوار . فشعره يجمع كل خواص الكتابة الكاريبية ويمزج بينها في فكرة واحدة هي فكرة الزنجية . ومن هذا الشعر تأكيد للوحى الحسية الجنسية ، وموسيقاه الواضحة القوية واهتمامه بابرار التضاد بين هذه الصفات التي تمثل افريقيا وما تمتاز به أوروبا من برود وعقلانية مجردة . وهو لا ينكر بدائية الشعوب السوداء ولا يخجل منها بل على العكس من ذلك يجد تشبوه كبير في تجديدها والتفاخر بها ، معلنا أنها الدواء الذي يمكن أن يقدمه الزنجي وحده لعالم مريض غارق في الاهتمام بالآلة والمادة وأعمال العقل وحده في شؤون الحياة .

ولد سيزوار في مرتينيك في ١٩١٣ وذهب الى باريس وهو في الثامن عشر من عمره ليدرس في كلية «الأكول نورمال» ، وهناك التقى بطالب من السنغال يصغره بسبع سنوات هو **ليوبولد سيدان سنجور** . كما التقى الاثنان بطالب ثالث من غيانا الفرنسية هو **ليون دافاس** وهو أول افريقي يقتحم الأدب الفرنسي بقصائده المثلثة . وبعد هذا اللقاء نقطة البداية لأدب غرب افريقيا الفرنسي ، بالرغم من أنه لم يبدأ أى منهم الشعر الا بعد ذلك بعدة سنوات .

وعند نهاية الحرب العالمية الثانية توالى عدة أحداث معلنة عن صحوة شعور جديد بالتضامن ووحدة الهدف بين الكتاب الملونين في جميع أنحاء الامبراطورية الفرنسية من مدغشقر الى مرتينيك ، وتوالى ظهور الكتابات الافريقية . فبالرغم من أن سنجور كان يكتب الشعر منذ ١٩٣٨ الا أنه لم يتمكن من نشر أول مجموعة شعرية له الا في ١٩٤٥ تحت عنوان: «أغنيات الظل» : nants d'Ombre . وفي ١٩٤٦ ظهرت مجموعة أخرى لـ **سيزوار** تحت عنوان «سواعد المعجزات» Les Armes Miraculeuses وفي ١٩٤٧ أعيد نشر «الذكريات» بالفرنسية والانجليزية . وفي نوفمبر من نفس العام ظهر أول عدد من المجلة الهامة : «الوجود الافريقي» . ثم ظهر لسنجور مجموعة «المنتخب الجديد من الشعر الزنجي والملجاشي» تصدرها مقدمة طويلة لجين بول سارتر في ١٩٤٨ . وتعد هذه المجموعة الشعرية أهم عمل فردي في الحركة بأجمعها . ون دلت على شيء فقد دلت على تباين هذه القصائد وتعدد وجوها واتساع مداها . ويمكن القول بأنه منذ ١٩٤٨ قامت فكرة الزنجية على سواحل غينيا الافريقية كما قامت على الجانب الآخر من الاطلنطي . وفي حماس تلك الفترة لم يلاحظ أحد بعض التناقضات الاساسية بين وجهات النظر الكاريبية والافريقية .

اما في الجزء المتحدث بالانجليزية من غرب افريقيا فلم يكن لهذه الاحداث أثر يذكر . ولعل ذلك يرجع الى عدم اهتمام المجتمع في غرب إفريقيا بمسائل الفن والأدب

من ناحية وإلى أن الشعراء ورجال السياسة في الامبراطورية الفرنسية (من أمثال سنجور وداماس وسيزار) كانوا جميعا أعضاء في الجمعية الوطنية الفرنسية وقادة للحركة الوطنية في بلادهم مما لا نظير له في مناطق النفوذ البريطاني من ناحية أخرى . ولعل السبب أيضا هو حاجز اللغة إذ لم يكن يعرف الفرنسية من سكان نيجيريا أو غانة أو سيراليون إلا القليلون .

ويرى النقاد أسبابا كثيرة لعدم تأثر أدب غرب إفريقيا بفكرة الزنجية إلا قليلا، أهمها أن الاتجاه الواقعي والتأملي الذي يظهر في أدب غرب إفريقيا بعيد كل البعد عن الاتجاه الرومانسي البلاغي الواضح في الشعر الزنجي . لتأثرهم بالاتجاه الانجليزي الواقعي . ولعل أهم الأسباب جميعا هو روح الاستقلال الواضحة في أعمال أدباء غرب إفريقيا أو أدباء نيجيريا بالذات مثل : **عاموس تيونولا** ، **وشينوا اشيبى** ، **وسبريان أكونسي** (*) فإذا بحثنا عن أثر خارجي فيمكن القول بأنهم أو الأخير منهم على وجه التحديد قد تأثروا بالأدباء الزنوج الأمريكيين أو أدباء جزر الهند الغربية الذين يكتبون بالانجليزية مثل **ويتشمارد دايث** و **كوتنى كولن** ، و **لانجستون هيوز** و **كلود ماکلى** أكثر من تأثرهم بأدب الزنجية ، فبالرغم من وجود فكرة المنفى وتمجيد إفريقيا هنا ، إلا أن النبرة هنا عادية حاملة ، وتختلف تمام الاختلاف عن النبرة الحماسية لأدباء كوبا .

فالى جانب اختلاف موقف الأفريقيين في إفريقيا عن موقف اخوانهم في المنفى فإننا نجد في كتابات أدباء غرب إفريقيا الذين يكتبون بالانجليزية ميلا واضحا لتصوير الواقع بموضوعية وبصورة نافذة كما يفعل **شينوا اشيبى** في روايته الثانية : « **لقد مضى عهد الراحة** » (No Longer at ease) . وتبدو هذه الواقعية أيضا في بعض كتابات الشبان من كتاب الجزء الفرنسى من إفريقيا مثل **فرويناند أوبرتو** و **مونجوبتى** . وكذلك فإن الشعراء الشبان في نيجيريا وغانا مثل **وولى سونيكما** قد تأثروا ببعض الشعراء الانجليز المعاصرين . وبالرغم من ذلك فإن ما يكتبونه من شعر شعر مبتكر تماما يهتم أكثر ما يهتم باللحظات والأماكن المعينة وليس بالتعميمات عن الجنس الأبيض أو الموقف الثقافي أو موت الاستعمار . إذ يهتم هذا الشعر أولا وقبل كل شيء بالتجرب الشخصية العميقة ، بعكس الشعر الفرنسى الذى يميل الى التعميم .

ولعل أهم ما يميز الجيد من الادب الافريقى الحديث أن له شخصيته الخاصة واهتماماته الخاصة . هذا بالإضافة الى تلك الصفات التى تجعل منه أدبا عالميا يستمتع به القارئ الافريقى وغير الافريقى . ومن المواضيع الهامة التى يعالجها الادب الافريقى فكرة غزو الحضارة الاوروبية للحياة الافريقية وقضاياها في كثير من الأماكن على نوع متميز من الحياة له تقاليده ومعتقداته وقد تكون له مساوئه ولكن له أيضا محاسنه وقيمه ، التى لم يكن المستعمر الاوروبى بقادر على فهمها أو استيعابها لأنه كان ينظر الى القارة السوداء نظرة ضيقة خاطئة . ومنها أيضا التاراجج بين القديم والجديد وبين ما هو افريقى بحث وما هو أوروبى ، ثم الشعور بالضيق الذى يقاسى منه بعض من لا يتيسر لهم التأقلم واختيار طريق يرضى نزوعهم الى الاحتفاظ بأفريقيتهم مع الاستفادة مما قد تتبحه لهم الحضارة الاوروبية من فرص للتقدم . ومنها أيضا بحث الافريقى عن مكانه الحقيقي في هذا العالم الغريب . ومنها وضع الافريقى الثقاف وسط أهله وشعوره بالفرقة بينهم .

* انظر مثلا المرجع السابق ص ١٨ من المقدمة .

أضف الى ذلك تصوير ذلك العالم الافريقي المجهول للكثيرين تصويرا رائعا،
ووضعه على الخريطة الادبية قبل أن يختفى نهائيا امام زحف الحضارة الاوربية .

فالادب الافريقي اذن أدب انساني يصور الواقع من ناحية والماضى من ناحية
أخرى ولكنه فى كلتا الحالتين يرنو الى مستقبل أكثر استقرارا وشعورا بالامن والالتزام
الى ارضى حبيبة وحضارة عريقة باقية .

أما الأسماء التى لمت فى سماء الادب الافريقي الحديث فمن أهمها فى مجال
الشعر ، كما رأينا ، الشاعر ليوبولد سينزار سنجور وهو من أوائل من عملوا بكل
ما أوتوا من ذكاء وحس للاستطلاع وقدرة لغوية ومعرفة بالادب على اكتشاف حقيقة
الافريقي «واعطاء الأجناس السوداء لسانا» ، وديفيد ديوب الذى قتل فى حادث طائرة
ولم يجاوز الثالثة والثلاثين من العمر ، ولكنه كان قد أظهر نبوغا فذا فى حياته القصيرة
وكان يرجى له مستقبلا زاهرا . ولد ديوب لأب سنغالي وأم من الكمبرون ولكنه ولد
وقضى معظم طفولته فى فرنسا . وكان دائم الشعور بالضغط والتهديد وقسوة
الاستعمار .

أما **كامارامال** من غيانا العليا فقد شهد الحياة الافريقية التى يسودها شعور
بالكرامة والقيم الانسانية فى اقليم كوروسا الذى لم تقو فيه شوكة الاستعمار قط
بالشكل المهود . فاذا ما كان ديوب يمثل الافريقي الذى يعيش بعيدا عن افريقيا فان
كامارامال يمثل الافريقي الذى يعيش فى قلب افريقيا ويصورها تصويرا رائعا فى
سيرته الذاتية «**الطفل الأسود**» (١٩٥٤) . وبينما يشعر ديوب بالضغط والتهديد
وقسوة أوروبا ، لا تكاد فكرة الاستعمار تسترعى انتباه كامارامال ، وتكاد كاروسا أن
تكون بالنسبة له بلدا مستقلا . وبالرغم مما قد يقال عن المثالية التى يضيفها الكاتب
على مثل هذه الصور الا أن تصوير لى لافريقيا يمتاز بصدق التصوير وصدق العاطفة .

وفى مجال الرواية يعد كامارامال من أهم الروائيين الذى يكتبون بالفرنسية
وأهم أعماله «**بريق الملك**» Le Regard du Roi (١٩٥٥) ، ثم «عيون التماثيل»
(١٩٥٩) وآخرها Dramous (١٩٦٧) .

وهناك أيضا **مونجو بتي وفرديناند أويونو** . أما الاول فبعد موهبة فذة ، وأبدى
مونجوتى نضجا سريعا فى سنوات قليلة فنشرت له ثلاث روايات ولم يجاوز السادسة
والعشرين هى : «المدينة القاسية» (١٩٥٤) ، و «يسوع يوميا المسكين» (١٩٥٦) ثم
«المهمة المنتهية» (١٩٥٧) .



أما فى أفريقيا المتحدة بالانجليزية فقد برز من كتاب نيجيريا : **عاموس تيتوالا** ،
و**سبريان أكومنس** ، و**شينو أشيبى** من الروائيين ، وبرز من الشعراء لى سونيكا
الذى استهوت الرواية أيضا فكتب «المترجمون» The Interpreters (١٩٦٧) . ومن
الروائيين الشباب **كلهنت أجونوا** النيجيرى مؤلف «**أكثر من مرة**» More than Once
و «**الوكو** من كينيا وكتب «**قريب ورئيس**» Kinsman and Foreman
وجيمس أنجوجى الكينى أيضا وكتب «**حبة قمح**» A Grain of Wheat ، وجميعها
ظهرت فى ١٩٦٧ .

ولعل الرواية التى تقوم أساسا كنوع أدبى على تصوير الحياة الانسانية من
خلال تصويرها الواقعى للتجارب الفردية المعنية أكثر الانواع ملائمة لتصوير الواقع
الافريقي ، ولعل هذا هو السبب فى إيثار كتاب الانجليزية لها وبالثالى لنجاح عدد

كبير منهم على المستوى العالمى . وتمتاز هذه الاعمال الروائية الافريقية جميعا الى جانب مميزات الفردية بروح الفكاهة والصور الحية والقدرة على الخلق والابتكار .

ويعد توتوتولا أول كاتب نيجيرى يحقق شهرة واسعة . وهو صاحب موهبة فريدة دون شك . وأهم أعماله « شريب الخمر » (١٩٥٢) ثم « حيايتى فى غابة الاشباح » (١٩٥٤) ثم « سمبى والد انشابا السوداء » (١٩٥٥) ، و « السيدادون الافريقيون الشجعان » (١٩٥٨) ، وما يستحق الذكر أن توتوتولا لم يتلق تعليما يذكر ، فقد توقفت دراسته بعد الفصل الخامس الابتدائى ، ولكنه تمكن بما أوتى من مقدرة وثقة بالنفس من أن يصبح أول روائى نيجيرى يعترف به دوليا . ولا تقتصر كتاباته على تصوير الواقع الافريقى بل تستخدم هذا الواقع استخداما رمزيا أيضا بحيث يمكن قراءة أعماله على عدة مستويات وانخروج منها برؤى غنية مختلفة عن الحياة الانسانية . ولذا يميل بعض النقاد الى اعتبار توتوتولا صاحب رؤيا وكاتب ملحمى أكثر منه مجرد روائى .

أما شينوا أشيبى فقد حازت أولى رواياته « الاشياء تنداعى » Things fall apart (١٩٥٨) نجاحا كبيرا عند نشرها ، واستقبلت استقبالا حارا فى أوروبا وأمريكا . وهى تعد الآن من روائع الأعمال الادبية الافريقية التى يعترف الجميع بأصالتها وجمالها . تبعها « لقد مضى عهد الراحة » (١٩٦٠) ثم « سهم الله » : arrow of God (١٩٦٥) ثم « أخيرا » رجل من الشعب : A man of the people (١٩٦٦) .

فاذا أنقينا نظرة متبهلة بعض أنشئ على روايته الاولى كمثمل من أمثلة الرواية الافريقية ، وجدنا أن « الاشياء تنداعى » تحكى قصة مأساة أوكونكو : أحد أقطاب قبيلة «أوبى» فى الفترة التى أخذ الرجل الابيض فى الظهور فيها على مسرح الاحداث الافريقية والتوغل فى القرى الداخلية . ويصور أشيبى فى أسلوب سهل ممتع سلسلة الاحداث التى يعيشها أوكونكو منذ نشأته الاولى ، وجهاده وعمله المتصل ليحقق مركزا ممتازا فى القبيلة ، ثم سقوطه نتيجة تكبرائه واندفاعه وتمسكه ببعض القيم الخاطئة ، وخوفه من أن يتهم بالجن أو الضعف أو التردد . وهى صفات كان يتصف بها والده الغاشل . مما يدفع به الى الشطط واساءة التصرف . ويفضأ أوكونكو الهة الارض بسفك دم برىء فينفى من أرضه وعشيرته عقابا له ، وما يكاد يعود بعد انتهاء فترة نفيه حتى يرتكب حماقة أخرى يقتل أحد رجال الامن لتتابع نقوة الرجل الابيض ويضطر أن يقدم على الانتحار مقترفا بذلك عملا مشينا ومحرما فى قبيلته ، خشية العقاب ، بل وربما نتيجة لياسه من أن يظهر رجال قبيلته الشجاعة والقوة والاقدام التى عهد بها منهم .

وينجح المؤلف نجاحا كبيرا فى تصوير شخصية أوكونكو من جميع نواحيها فهو المصارع البطل والمخارب الشجاع والصدى المخلص وازوج العادل والاب العطوف بالرغم مما يبدىه دائما من الشدة والقسوة لابنائته وزوجاته . ولكن من الخطأ أن نتصور أن مأساة أوكونكو كفرد هى موضوع الرواية الرئيسى . ان ما يرمى اليه أشيبى حقا هو تصوير نوع من الحياة بأكمله ، يمثل أوكونكو بعض نواحيه . ولعل من دواعى نجاح المؤلف انه خلق شخصية حية لفرد متميز كما نجح فى خلق صورة تبض بالحياة لعشيرة بل لقرية افريقية بأكملها ، بما لها من معتقدات وعادات وروابط قوية ، تربط أفراد القبيلة بعضهم ببعض الآخر وبآلههم وسلافهم والارض التى يعيشون عليها . يقدم صورا حية لبعض الاحتفالات العائلية والقبلية ، للاجتماعات الرياضية ، والمعارك التى كثيرا ما تنتهى بالولائم التى تجمع بين القبيلتين المتحاربتين

بعد أن يفضا النزاع ويعود السلام بينهما ، ولما رسم الزواج والمراسم الجنائزية واحتفالات الأسلاف وغيرها .

وإذا كان شينوا أشيبى يرمى الى تصوير تلك الحياة التى تكاد تختفى كلية تحت وطأة الغزو الأبيض للقارة الأفريقية ، فإنه يرمى أيضا الى تصوير أثر هذا الغزو فى حياة سكان تلك القرية الآمنة ، وما يسببه من فرقة بين أهلها ، ومن قلق وشك وبلبلة فى أذهان أبنائها عندما يرون معتقداتهم وقيمها التى توارثوها جيلا بعد جيل ، يضرب بها الرجل الأبيض عرض الحائط دون أن يحس سوء أو يصيبه أذى ولا تحل به لعنة من لعنات الآلهة أو الأسلاف ، وما يحسون به من شعور بالضيق والهماسة عندما يقفون مكتوفى الأيدي أمام ذلك الخطر الداهم الذى سلب قوتهم وفرق بينهم فتداعت الأشياء من حولهم .

ومن أهم الصفات التى تكسب هذه الصورة قوة وتصيرا تلك الموضوعية التى يلتزم بها أشيبى من بداية الرواية الى نهايتها . إذ كثيرا ما يتسائل القارئ « ترى ما موقف المؤلف من كل هذه الأحداث ؟ » ومعنى ذلك أن الصورة وحدها هى التى تتحدث الى القارئ، وتنقل اليه ما فى نفس الكاتب من معان وأحاسيس وتصبره بما فى هذه الحياة من تسوة وقيم خاطئة من ناحية ، ومن بساطة وجمال وشاعرية ، تتجل كما اشار الى ذلك أشيبى فى حديث صحفى - « فى الطريقة الجماعية التى يشارك بها الجميع فى لحظات السعادة والحزن والعمل ، وفيما لها من فن وموسيقى » .

ولعل المؤلف يقول كلمته فى اختياره للحظات المفصلة بالمعنى ، التى يصورها ، مثل تلك اللحظات التى تصور أوكونكو المصارع الشجاع وما تتركه شجاعته وفنه من أثر فى قلب ملكة جمال القرية التى لا تستطيع أن تتزوجه لفرقه ، ولكنها لا تستطيع مقاومة حبه فتعجز زوجها وتلقى بنفسها بين يديه . ثم تلك اللحظة التى يسيطر فيها القلق على أوكونكو . بالرغم مما بيديه من رجولة وشجاعة حين تصطحب كاهنة الالهة الكهوف والجبال ابنته ازنما التى يحبها ويؤثرها على غيره من أبنائه ، فى ظلمة الليل الى هيكلك تلك الالهة . ثم حبه لذلك الصبي ايكيميكونا الذى تقضى القبيلة بقتله ، فلا يتردد أوكونكو فى القضاء عليه ولكنه يقضى الليلة تلو الاخرى ساهرا معذبا لا يذوق للراحة طعاما . ثم هناك أوكونكو فى المنفى يخطط لمودته الى وطنه ويسأل ابنته الجميلة ازنما أن ترد عنها الخطاب حتى تعود الى وطنها ، علما منه بقيمة جمال ابنته فى جذب الخطاب وبالتالي فى لفت الانتظار الى عودة الاب . ثم اخيرا تلك اللحظة المفصلة بالحزن والرق والوقوة التى يرجو فيها صديق أوكونكو الحميم رجال الأمن أن ينزلوا جثة أوكونكو من على الشجرة التى علق منها ويساعدوه على دفنه حتى يتسنى لهم اقامة المراسم الواجبة ، ذلك بينما سورة غصبة لصديق واحد أقطاب عشيرته تغالب حزنه فيغلبه التأثر قبل أن يتم كلمته .

ولعل أبلغ تعليق على هذه المأساة وما تعنيه بالنسبة للرجل الأبيض أو موقفه منها ومن القارة التى يغزوها هو ما يقرره حاكم المنطقة الأبيض أنه سيخصص فرقة بأكملها لمصير ذلك الرجل فى الكتاب الذى كتبه عن « توطيد السلام بين قبائل النيجر الأسفل البدائية » .

لكل اذن لمحة سريعة لما يحققه شينوا أشيبى فى روايته « الأشياء تتداعى » . فبالرغم من بساطة التكنيك وسهولة الأسلوب الا أنها تتسم دون شك بالقوة والجمال وتجمع بين الجودة والأصالة ، شأنها فى ذلك شأن خير ما أنتجه الأفريقيون من أدب حديث .

انجيل بطرس

المستنيرون ودورهم في المجتمع المعاصر



الكلمة لفظا ومفهوما من أصل روسي ، فقد ابتكرت في روسيا في غضون ستينيات القرن التاسع عشر وسبعيناته ، وهي لم تكن مجرد المتعلمين أو المثقفين ، وهي بالتأكيد لم تكن مجرد المفكرين في حد ذاتهم (١)

كان المجتمع الروسي في القرن التاسع عشر - ولنستعمل مصطلحا معاصرا - مجتمعا ناميا ، مجتمعا متخلفا ، يتكون إلى حد كبير من جماهير الفلاحين الأميين الذين يتضورون جوعا أو يكادون ، وعدد محدود من البيروقراطيين ، يحكمونهم بكفاية مختلفة درجاتها . وبجانب ذلك كانت توجد طبقة صغيرة من الأشخاص الذين حصلوا على تعليم كاف لكي يكونوا موظفين ، أو مديريين ، أو كتبة ، أو ليشكلوا ذلك العدد الأدنى من المحامين والأطباء أو مساحي الأراضي ، والمعلمين الذين لا يمكن أن نتوقع بدونهم حتى لمجتمع متأخر أو متخلف مثل الشعب الروسي في ذلك الوقت ، أن يسير قدما في طريقه . فقد كانت البلاد ترزح تحت حكم « أوليجاركي (٢) »

(١) هم جماعة أشخاص تتفوا ثقافة عالية ، ويؤثرون طبقة اجتماعية مميزة متفرقا بها ، واحة بلاديها في داخل إطار الأمة ، لها الدور (أو هي تطلب به وترومه لنفسها) القيادي فكريا واجتماعيا وسياسيا ، فهي الطبقة التي ينظر إليها بوصفها القادرة على تكوين الرأي العام وتشكيله ومن ثمة يطلق عليهم أيضا « الشكولون » فهم النخبة والصفاة الممتازة والطبقة الفنية أو الاجتماعية أو السياسية .

(٢) الأوليجاركية - Oligarchy - أو حكم القلة : حكومة تهيمن عليها جماعة صغيرة همها الاستغلال وتحقيق النافع الدالية .



نأليف: سمر ايزابيل ريت
ترجمة: سليم الأسويطي

الماضي . ومن هنا جاء الانعكاس الهائل في النظريات والمذاهب ، لا بوصفها شيئا ذا أهمية عقلية فحسب ، ولا بوصفها شيئا لتزجية وقت الفراغ ليس الا ، ولكن بوصفها مصدر الخلاص عند بعض الناس ، وبوصفها تعاليم اذا ما اعتنقوها ، وآمنوا بها وسلوكوا سبيلها كانت جذيرة بأن تقود الشعب في النهاية الى حياة أفضل ، مثل تلك الحياة التي تخيل البعض في شغف زائد انها الحياة المثلى التي يعيشها أهل الغرب .

كان هؤلاء الشباب مناصرين للغرب ، مؤيدين له ، لا لسبب سوى أنهم كانوا يشنون تحت وقر عبودية حالت بينهم وبين الحصول على الحد الأدنى من التعليم العادي الذي كان يزداد انتشارا بين أهل الغرب يوما بعد يوم ، حسبا كان يتوهم الروسيون . فكان من نتيجة ذلك أنهم أضفوا على الغرب صفات مثالية . واعتقدوا ، كما اعتقد من قبلهم المفكرون المستنبطون في فرنسا والمانيا أن استخدام قدرة العقل وحده على النقد يكبح جماح الخرافات ويحد من سلطانها ، ويضع حدا للترفقة والظلم ويخلص المجتمع من حكم العرف والطاعة العمياء ، والخضوع للقوانين الاستبدادية ويحرره من رقة العبودية . وقد آمن هؤلاء الشبان بالعلم الحديث والتقدم الإنساني، واكتشفوا أن بعض مفكرى الغرب — وبخاصة بعد فشل الثورة الفرنسية — قد تحولوا عن العقل والعلم ، وعادوا الى المصادر اللاعقلية من دينية وجمالية وفنية وعقائدية (٢) وحسدية (٣) ولقد تأثر بعض الروسيين بهذه المصادر الأخيرة بدورهم . ولكن معظم الذين نهلوا من موارد المدنية الغربية اعتبروا هذا الاتجاه في النهاية طريقا خاطئا أعنى خيانة للحاضر في سبيل الماضي . ولم يحرز بريك (٤) Burke وميستر Malstre إلا نجاحا ضئيلا بين هؤلاء . وهكذا فإن «طبقة

Oligarchy في أبضى صورة» ، ولا تقول استبداديا في قمته ، وكنيسة بدون تقاليد مركزية سكولاستية أو أساس عقلاني ، كنيسة حفلت بكثير من القديسين والشهداء ، وزخرت بالحالمين، ولكنها كانت عاطلة من ذلك النظام الصارم الذي كان يسرى على كنيسة روما ، فقد كانت المعرفة نادرة وكذلك التعليم وكانت الأقلية الصغيرة التي عرفت مدنية الغرب وقرأت اللغات الأجنبية بحسرية تشعر بأنها منعزلة نسبيا عن غالبية الشعب ، وأن أعضائها كادوا أن يكونوا غرباء في بلادهم أي يسمون اليوم « بالغتربين » عن المجتمع . أما الذين كانوا ذوى ضمائر حية حساسة بين هؤلاء فكانوا يشعرون شعورا قويا بأن عليهم التزاما طبيعيا بمساعدة مواطنيهم الذين كانوا أقل سعادة أو أقل تقدما منهم . وأصبح هؤلاء الناس تدريجيا مجموعة تؤمن بأن علانية الحديث ، والكتابة ، والمحاضرة ، تفرض عليهم التزاما أخلاقيا مباشرا خاصة . قلر كنت تعيش في باريس في ثلاثينات أو أربعينات القرن التاسع عشر لعلت في عالم تنتشر فيه آراء كثيرة جدا وتتصادم : فالعقائد والأيدولوجيات ، والنظريات ، والحركات كانت تصطرع بعضها مع بعض وتخلق « مناخ رأى » عاما . ولكن لم تكن تسيطر على هذا المجتمع أيولوجية (١) معينة ، تخلق فيه حكما معصيا ، يمين عليه ويتسلط ، وتكون له الكلمة العليا فيه . أما في بلاد مثل روسيا عاشت بمعزل عن الغرب، مقطوعة الصلة به ، أولا وقبل كل شيء بسبب الانشقاق الديني العظيم الموروث عن المصور الوسطى ، أعنى بلادا لم تسمح إلا أفكار قليلة أن تنفذ اليها من الخارج ، وأرتفعت فيها نسبة الأمية الى حد كبير فإن أية فكرة دخلتها من الغرب — شريطة أن تكون أصلا على درجة ما من الجاذبية — كانت تقع على أرض خصبة وكان الناس يلتفونها بشغف لا يكاد يتصوره أهل الغرب . فانه اذا ما وجد فراغ عظيم ، وشعب محروم من العلم ، مشغوف ، متشوق سواده الأعظم الى العلم والمعرفة ، فإن أية فكرة — مهما كانت فكرة خيالية ، أو بالية خلية بأن تحظى بالترحيب والقبول في مكان أو في آخر — كان هذا هو الموقف في روسيا في الربع الثاني من القرن

(٢) المقالة من المؤكدة من غير بينة أو وميل .
(٣) الحسدية ملهع يقول بان ثمة حقائق أساسية تعرف بالخصس وبأن الدينية وبأن القيم والواجبات الأخلاقية يكن ادراكها بالبداهة .

Edmund Burke (٤) ادومند بريك
فيلسوف انجليزي ولد في عام ١٧٢٩ ومات سنة ١٧٩٧
— أضفى على السياسة موارد العقل الفلسفي الذى اثره القراءة للواسعة العميقة والتجربة الناضجة .

(١) الأيدولوجية :
مجموعة
نظمية من المفاهيم في موضوع الحياة أو الثقافة للبشرية
— وهى النظريات والأهداف المتكاملة التى تتشكل قوام برنامج سياسى اجتماعى .

هذه بعنف ورفضوا بشدة فكرة أن الرجل يلعب دورا ، فإذا ما كان صائفاً وجب عليك أن تحكم عليه بوصفه صائفاً فحسب ، وأما حياته الخاصة فلا صلة لها بحرفته ، وإذا ما كان أدبياً أصدرت حكمك عليه بمزايا القصيدة التي نظمها أو الرواية التي ألفها . ولقد رفض أشهر رجال الأدب الروسى هذه الفكرة ، لأنهم كانوا يعتقدون أن الإنسان واحد ، وأن أى شكل من أشكال التقسيم أو التفقيت إلى أجزاء إنما هو تشويه لبنى الإنسان ، وتحريف للحق . هذا الخلاف الجوهرى هو ما يميز الاتجاه العام لعظم هؤلاء الذين تعتبرهم كتابا روسيين نموذجيين عن كثير من الكتاب الجيدين في الغرب . وهذا التمييز جوهرى ورئيسى للمفهوم الروسى « لطبقة المستعبرين » .

ولا يعنى هذا أن جميع الكتاب الروسيين من ذوى المكاتب كانوا يرون هذا الرأى فأولئك الذين ولدوا في القرن الثامن عشر - مثل بوشكين ومعاصروه - لا يمكن النظر إلى معظمهم على أنهم ينتمون إلى « طبقة المستعبرين » . كفا أن كتابا مثل جوجول وتولوستوى - على الرغم من اختلافهم رفضوا فكرة « المستعبرين » نفسها وكانت وجهة نظرهم للبشر مختلفة تماماً عن فكرة بلنسكى - Belinsky أو هيرزن Herzen الشاب أو تورجنيف في بعض أحواله . فهم لم يؤمنوا بالعقل ولا بالعلم ، أو بالغرب وكانوا ينظرون باحتقار إلى هؤلاء المخدوعين المقلدين « لأوربا » ، الذين لم يفهموا حياة الإنسان الداخلية ، وهى حياة لا علاقة لها بالتقدم أو العلم أو العقل ، وهذا أيضاً يصدق إلى حد كبير على تشيكوف ، بل وفي بعض الأحيان يصدق على جوركى . وقد وقف تورجنيف موقفاً وسطاً بين الفريقين فقد كان يميل في بعض الأحيان إلى جانب بينما يمنح في أحيان أخرى إلى الجانب الآخر ، فكان يتبدل بين دون عناء بين التأييد المشروط والتهمك النقدي . أما أعضاء « جماعة المستعبرين » الحقيقيون فكانوا من مؤننى الكتيبات السياسية ، والشعراء ذوى الاتجاهات القومية والطليعيين أو رواد الثورة الروسية الأوائل - وبخاصة الصحفيون ، والفكرون السياسيون الذين كانوا يستخدمون الأدب ، الذى كان في بعض الأحيان أدباً تأفها جداً - كوسيلة للاحتجاج الاجتماعى وإعلان السخط على الأوضاع السائدة في المجتمع .

والآن ، بعد أن أوردنا هذا المفهوم الرئيسى

المستعبرين « الروسيين نظرا إلى كونها جماعة صغيرة استغفرتهم المسؤولية الأخلاقية نحو أحوالهم الذين يعيشون في ظلمة الجهل استغفرا تاما تحولت إلى طائفة كرسست نفسها للعمل ، يرتبط أفرادها بأحاساس التضامن ووشائج القرى . ولا كان هؤلاء المستعبرين في عزلة ، متغربين اشتاتا هنأ وهناك ، بسبب المجتمع الذى كان يشبه غابة تضايكت أغصان شجارها فأصبح لا يستطيع أى تنظيم عقلى أن ينفذ من خلاله ، فإنهم تماسكوا بعضهم ببعض لكي يحافظوا على الصلة فيما بينهم . لقد كانوا مواطنى دولة في داخل الدولة ، وجنودا في جيش كرس نفسه لتفضية التقدم وهو محاط بالرجعية من كل جانب .

هذا ، في رأى ، هو نوع الظاهرة التى تحدث في المجتمعات الكبيرة المتخلفة اجتماعيا واقتصاديا ، والتي تدبر شؤونها حكومات عاجزة تنقصها القدرة ، وتسوسها كنيسة جاهلة مستبدلة . وبهذه المعنى يمكن القول أن « طبقة المستعبرين » كانت توجد في أسبانيا في القرن التاسع عشر وربما في البلقان ، وفي بعض البلدان في أمريكا اللاتينية ، وفي آسيا . ولكن الأمر لم يصل إلى هذا الحد حتى في فرنسا ، حيث لم تظهر فكرة « الطبقة المستعبرين » في حد ذاتها ، يعنى بوصفها تكويناً مستقلاً . ومثل هذا يقال بالأحرى عن إنجلترا . وفي هذا المقام لا يعنى بحث الجدور الاجتماعية والاقتصادية لهذه الظاهرة ، وإنما أود أن أذكر طرفاً من أبرز خصائصها .

إنك لو كنت كاتباً فرنسياً ، أو حتى كاتباً انجليزياً ، في القرن التاسع عشر ، لكان من المحتمل جداً أن تكون وجهة نظرك هي أنك متعهد بتوريد شيء ما على إشراف أنساب المتحدرين الموردين لشتى أنواع السلع . ولقد كان هذا هو اتجاه بعض الكتاب الفرنسيين الذين اعتنقوا فكرة « الفن للفن » ، والذين اعتقدوا أن عملهم لا يتجاوز السكتة بلمة واضحة جلية ، يمكن فهمها ، وبأسلوب معبر أى الكتابة في صور جميلة ما وسعهم الجهد ، وكانوا يعتبرون أنفسهم مجرد حرفيين أو صناعاً مهرة أى أشخاصاً ينتجون شيئاً ما ، ويريدون أن يكون الحكم عليهم بقيمة هذا الشيء وحده . فإذا ما صنع صانع طاساً أو كأساً فضية فكانت طاساً جميلة أو كأساً بديمة كان ذلك كل ما نتوقه من هذا الصانع ، أما حياته الخاصة ، ومعتقداته ، وسلوكه فلا شأن للمجتمع أو للنقاد بها . على أن الروسيين الذين تحدثت عنهم هنا قد عارضوا وجهة النظر



الى « المستنيرين » الروس . من الممكن أن نتجعب
نجاحا عظيما .

ومثل هذه الاهتمامات الاجتماعية يمكن أن
تصبح في أوقات الأزمات نوعا من الهستيريا ،
كما يحدث في حال هؤلاء الذين ينشدون حماية
مجتمعاتنا من كل انحراف وهمي أو حقيقي ،
وهذا الاتجاه مسئول عن كل أنسباط الرقابة
والحملات الصليبية الفكرية ، ومحاولة تنظيم
الكتاب أو الفنانين للدفاع عن أنفسهم ضد
الشيوعية ، أو ضد الفاشية ، أو الاتحاد ، أو
ضد الدين . أن منظمة الفنانين والكتاب يمكن
أن تصبح خطرا دائما ، فإن كل محاولة لتلمسك
بنظام العقيلة ، تصبح صورة من صور التعصب ،
وكتبا لحرية الحديث وللحرية نفسها . وبين
هذين النقيضين يضطرون للاستغفال بالآراء
وغيرها من وسائل الاتصال الانساني ، أن يعيشوا
وأن يوجدوا لأنفسهم نوعا من التوازن مقبولا في
هذا العيش .

هذه هي الاخطار التي توجد في الغرب . أما
في البلاد التي ولدت فيها « طبقة المستنيرين »
(روسيا) حيث كانت هذه الطبقة قد قامت
على فكرة المعارضة السديدة الدائمة لحال قائمة
فعلا يعتقدونها في خطر دائم من أن تصبح جامدة
متحجرة ، وعائقا للفكر والتقدم الانسانيين . هذا
هو الدور التاريخي للمستنيرين ، كما كانوا هم
برونه في وقت أو في آخر . فهي لا تعني مجرد
المفكرين أو الفنانين : في حد ذاتهم ، كما أن من
الؤكد أنها لا تعني المعلمين وحدهم أيضا . فمن
المحتمل أن يكون المعلمون رجعيين مثل غير
المعلمين سواء بسواء . كما يمكن أن تكون حال
المفكرين والفنانين كذلك . ونحن نعرف هذا جيد
العرفة في الوقت الحاضر ، وأنها لظاهرة محزنة
تظهر على جانبي الستار المديدي . وطبقة
المستنيرين لا تعني بحال مجرد المعارضة
للكنيسة الرسمية في حد ذاتها ، فإن المحتجين
والمشتركين في المسيرات والذين يمارسون
استعمال الطاقة الذرية للأغراض الهدامة والذين
يناهضون الحرب الفيتنامية ، مهما يكن في موقفهم

أو المركزي « طبقة المستنيرين » دعنا ننقل الى
الغرب ، ففي هذا المقام يسهم البرقسور
نور ثروب فرأي Fry

يقال له عن مجموعة محاضرات حديثة بشر فيه
نقطة هامة ، إذ يقول بصفة عامة : أن اتجاه
مفكرى الغرب كان وما يزال هو اتخاذ العلم مثالا
يحتذى ، أو نموذجا يتبع ، ومادام العلم موضوعيا
وواقعيًا ومتحررا من المؤثرات الشخصية أو
الدائية وبخاصة أحكام القيمة أو الأهمية فقد
ساد اتجاه بين المفكرين يقدر الموضوعية
حق قدرها أو فوق قدرها ، وكذلك الحال مع
المنهج العلمي حتى وصلوا الى الحد الذي تصبح
فيه مثل هذه الموضوعية انسلخا detachment
من نطفة يتصف به دائما أولئك الذين يشتغلون
بالعلوم الطبيعية ، وهو الانسلخ الذي يجعل
العالم الفيزيائي الذي ينفض عن كاهله مهمة
البحث في المسائل التي تهم الرأي العام ، أو في
مسئولياته الاجتماعية ، وما دام مشغولا بالبحث
عن الحقيقة وحدها ، فإن تطبيق كشوفه عاد
لا يخصه أكثر مما يخصه أمر أي مواطن آخر
من مواطني الدولة مهما كان نظام الحكم الذي
يسودها ، فالتناس الذين يشتغلون بالأبحاث
السيكولوجية أو الفسيولوجية - شأنهم شأن
المعلماء الطبيعيين الذين سواء بسواء يرفضون
في بعض الأحيان الاعتراف بمسئوليتهم ، على
الرغم من أن تجاربهم قد تؤدي الى تغيرات في
شكل الجنس البشري أو هيئته ، وقد تمنع بعض
الأفراد قوى خطيرة لتكييف الناس وتغيير
استجاباتهم ، وهذا هو ما يطلق عليه « انسلخ
الفلم » أو « موضوعيته » ويرى « فرأي » أن
هذه المروعة يمكن أن تذهب الى أبعد حد ،
بأن تجعل العلماء الذين يشتغلون بعمل ذي
مضنونات واضحة عاجزين عن التصريح بأنهم
لا يستطيعون ممارسة المسئولية أو تحملها في هذه
الشئون . على الرغم من أنه (أي البرقسور
نورثروب فرأي) لا يصرنا في النهاية بقسدر
المسئولية التي على هؤلاء العلماء أن يحملوها أو
ملهية وأجهم إزاء هذه المسئولية ويضيف قائلا :
« أن هذه الشئون أو الاهتمامات التي نسيدها

يوصفها حكومة حكما استبداديا فان هذا الاعتبار يبدو فاسدا . كما أنه توجد كذلك اشياء أخرى كثيرة خاطئة اجتماعيا واقتصاديا ، ولكن في البلد الذي تحتاج حكومته الى ايجاد قاعدة عريضة من الناصحين ، مهما تكن الوسيلة التي تتخذها او الأسلوب الذي تستخدمه او النهج الذي تتبعه لتحقيق هذه الغاية ، وهي عرضة لخطر الخروج من مقام الحكم ، لا تكون هذه الحكومة استبدادية بحال مهما يكن نظام حكمها ولونه . فاذا ما قلنا إذن ، إن المجتمع البريطاني في اليوم في حاجة الى « طبقته مستنيرين » ضاربة ثورية لا تدعن لمطلب ولا تستسلم لقوة قاهرة وجيدة التنظيم فهذه قول ، كما يلوح لي ، منطوق على مبالغة . هذا اعتقادي وقد يعتقد آخرون اعتقادا مختلفا كل الاختلاف ، ولهم دينهم ولي دين .

كان المستنيرون في أواخر القرن التاسع عشر ، لا يتصورون مجرد فكرة وجود طبقة من الأشخاص يشتغلون بالدراسات العقلية والتحصيل الفكري ، من مثل أساتذة الجامعات والأطباء والمهندسين ، والخبراء والكتاب ، ممن يعيشون حياة برجوازية كلمة البرجوازيين ، في مختلف نواحي الحياة ، كما يعتقدون وجهات النظر التقليدية ، ويمارسون الرياضة البدنية فيلمبون « الجولف » أو حتى « الكريكيت » . هذه الفكرة يوما ما وجدت يوما ما لروعة الرواد الأوائل الى أقصى حد . لأنه حين كان رجل يشغل وظيفة أستاذ في الجامعة في روسيا في نهاية القرن التاسع عشر ، تجعل منه ، أو ذاك ، فكرة ارتباطه بالأداء واشغاله بالأفكار ، خصما عنيدا للنظام الذي يعيش فيه . فاذا لم يوجه نشاطه الفكري الوجهة التي تجعل منه خصما يحارب هذا النظام لاصبح في أعين المناضلين خائنا لبلاده ورفاقه أو جباناً أو غافلاً .

لا شك في أن واجب هؤلاء الذين يعملون الآراء والأفكار أن يكونوا منطقيين ، وأن يعملوا من أفعالهم انعكاساً لأقوالهم ، وأن يعيشوا عيشة متكاملة ، ولا يفصلوا أفكارهم عن أفعالهم (وهو ما اتهم به النقاد الروسيون جوت) ولا يظنوا أن مهنة الأستاذ في الجامعة أو الفنان ، مثلاً مثل مهنة الحداد أو الحاسب سواء بسواء ، لا تفرض على من يزاولها مسؤولية اجتماعية خاصة . ولكن يجب ألا يتبع ذلك أن يكون شعور الشخص بالمسؤوليات الفكرية أو وعيه في أي مجتمع غربي ، مدعاة لأن يحوله الى أداة تخريب دائمة ، أو الى

الادبي من تعاطف وتأييد ، ومهما يكن احساسهم بالمسؤولية الاجتماعية جديراً بالاعجاب ، فانهم ليسوا أعضاء في « طبقة المستنيرين » لمجرد أنهم يحتاجون على سلوك حكومتهم . فليس من الضروري أن يكون هؤلاء الأشخاص مؤمنين بقوة العقل أو الدور الخير الذي يؤديه العلم ، بل أقل من ذلك إيمانهم في حماية التقدم البشري ، أو حتى مجرد الرغبة فيه كما نعر عنه بالمصطلحات العلمانية المنطقية . فبعضهم قد يلجأ الى المعتقدات اللا منطقية تماماً ، أو ينشد الهروب من المجتمع الصناعي الى عالم أبسط ، عالم « يوتوبي » (١) كامل .

والاحتجاج المحض ، سواء اكان له ما يبرره ام لا ، لا يؤهل الانسان لأن يكون عضواً في جماعة المستنيرين بهذه الصفة . ولكن ما يؤهله لأن يكون « مستنيراً » بهذا المعنى هو مزيج من الإيمان بالعقل والتقدم ، مع الاهتمام الأخلاقي العميق بالمجتمع ، وهذا ، من الطبيعي ، خلق بأن يظهر في البلاد التي تبلغ المعارضة فيها أعماق أبعادها ، وأشد عدائها ، في حين يكون ظهوره أقل احتمالاً في المجتمعات الديمقراطية المفككة غير المترابطة ولكن متفتحة نسبياً ، بحيث يكون الأشخاص الذين يمكن إثارة غضبهم وبعث حقدهم - كما يحدث في المجتمعات الأكثر رجعية - عرضة لأن يخضعوا قواهم للعن التي يزاولونها ، مثل الطبيب والمحامي ، وأستاذ الآداب الجامعي ، من غير احساس ظالم ، بأنهم يعملون هكذا يخفون في أداء واجبهم . وبأنهم لا يسهمون في أي شيء يثير السخط الجماعي المدني ويعبر عنه ، فاقهم يشبعون رغباتهم الخاصة ويتخلون عن واجباتهم القومية . فان « طبقة المستنيرين (٢) المناضلين » - وهذا هو أصل ما كانت عليه وجزء من جبرها - قد نجحت عن نظم الحكم الجائرة حقاً . ومما لا ريب فيه أنه يوجد كثير من الحكومات الاستبدادية ، ولكن اذا ما أخذنا بعين الاعتبار إنجلترا بالذات ، من بين جميع البلاد

(١) اليوتوبي : نسبة الى « يوتوبيا » المدينة الفاضلة ، وهي دنيا مثالية من حيث قوانينها وحكومتها وأحوالها الاجتماعية .

(٢) هم ذور الأفكار والمبادئ ، الذين يتناضلون في سبيلها وينادون بها ويمثلون على نثرها وإذاعتها .

وهذان الشيئان لا يعنى أحدهما الآخر ولا يطابقه ولكنهما فى رومسيا كانا متسايقين للأسباب الاستثنائية التى حاولت أن أعبر عنها باختصار . وشئ من هذا القبيل كان وما زال أيضا يصدق فى بعض بلدان أخرى ، مثلما يصدق على بعض أطفال أوروبا الغربية المهاجرين فى أمريكا أو فى إسرائيل ، كما قد يصدق على كثير من بقاع آسيا وأفريقيا اليوم . ولكن هناك رضا عن التطبيق المباشر الآلى لهذه الفكرة على أشكال من الحكومات تكون بالضرورة أقل كبتا . والشك يستولى الآن على أمريكا ويتملكها النقاش حول هذا الموضوع نفسه ، وهى فى ضمعجيب . لقد ظهرت قوى ضخمة شريرة ، وهى قوى تلقى المقاومة هناك بحق . ولكن مهما كانت الأسباب ، فإن أعداء التنوير لا يبدون كى خطرا كثيرا ، ولا شرا مستطرا ، فى بلد كانجلترا اليوم . وكذلك ليس الطلاب المناضلون أو مناهضو الحروب أو «الهيبيز» (٣) أو «الأمريكانوفيز» (٤) مصدر خطر كبير أو تصدع خطير مهما كانت النظرة إلى أعمالهم وأهدافهم فهم لا يشبهون « طبقية المستنيرين » القديمة حينما بلغت ذروتها ، فيما خلا الدرجة التى وقفت وماتزال تقف فيها رمزا للنضال من أجل الإنسانية وتأييدها ضد الوحشية والفساد والظلم والتفاوت الاجتماعى . والشئ نفسه يصدق على كل حركة تقدمية فى التاريخ — ومع ذلك لم تكن المسيحية فى فجرها ، وكذلك البوذية ، ثورة « الطبقة المستنيرة » وكيس هذا موضوع حديث بروجى أو حلم يدعى ، فإن الأنكار الرئيسية ، بل حتى ما يؤخذ منها هذا المأخذ ويوصف بهذه الصفة ، كانت قد لعبت دورا فى التاريخ الإنسانى ، ولها الحق ، أو بعض الحق ، فى أن تطالب لنفسها بضرورة احترام وحداثتها وتماسكها ، وضمان سلامتها وتكاملها .

(١) Hippias : حركة الهيبيز المشهورة فى أمريكا وهى ظاهرة الشباب الشاذ الطويل الشعر والدنون والظافر ، يتماثل المخدرات ويمارس الجنس بغير ضوابط تحت شعار « دمع الحرب وتفرغ للحب » إلى غير ذلك مما يقول ويفعل . ونورد هنا Norman Mailer المعاصر ومؤلف « الرايا والوتى » قبل سنوات «وجيوش الليل » أخيرا .

(٢) Amreicanophobes : هم الذين تفرغهم الحياة الأمريكية وتعييهم بالآخر .

شخص معارض معارضة دائمة للحال القائمة والوضع الراهن ، بحجة أن هؤلاء الذين ينعون فى ظل هذه الظروف وتنفذ هذه الظروف إلى حياتهم ، هم تلقائيا أعداء التقدم ، وخصوصا الجنس البشرى . وهذا هو السبب الذى من أجله لا يمكن لأحد أن يتحدث عن « المستنيرين » الانجليز مثلا ، ولكن يمكن التحدث عن المفكرين Intellectuals الانجليز . فالحديث يكون عن أشخاص يميلون إلى الآراء أو لا يميلون إليها ، كما يمكن التحدث عن مستويات التربية والتعليم ، وعن التقدميين والرجعيين ، والمتشككين (١) ، والمعتلين (٢) ، والمراء يستطيع أيضا أن يتحدث عن واجبات العلم ولكن إذا ما قيل لشخص ما تلقى آراء بهرته وأست له — وعلى أضف الإيمان اطلع عليها اطلعا وثيقا — أن وجهة نظره هى أن يكون متمردا ونائرا سياسيا ، والا فقد تنكر لوظيفته الاجتماعية وتخلى عنها ، وقيل عوضا عنها أوهاما ابدولوجية وضعية جديدة بالأزدراء ، يكون بوسم هذا الذى تتجاوز أن يجيب قائلا : « أن هذا صحيح فحسب طبقا لافتراضات معينة » . كالاتراضات الماركسية مثلا ، التى تستلزم أن يكون الشخص منتحيا بالضرورة إلى طبقته ، تلك الطبقة التى تشبك فى حرب طبقية ، أما فى جانب الطبقة التى تحارب وأما فى جانب تلك التى تشن الحرب المضادة ، أما فى جانب الطبقة التقدمية وأما فى صفوف الطبقة التى يجب تدميرها والقضاء عليها . ولكن إذا كان المرء لا يتقبل هذه الافتراضات فهو بالتالى يرفض هذه الالتزامات التى تتبعها بالضرورة . فإن تكن ناقدا تسهم طواعية واختيارا فى الجدل والمناظرة حول قضية ما ، فهذا أمر ولكنه أمر آخر مختلف أن يفترض أنه طالما وجدت قضية قليلة جدا من مثل هؤلاء الناس فهى خليفة بأن تشكل خطأ من القوة الضاربة اندائمة المتأهبة لأن تحارب وتموت فى مقاومة لا ينطفئ لهيبها وهى دائما تلوذ بحصونها النيمة .

(١) التشكك أو الشكوى : التسال بلهيب الشكوى : القائل بأن المعرفة الحقيقية أو المعرفة فى حقل معين غير محققة أو مؤكدة .

(٢) اصحاب « المذهب العقلى » : وهو نظرية تقول بأن العقل هو فى ذاته مصدر للمعرفة أسعى من الحواس ومستقل عنها .

عن ..

الغموض

والشورة

محمد محمود عبد الرزاق

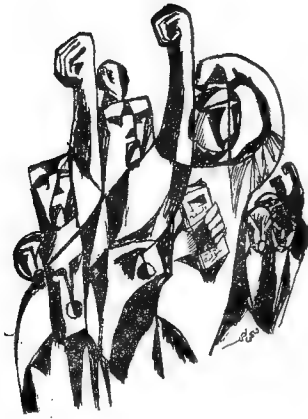
تحمي نفسها من الانحراف الى هذه المناهات ،
ناحتة لها في صفوف التاريخ القنى طريقا بعيدا
عن الفجاجة .

وظلت الكتابات الاشتراكية تؤثر بنسب
متفاوتة في كتاباتنا العربية الى ان بدأت حركة
الترجمة وخاصة في لبنان تبني الفكر الوجودي .
وهنا بدأ التأثير بهذا الفكر وباتجاهات التي
سايرته . يشكل تيارا هاما في كتاباتنا ليس فقط
اقتداءً بالفكر الاوربي في «رواياته» الجديدة كتميز
عن الازمة العالمية التي تولدت عنها طرائق شتى
للتعبير ، وانما انصهارا مع عالم القرن العشرين
المعتم الذي فرض بالضرورة مفاهيم جديدة للكون
والانسان بعد افتقاده لحلمه بالجنة ، التي ماتوقف
لحظة عن السعي اليها بكل شوقه الى تغيير واقعه
المستمر الاطلام .

الفتاد العلم

ارتضى الانسان في طمأنينة الاديان ، ووجد
فيها ضالته لتبشيرها بالفردوس المفقود . . غير
أن علم الميثولوجيا كشف عن أصول العقائد
الاولى ، ووضع علم الميثولوجيا بصيد اكتشاف
حجر رشيد وحل رموز اللغة الهيروغليفية حقائق

كان للكتابات الروسية التي غزت الاسواق
العربية في الاعوام الدائرة حول عام الغضب -
عام ١٩٥١ - حينما انقض انجذاب الأعزل وهو
لا يملك غير غضبه على جنود الاحتلال في القتال . .
العمال والطلاب وبلوكات النظام ، دون ادنى
معونة من النظام الحاكم . كان لها اكبر الأثر في
تكوين جيل من الكتاب تربى في أحضان لواقعية
النقدية والواقعية الاشتراكية ، وشغل بشوريتها
واعتماقاتها بالطبقات المسحوقة وكشفها للطبقات
المستغلة . . وكان من بين هذه الكتابات ترجمات
ثمينة وأخرى غثة ، الا انها في مجموعها أرسيت
قواعد المذهب الواقعي في بلادنا بين جصوص
انجذاب المتطلع الى عالم الفضل . والفضل . . تل
نفضل ، يرجع الى السخط الذي اجتتاح البلاد
وفتح أعينها على هذه الكتابات ، وأغراها بقراءتها
في اللغات الاجنبية للزاد الشخصى ، أو الترجمة
التي أهدتنا شسوامخ عالمية أصبحت تمثل جزءا
هاما من تراثنا . وإذا كانت الاسواق العربية قد
غيرت بمؤلفات جودكي خاصة ، وتضافرت هذه
المؤلفات مع الترجمات الركيكة على نشر ادب
النداعة وملحقاته من تقرير ومباشرة في القصة
والقصيدة ، فضلا عن الاهتمام بمضمونها اهتماما
يفوق الشكل ، فان المهوبة الحقبة استطاعت أن



ففقدت السلطة والسيطرة والانسان جميعا • أما في الجانب الآخر من الأرض فقد قامت دولة تبني الاشتراكية لتحقيق الجنة بسواعد فتية • وتطلعت الانظار الى هذا الأصل الجديد ، وأمنت بالتجربة ، وانتفضت تدعو اليها أو تصنعها في بلادها • رأت أن اللجوء الى الاتحاد السوفيتي « المكان » هروب ، وتحقيق الاتحاد السوفيتي « المبدأ » ثورة • فليس على الانسان أن يهرب الى الجنة : لتحققتها سواعد غيره ، بقدر ما عليه أن يحققها بسواعده وعلى أرضه ، لكي تلف المحاولة الأرض جميعا وفتفتح كل الزهور دون عائق ، بتحقيق الثورة العالمية •

جيل الستينات

حربان عالميتان • • وأدمية مهددة من أجل السلطة والسيطرة في القرب • •

ومعسكران اشتراكيان • • وأدمية مهددة من أجل السلطة والسيطرة في الشرق • •

غير أننا نعود دائما الى الاشتراكية • نلجأ اليها بفضل تطوير ذوقنا الفني ، ونسجد احساساتنا المتلقية للامامة • فيثابرها على شبابنا الثوث ارتبطنا بالشعب والماساة • والامل

في مواجهة الكتاب المقدس حتى تساهل كبير اساقفة كنتربري : ألم تستخدم الروح القدس في وقت نما الخرافة والاسطورة ؟ • وأعلن تشارلز دارون والفريد راسل والاس أنها ابن إحدى القرود ، وفسر ماركس التاريخ تفسيراً مادياً ، وفضح فرويد رغباتنا الجنسية المكبوتة ومدى تأثيرها في السلوك • وأمام هذه الحقائق ، آمن الانسان المناضل بالعالم والاشتراكية • فقد كان لا بد أن توجد الجنة • • أو لا بد أن يستمر الحلم بهما على الأقل ، ففي العلم والاشتراكية وجد الانسان ضالته مرة أخرى ، فوضع آماله وأحلامه في قلبه وسار على ضوء الوهج المرتقب لبركان يسمى الثورة الاشتراكية العلمية بانفجاره يتحقق الحلم الدائم • • الجنة المفقودة • •

وكانت خيبة القسرون العشرين بين حريين عاكيتين بربريتين • •

أهذا هو كل ما استطاع العلم أن يحققه ؟ • الخراب والدمار للانسان وأرضه • • الاجساد المشوهة والنفوس المخربة والأرض الجباب • • قال الطبيب : انها أزمة محلية • • أزمة الدول الاستعمارية المهتاجة على أرض الله • أزمة الدول التي ضحكت بانسانها من أجل السلطة والسيطرة ،

الذي غرسته الاشتراكية في نفوسنا هو الثورة .
فالثورة هي القوة الساحقة للباسا بناء
للفقمية . ولقد أصبح كل حكم يصدر عنا انما
يصدر بالضرورة عن نفس مرتبطة اشد الارتباط
بالطبقات المسحوقة وعن وعى بساتها . وائى
خروج عن هذا الخط خيانه ، وائى تغيير فى
التكتيك يبعدنا عن الهدف . نغنى التخلي عن
الضيق الجماهيرى ، والانحراف الى ترف الطبقات
الساحقة ، أو مرض القلة المهزومة التي لم تقو على
الصمود حتى يتحقق الحلم .

وبين القبل والبعد وما لحقهما مازال الانسان
فى مستودع نفن يرسف فى اغلاله القديية التي
تزداد فى كل يوم حدة وجدة وفتكا . ما زال
يسترحم ذوى الاحذية الثقيلة كي يخففوا الوطا .
ومن هنا غرق اتساقنا فى متاهات الغربة ، بعد
أن فرضت عليه الاوضاع المالية تمزيقات لا حصر
لها ، كان أكثرها شذوذاً وأشدّها تأثيراً على كيانه
نفس جزء من أرضه بانياب طفمة باغية تنفذ
حطط وضعت فى غير بلاده للتضحية به . لطرده
وتشريده وقتله . وأن كنا قد اهتممنا هنا بالتمرد
التاريخي الذي حدده البير كامى بأنه تمرد الانسان
على وضعه من حيث هو عبيد ذليل ، فانا لم نغفل
التمرد الميتافيزيقي الذي حدده بأنه تمرد الانسان
على وضعه من حيث هو انسان . وهكذا اضحي
السانا غريب الدارين .

والغربة كما يقول جورج لوكاتش فى كتابه
«نظريه الرواية» هي احساس الانسان بأن بيئته
التي خلقها لم تعد وطنه . بل سجنه . وإذا كان
بعض من شباب الأربعينات والخمسينات قد عبروا
عن غربتهم بوضوح البير كامى كما هو شأن
مجموعة قصص «حيطان عالية» - ١٩٥٩ - التي
كتبها ادوار الخراف ما بين عامي ١٩٤٣ - ١٩٥٥
وغيرها من المحاولات الفردية المحدودة النطاق
التي لم يتع النشر لأغلبها وتحدث عنها بوصف
اشدائوني وهو يؤرخ لجيله بكتابه «الانتم يقولون فى
الادب المعاصر» (الكتبة الثقافية - ١٩٦٩) . فان
شباب الستينات اختاروا الاغراب قالبا للاغتراب
ابتداء من محمد حافظ رجب حتى محمد مستجاب
وعبد جبير مروراً بابراهيم منصور وجليل عطية
وابراهيم مبروك وحاشم الشريف وابراهيم اصلان
وغيرهم ، على تفاوت بينهم فى الإبهام يبلغ منتهاه
عند حافظ رجب ومبروك . وهذان الاخيران كما
يبين من مجموعة قصص الاول : « الكرة ورأس
الرجل » (دار الكاتب العربى - ١٩٦٧) ومجموعة
الثانى : «نزف صوت صمت نصف طائر» (تحت

الطبع) لم يتهجا نهج السريالية التي حطمت
الشكل ، ولا نهج الرجودية التي أبت على
الشكل وكشفت عينية الوجود ، وانما جمعا بين
الحطمان فأخذت عن السريالية تحطيمها للشكل ،
وعن الوجودية فيقتها بالعبث .

وفى الستينات تصدى الأمر نطق جيل
الستينات لينسحب أثره على كتابات يوسف
ادريس الذي فاجأنا عام ١٩٦٥ «باللمبة» و
«الاورطى» ثم أعقبهما «بالنقطة» (١٩٦٧) و
«الخدعة» (١٩٦٩) . هذا اذا ما استثنينا «صاحب
الصوت النحيل» (١٩٦٣) و « حمال الكرسي »
(١٩٦٩) كوضوح رموزها . بل ان المد انسحب
أيضا على كتابات نجيب محفوظ التي لم يفاجئنا
بعد تجاربه العديدة منذ « أولاد حارتنا » بقصة
«تحت المظلة» (١٩٦٧) . هذا اذا ما استثنينا
«ضد مجهول» و «زعبلاوى» (من قصص مجموعة
«دنيا الله» - دار مصر للطباعة - ١٩٦٣) و «علم
نصف الليل» (من قصص مجموعة «بيت سيم
السمعة» - دار مصر للطباعة - ١٩٦٥) وغيرها
من القصص التي غلب القفوض بعض شخصيتها
وان ظل جوها متسنا بالواقعية ، ولسنا هنا فى
مجال تحليل هذه المحاولات الرائدة التي تحتاج
لبحث آخر .

أصبح واضحا إذن أن الازمة لا تقتصر على
بلد دون بلد ، فللغرب الدادية والسريالية
والشعبية والعينية ولنا الواقعية والتجارب
الآخرى المتأثرة بمذاهب غربية عديدة . بل انها
أزمة تلف القشرة الأرضية كلها نافذة الى الاعماق
لتصبح الاشجار والثمار بلونها . فإذا مجاء كاتب
اليوم ونظر الى الوجود ككل على مستوى مأساوى
شامل لا جزئى أمل ، فليس ذلك تقليدا للغرب،
أو استيرادا لأفكار سوداوية لاتعبر عن انطلاقاتنا،
بقدر ما هو تعبير عن أزمة الانسان المعاصر أيضا
وجد . ولقد بدأ هذا الاتجاه يؤثر فى ذوق المتلقى
الذى أصبح يستمتع بجهد النفاذ خلال الرؤى
المضبية . غير أن جمهرة كبيرة من المسيطرين على
مقدرات الثقافة فى بلادنا مازالت تنساوى هذا
التيار . وتشكل هذه الجمهرة جناحين : أولهما
من التقليديين ، وثانيهما من التقدميين المحافظين -
ان صح هذا التعبير - والجناح الثانى هو الذى
يهمنا هنا لزعمه الايمان بالتغيير ومحاربة القوالب
الجامدة ، وان حصر نفسه فى إطار مذهبه جامد،
واحتمى وراء الشعارات والهافتات .

وقد حلل آرثر هيلز موقف هذا الجناح أبلغ

في وضوح النهار ينفر من التبعيمات والضمائيات
فأدب العمال والفلاحين والجنود لا يجتنب إلى الرؤى
القائمة ومن لم لا يكتنفه القموص ، وسوف تعيد
هذه الهتافات إلى أذهاننا سؤال سائري اليقظ :

لكن نكتب ؟ ..

أحقا نحن نكتب للشعب ؟

لنعرّف أولا بهذه الحقيقة : الملايين اتى
تكدح - وان كنا قد تشرفنا بالخروج من صلبه ،
أو بمعرفتها عن يقين - لا تقرأنا ، ولا تفكر في
مجرد التعرف علينا ، وقد يطول بنا الأمد قبل أن
يتم التلاقي .. بل مجرد التعرف .. نحن بعلما
ولفتنا مضطربون ، لم نغفر الحقول والصحار
والصحار بعد ، فالملايين التي تكدح محرومة من
نور الحرف ، في كل قرية قد تصادف قارئا أو
انثيين ، غالبا ما يكون ماذون القرية أو امام
المسجد - باطبع نحن لا نضع في حسابنا طلبه
المدارس والجامعات ان وجدوا ، ولنا نصهم في
صف المبشرين من جهة ، ولأنهم ينزحون إلى بلديته
حيث المدارس والمعاهد جل العام من جهة اخرى ،
حتى اذا ما ناولوا درجاتهم العلمية انقضت صلتهم
بالقرية انقطاعا شبيه نهائي - والماذون أو خبيب
المسجد - وغالبا ما يكونان شخصا واحدا - تفتصر
ثقافته على أساطير الكتب الصغرى .. بل لا يقرأ
غير الاوراد للذكر ، والصحف في الايام الجسام .
وعند قراءته الصحيفة يحاول جاهدا أو عامدا
نقل القصص البسيطة - لغة الصحيفة - إلى عامية
الفلاحين . حتى لغة الصحيفة في حاجة إلى نقل !
وهو يحاول جاهدا .. لتصل الاخبار إلى الافهام .
ويحاول عامدا .. ليحافظ على المسافة المفترضة
بين فهمه وأفهام الفلاحين : المسافة التي تخللها
اللغة بين الفلاح الذي يقدر قدسية الحرف ويقدم
لصاحبه احترامات وتقديرا ، وبين السطحي المتعالي
بالحرف الذي يتخلله مظهرها وفاضلا .. بينه وبين
عشيرته ، فنراه يقرأ وكأنه يحل طلاس مفاتيح
أسرارها عند طبقة الفهم أمثاله .. الطبقة التي
اختيرت لسوق القطيع وحلبه .

حتى هذا العالم المتصل بالجماهير اتصالا
شعبيا بحكم عمله وأهله وسكنه ، المتعالي على
الاتصال الشعبي بعلمه وفهمه . حتى هذا الرجل
لا يعرف يوسف ادريس ، ولا يهيمه ان يعرف
الشراوى أو العالم . انه قد يعرف طه حسين
والعقاد وبعض الصحفيين ، لكنه يعرفهم لغير
الادب في خير حالات المعرفة ، وربما للادب

تحليل وأعمقه حين قال بعدد عودته من رحلته
الاخيرة إلى الاتحاد السوفيتي : نيس هناك كاتب
روسي محافظ - أو على الأقل ، مخلص لشيوعيته
- الا ويعتبر : لطلبة المؤمنة بالقرية حركة خدمة
تسمى إلى القضاء على الاعداد السامية للدولة
الشيوعية . مثل ذلك الكاتب جرى بأن يتخذ
موقفا صريحا في انحيازه الكامل إلى جانب
السلطة : عن صدق وإخلاص . فهو يحس سعادة
حقيقية لتضامنه الوثيق مع الحزب ، مع العمال ،
مع أناس ليسوا كتابا ولا فناني بل مجرد كادحين
يشاطرهم الواقع الذي يعيشونه . فهو يعتبر
نفسه عاملا كأي عامل آخر ، ويفخر بذلك ، يعتبر
نفسه مجرد عامل في مجال الفن والادب . ولا يجد
متبرا في قيام الحزب بتصحيح أعماله الفنية
وتعديلها : فالمسألة عنده مسألة واجب يملو على
كل اعتبار آخر . وهو في انتباهه بيقين وزنا
للصناعة قبل كل شيء ، ويهتم أساسا بتأني
البناء ، وبراعة والتشطيب كأي صانع ماهر
لفخوره بصنعيته ، فهو ، باختصار ، كاتب يريد أن
يشترك فيما هو كائن ، لا يعلم بما يمكن أن
يكون ، ولذلك فتفسره للإنسان عقلاني بحت .

ومن التجنى أن يقنع المرء نفسه - عن هوى
وتحيز - بعكس الواقع في شأن الكثرين من
هؤلاء الكتاب : فهم ، ككثيرين غيرهم من كل مكان
من العالم ، لا يقفون هذا الموقف عن خضوع أو
زلفى أو نفاق ، ولا يفهمون وطيفتهم ككتاب على
هذا النحو لأن سلطة عليا ما قد رشتهم ، أو
أرهبته ، أو أفسدتهم ، بل لأنهم ، وقد تقبلوا
الأسس الجوهرية للمجتمع الذي يعيشون فيه عن
اقتناع وإخلاص ، باتوا يؤمنون بأن المظالم
وضروب العسف التي يشهدها ليست إلا أخطاء
عابرة أو على أقل تقدير ، ضرورات مؤسفة
لا تنشأ قاعدة . فهم أناس يحسون الحاجة إلى
وجود السلطة ، ويخافون الغرض ، فيقفون في
جانب السلطة بكل قواهم . وهم ، كفنانين ،
لا يمكن أن تتراعى لهم الحياة مأساوية ، لأن كل
مأساة فردية مرجعها ، فيما يرون ، إلى تخلف
الفرد ، أو جنوحه عن مسيرة المجتمع الطافرة .
(مجلة الهلال - مارس ١٩٧٠ - ترجمة شفيق
مقار)

لكن نكتب ؟

وإذا بلأنا نقاشبنا مع هؤلاء التقنيين
التقليديين فسوف نسمع دوتنا زاعقا نعرف مثاله
لا شخصه يقول : اننا نكتب للشعب ، والشعب

بالسمعاع : طه حسين كافر وقف ضد الازهر ، أو هو : عبقريه ملهية لا يوجد الزمان يمثلها سوى مرة في كل مائة عام - أما العقاد فتحمل كتاباته كثيرا من الصفة المشتق منها اسمه ، ولو لم يكن كذلك لقرئت عليكم كتابه «عبقريه محمد» وهذا من باب البهاوة والتعالي وإدعاء العلم فهو لم يقرأ العبقريات ، وربما أتاه نبأ بعضها عن طريق «الرسالة» القديمة ، أو اجتماعات مجلس الأئمة بوزارة الأوقاف .

هذه هي الجواهر التي تقول أننا نكتب عنها ولها . أما أننا نكتب عنها فأمر لا يحتاج إلى جدال ، وأما أننا نكتب لها - أي أنها تقرأنا مباشرة - فأمر تقف دونه العقبات .

لن نكتب الآن ؟؟

أما طبقية الثقافة هذه نقول أننا نكتب للثقافة المتنازعة بالثقافة ، ومن هؤلاء المثقفين من تبني قضية الشعب وصهر نفسه في بوتقات الكفاح وما يتطلبه من مواصلة تثقيف انفس بالزاد اللازم للقيادة . فوعي المأساة وسار في الصقوف الامامية للجبهات المبشرة بالعالم الأفضل، ولسبب ما ، وجد نفسه ضائعا ومن حوله سباع الشر مرتبصة . لسبب ما ، لا نقول خارت قواه ، وإنما نقول أنه تخلى عن التيشير عن اقتناع بعدم جدية الجهد الفردي بعد أن تفككت المنظومات التي كان يحتل مكانا بين صفوفها ، أو فقد الثقة وسط ظروف غير ملائمة في بعض البلدان ، وتسلط الفيلان في بعضها الآخر . غير أنه ان تخلى عن التيشير لم يتخل عن المأساة ، وان اقتصر دوره

على معاشيتها في حجرة سفلى بالقراءة واجترار الاسي . وكلما ابتعد عن دوره الطليعي قسرا أو عسرة ، أمن في الانعزال ، ويتوالى الايام تحول هدفه من القراءة الى هدف جديد كل اربعة . . غريب كل الغريبة . لم يسع إليه ولم يتوقعه وربما لا يعي به . كان يقرأ فيما مضى وكل حواسه مع الشعب ، فأصبح يقرأ الآن منفردا عن الشعب ، متوقفا على جراحه وآلامه حتى استعذب انجراح وعشق الآلام ، وعلى أثر هذه لتكنسة تغير مفهوم القراءة والهدف منها عنده . كان يقرأ من أجل الشعب المتردى في المأساة ، فأصبح يقرأ من أجل المأساة المتردى فيها للشعب . المأساة ولذة الجوع واستعذابه أولا . هذه مرحلة لا يجب أن تنسرك أو تغفل من مراحل عشاق الواقعية الاشتراكية . تحولت القراءة الى نوع من أنواع القراءة للتمتع . الى اللذة التي تنبثق عن الألم . هذه المأساة الجديدة ، أو مأساة المأساة

بحاجة الى فهم جديد يكشف للفئة الرائدة نفسها بنفسها لتقف في مواجهة واقعها . ولا شك أن هذا الفهم الجديد بحاجة الى أسلوب جديد . الفهم الذي لا ينس الشعب لكنه لا ينس أيضا ذات الفرد . الفهم الذي يعاينك بأغوار نفسك لترى ما بداخلها وما يحيطها وتحدد دورك على أساس من هذه المعرفة . ان موقف الذات الانسانية من الحياة هو أزمة العصر الحقيقية التي يحاول الفلاسفة التجدد كشفها لتري على ارض نضع اقدامنا ، وفي أي عالم نعيش .

وإذا عرفنا أن من الذين أصابتهم النكسة من انتفض من جديد منطلقا الى آفاق جديدة ذات نظرة تطلعية وعية الى « الانسان » في «أنهاتهم» متأبها للقيام بدور ريادي جديد . إذا عرفنا أن من الذين أصابتهم النكسة من وعى بانحداره واستيقظ على الغربة والوحشة والا معنى ، فسنعرف أن الفئة المتنازعة بالثقافة قد انقسمت الى قسمين : قسم يتوجب دعم كل شيء لأداء الدور ، وقسم يعيش مأساة المأساة ، ونحن بحاجة الى هذه الطائفة حاجتنا الى الطائفة الاولى . نحن بحاجة الى ضحية المأساة حاجتنا الى كاشفها وحاجتنا الى الضحية هي التي تدفعنا الى تعريته أمام نفسه . . الى فضح مأساته الحقيقية وتجديده علاقته بالحياة ، الى تزويده بأوعي الشامل للمأساة ومأساة المأساة . ومن خلال معرفته لنفسه يعرف طريقه الى الناس فتتالف الوحدة الواعية الصامدة .

القبوض والتفسير

المثقفون إذن وخاصة الرواد والمبشرون - وهم الذين يتقلون أفكارنا المكتوبة الى الجواهر ، أي أن أفكارنا بتسجيلها على الورق تمر بمرحلتين : الاولى عندما يتلقاها القارئ والثانية عندما ينقلها القارئ الى السامع . فبيننا وبين الملايين الكادحة التي يتحكم فيها سلطان الظلام وسيط . . هوة سمحية في حاجة الى وساطة الرواد والمبشرين . الى الطلبة في القرى والطلاليم المتقفة في المصانع والمكاتب . وهذه الفئة القارئة لا يقف في طريقها غموض ولا إبهام ، لأنها لا ترفض الجهد من أجل الرسالة . . لأنها تعشق الجهد من أجل الرسالة .

الى هنا . . وحتما سيرتفع الصوت الزاغق الذي أعرفه بمثابة له بشخصه . أو أعرفه بمثابة أكثر من معرفتي له بشخصه ليقول : فنفرض أننا لا نكتب للشعب ، أننا نكتب عنه للمبشرين . . فلماذا لا نكتب لهذه الفئة كلاما مفهوما يساغ عضمه فنقله ؟؟

لا عاصم لنا إلا النقد . وتعنى هنا على وجه التحديد ذلك الجزء من وظيفته الذى نسميه 'التفسير أو الترجمة' . فكلمنا أقرنا فى الغموض اهتمت النخبة الناقدة بالتفسير كضرورة تفرغها مقتضيات الفكر ، أو كما يقول ستانلى هايمز وعندما تنسم الهوة بين الأدب الجدى وذوق القراء يحظى ذلك الجزء من وظيفة الناقد ؛ الذى يقتضيه أن يكون همزة الوصل بين العمل الغامض ، أو الصعب وبين القارئ بأهمية كبيرة . ولقد آمدنا ترائنا والحمد لله بطاقة هائلة للتفسير حتى قال البعض إن عقليتنا تفسيرية وليست 'بداعية' ، وإن كان هذا القول يحمل بين جنبه كثيرا من الجور .

والتفسير قد احتل مكان الصدارة - بعد التقييم - منذ أن قام انكافوراس بأول نقد تفسيرى للحجة هوميوس - قبل أرسطو بأكثر من قرن - حتى ألهمت إبداعات كافكا وجويس قرأتهم المفسرين المعاصرين ، ومرورا بمفسرى الكتاب المقدس والقرآن الكريم ، وكذا المهتمين بالدراسات الدائنية والشكسبيرية . وإذا كانت هناك محاولات تتأبى على التفسير كمحاولات آلان روب جرويه وناتالى ساروت وميشيل بوبوف فى القصص ، وضموييل بيكت ويوجين بونسكو وآدموف وجان جينيه فى المسرح ، فإن تدوين انكاساتها وما تخلفه من انطباعات وما تولده من إبداعات وروى لأمر من الأمور المعينة على التفوق شريطة ألا تتسم بالفوضى فتحتاج بدورها إلى تفسير (كما حدث فى الربع الأخير من القرن التاسع عشر إبان ظهور الحركة الرمزية) ، وذلك لايعنى أن تسف بالبالغة فى التبسيط . وليكن ديدنا « أن الغريب مشر على الدوام » كما قال إزرا باوند . وأن « ما كان من المعنى الطف كان امتناعه عليك أكثر وإياؤه أظهر واحتجابه أشد . ومن المركز فى الطبع أن الشيء إذا نيل بعد الطلب له أو الاشتياق له كان نيله أعل وبالنزلة أولى ، فكان مولعة من النفس أجل » كما قال الجرجاني فى « أسرار البلاغة » .

وربما يكون الغريب ذاته هو طريقنا إلى العالم الأفضل على فهم وتحليل لجورج لو كاتش حين قال فى كتابه « التاريخ والوعي الطبقي » : عندما يعى العامل بذاته أنه يعامل كسلعة ، يبدأ فى الثورة على الاغتراب والتشوي ، أى على وضعه البائس الشقى ، يبدأ فى استرداد ما سلب منه . وهنا يظهر الإنسان الجدى فى مقابل الإنسان المخترب أو المتشوى . ويظهر العامل على أنه هو المخلص . مخلص الإنسانية من شرور الرأسمالية .

محمد محمود عبد الرزاق . .

وهذا السؤال له أهمية ومكانة خاصتان عند كل من يسعى إلى توسيع رقعة قرائه . ونحن لن نرد السؤال على قائله كما فعل أبو تمام حينما سأل أحدهم : لم لا تقول ما يفهم ؟ فأجاب : لم لا تفهم ما يقال ؟ فنحن لا نسكر ما للبسطة والوضوح من فضائل نسعى إليها جادين ، غير أن من التجارب ما يستعصى على الوضوح فى وقت معين ، ومن المضامين ما لا يصلح صبرا فى غير القلب الغامض . وفضلا عن الصالبة التى يحظى بها الرمز ، والاحترام الذى يناله الغموض ، مادام يسند تعقيد الفكر ولطافته أو امتيازه كما يقول وليم اميسون . فإن التشكل يفرس نفسه على المضمون ، لأن الشكل ليس غلالة من السلوفان تغلف بها الفاحة الجميلة ، وإنما للشكل جزء من التفاحة الجميلة . . الشكل هو التفاحة الجميلة ذاتها ، أو شيء داخل فى تكوينها ، والكاتب الفطن يعى ما يريد فيخضع للشكل المروض ، والغامضون لا يصادون الواقع ، وإنما يدركونه - كما تفعل المدرسة الرمزية - من خلال الحواس كلها ، البصرية والذوقية واللمسية . فالرمز يقوم على مستوى من الشعور بعيد الفور وعلى يقظة وإحساس قاتنين ، بشرط ألا يكون - كما قال أبو إسحاق الصابى - مقصودا لوجه التورية والتعمية أو الإغلاق كالإلفاز والإحاجى . وهذا مانعاه وليم اميسون فى كتابه « سبعة نماذج من الغموض » حين ذكر أن الغموض « لا يستحق الالتزام أن كان وليد ضعف أو ضحالة فى الفكر بحيث يبهيم الأمر دون مقتضى ، أو عندما لا تتوقف قيمة العبارة على أساس من الغموض ، بل يكون مجرد وسيلة لتوجيه المادة وتصريفها » . فعلينا أن نحترم الغموض أن كان له مقتضى ، وأن نرفضه إن جاء وليد الاغراب من أجل الاغراب . وإن كان للغموض عيوب فللواقعية أيضا عيوبها التى لا تخفى على أحد ، ولتى تستشرى كلما أوغل الكاتب فى التذهب .

يعود الصوت الزاعق فيقول : إن فئة قليلة من المثقفين هى التى تفهم هذا الأسلوب . . فئة قليلة من القلة الممتازة بالثقافة . وفى هذا تصنيف للدائرة التى نسعى إلى توسيعها .

ونحجب بأن تصنيف الدائرة ليس النتيجة المرة الوحيدة ، بل الأمر ما يترتب على هذا التصنيف من عودة إلى عصور السادة والعبيد ، فاقصار الثقافة على فئة قليلة ينحرف بها عن الغرض الذى تسعى إليه ، ويجعل منها ملهة لامتاع السادة . فهل هناك عاصم يعصمنا من السقوط ؟

المفارقة الجمالية في عسجمية لقاعدت

بقلم : چلسين آكن

ترجمة : محمود عبد العزيز

مدخل نظرى :

نفترض الدراسات الأدبية ضمينا أن 'التفسير والتذوق مرتبطان ببعضهما في وحدة متسقة' . كما نفترض أن التفسير كلما تحسن يؤدي إلى تحسن التذوق . وبهذا يشير تحسن التذوق إلى أن تغييرا قد طرأ على التفسير ، أى أن هذا التغيير له ما يبرره . ومن ثم فإن التفسير والتذوق مكملان لبعضهما بالرغم من إمكانية التمييز بينهما . وهدف التفسير هو التوصل إلى فهم محدد للعمل الأدبي ، الفهم الذى نعتقد أن المؤلف كان يريد ، على الرغم من أننا كثيرا ما لا نجد سبيلا إلى التحقق من صحة هذا الاعتقاد أما التذوق فهو الاستجابة بطريقة سلبية للقيمة الجمالية في تفسير معين للعمل الأدبي . ومع ذلك فإنها يقبلان الإدماج ما دام أى تفسير قابلا للتذوق ، ومادام أى تذوق يفترض مسبقا وجود تفسير معين كموضوع للتذوق .

لكننا أحيانا نفعل التمييز بين التفسير والتذوق ، وفى أحيان أخرى نسيء فهمه . فنحن نفعل ، مثلا ، هذا التمييز حينما ننحى معيار التطابق التاريخي جانبا ونقوم بتفسير العمل الأدبي في إطار لم يكن من الممكن أن يعرفه المؤلف . فالتفسير الفرويدي لمرجعية هاملت يشرح « انقباضية » هاملت وعجزه عن اتخاذ قرارات على أساس مجموعة من المفاهيم لم تكن معروفة في أيام شكسبير . مثل هذا التفسير الفرويدي لا يبدو معقولا ، إلا إذا تجاهلنا التفرقة بين التفسير والتذوق . أما لو سلمنا بهذه التفرقة ، وقلنا بصلاحيّة الفرض الفرويدي لتفسير الحالة المرضية لهاملت ، فلن نستطيع أن نقول أكثر من : أن ما فهمه شكسبير ، وما كان بإمكانه تفسيره بطريقة الخاصة ، بإمكاننا تذوقه على أفضل نحو من خلال وجهة النظر الفرويدية .

وأحيانا يسهل فهم الفرق بين التفسير والتذوق . فهناك من يسلمون بأن أى اهتمام بمقاصد المؤلف يؤثر مباشرة على تذوق العمل الفنى وتقييمه . وينبع من هذا الافتراض القول بأن ما نبدله من جهد للتوصل إلى تفسير يكون موضوعا مناسباً للتذوق ، هو جهد مضلل لتبرير تذوق معين للعمل الأدبي . وهذا القول يضى غموضا وخطا على هدف التفسير لأن التفسير ، بناء على هذا القول ، ينطوي على التسامح في قبول أحكام نقدية غير متسقة ، وهو تسامح يتعدى تماما الحدود المسموح بها على أساس وجود فروق لا يمكن تجاهلها في الذوق الفردي . ومن الصحيح بطبيعة الحال القول بأن المعلومات التى تحشد لتفسير العمل الأدبي لا ترتبط بتذوق العمل إلا بطريقة غير مباشرة لأنها تتعلق بمشكلة تحديد شخصية العمل الخاصة كموضوع للتذوق ، ومن ثم فإن هذه المعلومات تصبح قريبة جدا من التذوق إذا تم تحديد شخصية العمل . لكننا نكون مخفقين في فهم الفرق بين التفسير والتذوق إذا قلنا أن كل المعلومات التى نكي بها لإيجاد أحكام نقدية على العمل الأدبي هي معلومات متشابهة أو من درجة واحدة .

فلندكر انفسنا اذن بان التفسير الأدبي والتذوق الأدبي أمران مختلفان . ورغم ان هناك تسليما باتساقهما ، الا ان أيهما ليس بديلا للآخر . وهنا تبرز مشكلة : لما كان التفسير يختلف عن التذوق فمن المفهوم أنهما قد يعملان ، في بعض الحالات ، على بلوغ غايتين متعارضتين . ومعنى هذا أن التفسير المحدد للعمل الأدبي قد لا يكون التفسير الذى يرضينا أكثر من غيره من الناحية الجمالية . وعدم الاتفاق هذا يبدو غريبا . فنحن سنرتبك اذا حدث أننا كلما ازددنا فهما للعمل الأدبي نقص حيننا له لأننا ميالون بطبيعتنا الى قبول الافتراض بأن الهدف من التفسير هو زيادة تذوقنا للعمل الأدبي . ورغم كل ذلك ، تبقى امكانية افتراق التفسير عن التذوق قائمة . والاسم الذى سأطلقه على هذا الافتراق هو «المفارقة الجمالية»

المفارقة الجمالية

و « المفارقة الجمالية » أمر اولي في أى عمل يتطلب تفسيره ادخال اطار مرجعى غريب الى حد ما عن ذهن الجمهور . فالجمهور قد يستجيب حدسيا بطريقة تؤيد العمل الأدبي ، لكنه يرفض متضمنات الاطار المرجعى باعتباره هذا الاطار عملا قديما أو يصعب تصديقه أو أنه يصطرح مع آراء أكثر قبولا ، أو ربما يبعث هذا الاطار المرجعى على الاستياء . حينئذ يفترق التفسير والتذوق . وفي هذه الحال لا يمكننا الاعتماد على الحساسية الجمالية وحدها لتمييز التفسير السليم من المخاطىء .

هذه الملاحظات عن الفرق بين التفسير والتذوق اعتبرها مدخلا لازما لآلة محاولة مشمرة لتفسير مسرحية « هاملت » . اذ لا يكفى ببساطة فهم هذه المسرحية وفي اذهاننا الافتراض غير النقدي ، بحتمية انساق التفسير مع التذوق، ومن ثم الافتراض بأن التفسير الناجع يتطلب للوصول اليه استخداما متعسفا للحساسية الجمالية الحديثة . ومن الجائز جدا ان يكون افضل التفسيرات المناسبة - من بين مجموعة التفسيرات الملائمة تاريخيا لهذه المسرحية - أغنى ذلك التفسير الذى يناسب على افضل نحو الشواهد التى تمدنا بها المسرحية ذاتها والجمهور الذى كتب شيكسبير له المسرحية والفنان الذى كتبها والجو السياسى والدينى والفلسفى السائد في وقت تأليف المسرحية - اقول أنه من الجائز ألا يكون هذا هو التفسير الذى نجد فيه اليوم اعظم قدر من الارضاء الجمالى . وباختصار ، فمن الجائز أننا كلما ازددنا فهما لمسرحية « هاملت » قل ما نجد فيها من ارضاء . ولكن اذا كانت هذه النتيجة تنطوي على مفارقة بالنسبة الى المسرحية ذاتها ، فانها على الأقل تستمد تأييدها من كافة الاعمال النقدية



و . شكسبير

والتفسيرية التي كتبت عن المسرحية . ذلك أن التباين الهائل في تفسير وتقييم مسرحية هاملت ليوحى أن لب المشكلة قد يكون هو اختلاف الاتجاهات التفسيرية عن الاتجاهات التدوقية . ويمكن أن نقول عن إيباتنا لهذا الاختلاف أنه أثبت فلسفى . وسأحاول بواسطته إقامة بناء فلسفى لمسرحية (هاملت) . وفى ثنايا هذا البناء سأعمل على إيجاد حلول للمشاكل التقليدية التي برزت فى أثناء تفسير شخصية الأمير وتقاعسه عن تنفيذ أوامر شبح أبيه . وانى أسأل القارئ أن يضع فى اعتباره أن هذه المناقشة ستتطور حتى تنتهى بالمفارقة الجمالية . وما زلت أكرر انقول بأن التفسير المحدد لمسرحية (هاملت) ليس بالضرورة هو التفسير المناقشة ستتطور حتى تنتهى بالمفارقة الجمالية . كما أنه ليس التفسير الذى نتوصل اليه بممارسة الحساسية الأدبية الدقيقة ، أو ذلك التفسير الذى نصل اليه من طريق الفهم العميق نسيكلوجية الأمير هاملت . ومع ذلك فإن هدفى يبقى شرح مختلف الكتابات النقدية التي تناولت (هاملت) بقدر ما هو تفسير المسرحية ذاتها .

1

اهمية المنهج الفلسفى

من حقائق تاريخ الفكر أن نفس المعطيات الحقيقية قد يكون لها معانى مختلفة تختلف حسب الاطار المرجعى لكل تفسير . فظهور مذنب أو كسوف الشمس أمر كان له معنى مختلف عند الرومان الذين كانوا يفهمون هذه الظواهر من خلال الاطار المرجعى لعلم الكون الرواقى . وهذا المعنى يختلف عن المعنى الذى نفهمه اليوم . والاتواء الذى تهب على البحر والى وشفاها هوميروس على أنها ناتجة عن غضب وانتقام « سيدون » ، نفهمها اليوم من خلال الاطار المرجعى لعلم الأرصاد الجوية . والأمراض التي اعتبرها أبو قراط دلالات على عدم اتزان الخلط * نعتبرها اليوم دلالات على وجود ميكروبات . والقلق الذى يردده الوجوديون الى الكرب الميتافيزيقى يمكن أن يجمعهم الفرويديون الى غرائز الموت وكان الايلزابيثيون يردونه الى اضطراب فى الإيمان الدينى ، ويعتبره فقهاء البروتستانتية دليلا على الخطيئة الأولى ، كما يعتبره الرواقيون قلقا فى الروح ، واعتبرته العرافة البدائية علما من أعمال الأرواح الشريرة . **المعطيات الحقيقية ، لأن ليست لها هوية محددة بعيدا عن الاطار المرجعى المعين الذى نفسرها من خلاله .** وبنفس الطريقة ، فإن الحقائق فى مجال الأدب تتحدد هويتها تبعاً للمنهج الفلسفى الذى نراها من خلاله . وعلى ذلك يصبح أول ما ينبغى علينا اتبعه عند القيام بالتفسير الأدبى هو الالتزام باتباع منهج فلسفى فى التفسير

* الخلط : الاخلال الأربعة التي كان يعتقد أنها تحدد مزاج الانسان

ولقد عبر شيكسبير على لسان هوريشيو عن هذه الحقيقة فنجده هوريشيو يدرك بعد أول مقابلة له مع الشيخ أن مغزى هذه التجربة يتمدد على منهج تفسيره لها :

« لا يوجد شيء خير وأخر شريع لأن تفكيرنا هو الذى يجعل الشيء خيرا أو شرا .
 - « لست أدري في أى من حواطرى افكر لكن جملة ما أرتأيه هو :

وها هو (هاملت) أيضا يدرك أهمية المنهج الفلسفى في تحديد مغزى الشواهد :

« أن في السماء والأرض ياهوريشيو أمورا
 اعظم بكثير مما تعلم به فلسفتك » .

فالذا كان من أهم خصائص المسرحية أن شخصوها الرئيسية تفسر خبراتها من خلال مناهج فلسفية معينة ، فلا بد أن تتوقع من الجمهور فهم حوادث المسرحية من خلال منهج معين . وبهذا تصبح أول مشكلة تواجهنا هي إقامة بناء فلسفى للمسرحية ، أى تحديد « ظروف وطريق الفكر » الذى يسمح لنا بتفسير خبرات الشخصية المسرحية من وجهة نظر تناسب كلا من المؤلف والجمهور .

المأساة عند شيكسبير :

ولسوء الحظ فإن مثل هذا البناء لا يتيسر لنا مع أول وهلة . وينبغى علينا اكتشافا بطريقة غير مباشرة الى حد ما . والشواهد الموجودة في مسرحيات أخرى كتبها شيكسبير في نفس الفترة أنى كتب فيها (هاملت) توحى بأن فلسفة شيكسبير في المأساة قامت على إيمان بالقدر . فقد جعل شيكسبير الأحداث الدرامية تبين أن قوى خارجة عن نطاق الإرادة الإنسانية هي التى تحدد المسير الإنساني . وليست الأحداث الدرامية فقط هي التى تبرز هذا الاعتقاد بل الشخص نفسه . ونجد في مسرحيتي « يوليوس قيصر » و « الملك لير » وهما المسرحيتان اللتان تمتازان (هاملت) في وقت لكتابة ، نجد بطل المأساة يقول أنه حر في صياغة وتنفيذ أهدافه وغاياته ، ثم يكشف أن القدر والقوة الإلهية ، بطريقة ظاهرة أو من خلال إرادته نفسه ، قد أصدر أوامر لا يمكن خرقها . ها هو كاشيوس وهو يدلى لبروتس بخبر اغتيال قيصر يعلن :

« أحسبنا يكون الرجال سادة أقدارهم ومصائرهم
 والخطأ ياغريزي بروتس ليس في نجومنا
 لكنه في أنفسنا ، حيث نحن وضعنا » .

ويستمر حديث كاشيوس مبينا إيمانه بالمذهب لأبيقسورى فى الصدفة . غير أن كاشيوس يعلن تخليه عن اعتقاده حينما يعى فشل قضيته :

« أنت تعرف أنى أمنت بشيعة بالمذهب الإبيقورى
 أما الآن ، فاني قد غرت اعتقادى فى آراء أبيقور
 واتق الى حد ما فى الأمور التى تذكر بماسيلى » .

ونفس الشيء يحدث مع إياجو الذى يعلن :

« فى أنفسنا نكون هكذا أو هكذا
 أبدأنا هي حداثنا
 ويستأثرو هذه الحقائق .. أراذتنا » .

ورغم أن التخلي عن الإيمان شيء غير طبيعى بالنسبة لوعد على شاكلة إياجو ، إلا أن آثار اعلانه التحرر تبرز الى الميان لا شك . ونفس الشيء يقوله ادموند فى « الملك لير » :

« هذه هي حماقة العالم ، حماقة من الطراز الأول
 حينما يخوننا الحظ ،
 وغالبا ما يكون ذلك بسبب تطرف سلوكنا ،
 فاننا نلقى ذنب مصائبنا
 على الشمس ، على القمر ، وعلى النجوم ... »

**ونرد كل ما أخطانا فيه
الى قدر فرضته السماء علينا » .**

فإذا كان هذا النمط من التفكير موجودا في المآسى التى كتبها شيكسبير في الفترة التى كتب فيها هاملت ، يصبح من المعقول الافتراض بأن مسرحية (هاملت) تظهر هذا النمط من التفكير أيضا . نجد هذا التفكير الذى نتكلم عنه ، أو على الأقل جزءا منه (التخل عن الاعتقاد الجازم) في مقولة هاملت :

**« هتاله رب يصوغ لنا غايتنا
مهما عشونا نحن في نعتها » .**

حرية الإرادة :

السؤال الباقي اذن هو : هل نجد الجزء الثانى من ذلك التفكير في مسرحية هاملت ؟ اذا تفحصنا المسرحية نجد اشارات هنا وهناك الى فكرة حرية الإرادة ، ففي المناجاة الثالثة مثلا ، نجد هاملت يعلن أنه سيلقى خطابا يشرح فيه حقيقة قضيته . ويرى ان الحقيقة سوف : « تجعل المذنب مجنوناً وترعب البحر » . وفي أثناء مقتل جونزاجو نسمع هاملت يلوم كلوديوس قائلا :

**« فجلالتكم انتم ونحن الذى نتمتع بأنفس حرة ..
لن تمسنا**

تكن تجعل الفرس لمخزوزة القفا ، فسان طليق المنكب بعيد عن الاذى » .
ومرة ثانية ، نجد في المسرحية السطور التالية :

**«فينا الارادة والمصير على نقيض
وكل حيلة تغلب دوما على امرها ،
فان تكن افكارنا مبرا لنا ،
ففاينها ليست طوعا لنا » .**

ورغم أن كلا من المثلين السابقين يدل الى حد ما على وجود الفكرة التى تكلمنا عنها في (هاملت: الا انهما ، اى المثلين ، ليسا في الموضع المناسب من ناحية السياق الدرامى ، ولا يمكننا تأويل أيهما بطريقة لا لبس فيها مثلما أولنا اعلان هاملت لحرية وإمكانية التحكم في مصيره .

مذهب شيكسبير في القدر :

وفي تصورى أنه يكفينا في هذه النقطة ان نرجع الى مسرحية « **يوليوس قيصر** » وننمّن النظر في الطريقة التى صور بها شيكسبير مذهب في القدر . والخلاف الذى ثار بين الرواقيين والابيقوريين حول حرية الإرادة ، وهو نفس الخلاف الذى ثار بين بروتس وكاشيوس ، نجد ذكرا له بطريقة ليست درامية تماما في كتاب بلوتارك حياة النبلاء في روما ، وهو المصدر الذى استقى منه شيكسبير وقائع مسرحية (**يوليوس قيصر**) . ومع ذلك فان الأمر الذى يستحق ان نعيه انتباهنا ليس مبلغ أصابة مذهب شيكسبير في القدر بل طريقة شيكسبير في التعبير عن مذهبه يذكر « آبيقور وزيه » . ذلك ان شيكسبير ، وهو يناقش بهذه الطريقة مذهب في القدر ، لا يعمل في إطار غامض من الخرافات الشعبية ، بل يعمل من خلال إطار فلسفى محدد قادر على تعضيد مذهبه بسند عقلى . وكان بإمكان شيكسبير ان يتعرف على هذا الاطار مصادفة في أثناء قراءته لكتاب شيشرون De Fata . وعلاوة على ذلك فان الكلام الذى انطق شيكسبير به كاشيوس وهو يعبر عن رأيه الجديد لا يدل على ذلك صراحة بل يدل عليه من خلال الإشارة الى الفكرة الفلسفية العامة . وما عرضه شكسبير في مسرحية (**يوليوس قيصر**) نتوقع أن يكون قادرا على عرضه أيضا في مسرحية (**هاملت**) . هيا اذن نفحص هاملت بطريقة فلسفية أكثر تمعنا .

« هاملت » فلسفيا :

ان استقطاب الحرية والمذنب خاصية جديرة بالاهتمام بين كل ما ورد من اشارات الى الحرية في مسرحية (**هاملت**) . ورغم أن قضية الإرادة الحرة تقبل الجدل في كثير من الاطارات الفلسفية



سبحه

الا ان التعارض بين الحرية والذنب خاصة مسيحية مميزة . وهذا يدعونا الى التفكير بان هاملت ربما اعلق حريته تلميحاً عن طريق الإشارة الى المذهب الابيقورى . غير ان غاملاتنا هذه محفوفة بالأخطار لأننا ، كما قال رولاند فراى مؤلفاً ، غير قادرين تماماً على تجنب الرابطة بين شيكسبير والعقيدة المسيحية . واذا كان شيكسبير قد عرض لنا مذهباً في القدر في مسرحية ، يوليوس قيصر ، في ثوب ابيقورى رواقى خالص ، فاننا لا نستطيع تماماً انقول بان شيكسبير عرض لنا نفس المذهب في مسرحية هاملت في ثوب مسيحي خالص . لكننا سنؤكد ، كما أكد فراى ، ان المذهب المسيحي في مسرحية هاملت يبقى : « خاضعاً دائماً لقتضيات التشخيص المسرحي وتطور الحكمة » . ونظراً لان المذهب المسيحي قادر على الدوبان بهذه الطريقة في المسرحية فان القارئ الحديث لا يقدر على ملاحظته .

ولنفرض ان شيكسبير ، حينما أشار الى المذهب المسيحي ، كان يرغب في الاعراب عن ايمان هاملت بحرية الإرادة . لكن هل كانت الوسيلة متاحة له بالطريقة التي تجعل الجمهور في العصر الاليزابيثي يفهمها ؟ لقد كانت الوسيلة متاحة ، فقد عضد كاثوليكيو روما مذهب الإرادة الحرة ، ورفضها البروتستانتيون مؤكدين ايمانهم بالجبرية وبالقوة الأخلاقية التي لا تقاوم . وقد أمنت كاثوليكية روما ، كما صرح مصدر كاثوليكي مشهور ، بان :

« الله يعرف كيف يوجه الإرادة بطريقة فعالة دون التعدي على حرية الإرادة ، وكل ما كتبه الله على الإنسان قد تحقق ، ومع ذلك بقي الإنسان ، ولا يزال ، في جميع الأزمان ، حراً تماماً . وهذا بالضغط هو ما بدأ المصلحون الأول بدحضه أمثال لوتر وكالفين منذ ثلاثة قرون . ونادوا بان الإرادة الإنسانية قد ضللتها الخطيئة الأولى امدا طويلاً حتى انها ، لما فقدت حريتها ، لم يكن لديها من القوة ما يجعلها تقاوم أكثر من ذلك » .

ولم يكن هذا التعارض ، كما قد نفترض ، مجرد اختلاف سطحي في الراى حول امور الإيمان ولكنه كان عميقاً يصل الى الجذور الدينية للإصلاح البروتستانتي . (وبواعث التحول العنيف مع الأفكار الرومانية حول السلطة أجبرت المصلحين على اعطاء فكرة الاختيار مكاناً علياً في مذاهبهم . وكان من أثر ذلك ان صار مبدأ الجبرية - الذي هو اقبال الفلاسفة للاختيار - يحتل مكاناً أساسياً يتحكم في المذهب كله ليس فقط في الناحية النظرية العامة بل أيضاً في البنية اللاهوتية للمذهب » .

وقد نشأت في « ووتنبرج » حركة معارضة ابان بدء الإصلاح البروتستانتي . وكانت هذه المعارضة تقاوم مبدأ الإرادة الحرة الذي نادى به كاثوليكية روما . وقد كتب مؤلف Locci

communes في الطبعة الأولى الصادرة ١٩٦١ يقول : لو ردت الإرادة الانسانية للجبرية فلن تكون هناك حرية في الافعال الخارجية والداخلية لأن كل الأمور ستسير على نحو ما أراد الله . « وباختصار ، لو كان غرض شيكسبير اظهار هاملت مؤمنا بحرية الإرادة قادرا على تقرير مصيره دون الاعتماد على الإرادة الالهية ، فلم يكن شيكسبير بحاجة الى أن يسبغ على هاملت بعض خصائص الإيمان الكاثوليكي المعروفة . وعلينا أن نتوقع أن شيكسبير قد قام بهذا وفقا لتطبيقات التشخيص الدرامي والحبكة .

أما اذا كانت هذه الدلائل غير موجودة في مسرحية (هاملت) صار افتراضنا لا طائل من ورائه . ولو كانت هذه الدلائل موجودة في المسرحية ، وهي موجودة بالفعل ، صار من الغباء تجاهلها أو أرجاعها الى الأهمال أو اعتبارها مجرد حلية ذات مغزى درامي . يجب أن نعرفها جل اهتمامنا . ولن نحتاج لذلك أكثر من أن نذكر أنفسنا أن السؤال المهم والذي يسبب ارتباكنا وحيرة للنقاد هو : كيف لم يستطع هاملت أن يبادر بعمل ما كان في مقدوره أن يعمل ؟ أو : لماذا لم تيسر له حرية الإرادة ؟ ولا يمكننا أن نفعل ببساطة الفروق المذهبية الموجودة في صلب غموض مسرحية (هاملت) .

الكاثوليكية في مسرحية « هاملت »

هل صور شيكسبير شخصية هاملت كأمير كاثوليكي ؟ سأعرض هنا للكتابات التي دارت حول هذا السؤال ، وهي كتابات لا تتسم بالعمق ، وسأصل في الحال الى اثبات حاسم وهو أن هاملت كان مهتما بالأسرار المطلقة في العقيدة الكاثوليكية . وعظم ما بثت كلامنا هذا هو الإبيات التالية التي يعقل فيها هاملت اهداره لفرصة قطع رأس كلوديوس وهو يؤدي الصلاة :

« أوه ، هذه وضاعة وسخف لا انتقها .
لقد قتل كلوديوس أبى بظلمة ، وسر لذلك .
زادت جرائمه ، وهاجت هياج شهر مايو .
كيف يتحمل ساعة العاصف من يعرف كل شيء إلا الله ؟
لكن في ظروفنا ومجرى أفكارنا ..
نعتقد أن حسابيه سيكون عسيرا . فهل هذا الانتقام إلى إذن ؟
إن أفند به وهو يصلي ؟
إن أفند به ونهيا للاقاة مصيره ؟ » .

ولما كانت (قدسية الاعتراف) و (قدسية التناول) (**) المشار إليهما في الأبيات سالفة الذكر تمان كليسة الى العقيدة الكاثوليكية ، يصبح من العسير أن نرى كيف أن اشارة هاملت الى « ظروفنا ومجرى أفكارنا » كانت تناقض انتماءه ووالده الى العقيدة الكاثوليكية . ولسنا نستطيع ايجاد أبيات أكثر صراحة لأن مسرحية (هاملت) عميل أدبي لا دراسة فلسفية . وما نحن بحاجة اليه الآن هو ايجاد أبيات تدل على أن ولاء هاملت للعقيدة الكاثوليكية كان ولاء واعيا وواضعا .

ويرد ذكر جامعة « ويتنبرج » عدة مرات حتى في أول مشهد يظهر فيه هاملت على خشبة المسرح . ويعرب كلوديوس عن عسدم موافقته على خطة هاملت للعودة الى ويتنبرج :

« .. وبالتسبة لنيتك

في العودة الى المدرسة في ويتنبرج ،
فلا يعتبر انكاسا لامالنا

ولهذا نتوسل اليك ، ولتتمس أن تبقى
هنا ، بهجة لنا ناربنا وراحة » .

ويذكر (جيرترود) أيضا (ويتنبرج) قائلة :

(لا تدع أمك تشغل بك عن صلاتها بالالهات

اتوسل اليك أن تمكث معنا ولا تذهب الى ويتنبرج » .

وبعد ذلك بقليل يوجه هاملت سؤالا الى رفيقه في المدرسة :

« التناول : مسح الشخص بالزيت لأغراض دينية .

« وما الذى تفعله بعيسدا عن ويتنبرج »
 ونجد هاملت يكرر سؤاله بتأكيد ملفت للنظر عندما قاطعه مارسلس ليؤدى التحية له :
 « بالله عليك ، ماذا تعمل بعيدا عن ويتنبرج ؟ »
 ويرد هوريشيو على هذا السؤال المكرر بقوله :
 « طبيعة هروب ، يا سيلى العزيز » .

ويمكننا بسهولة أن نفهم مزاج هوريشيو في التهرب من المدرسة . فهو ، قبل أى شئ ، غائب عن المدرسة ، ومن ثم فهو متهرب . بالمعنى الحرفى للكلمة . ومع ذلك ، فإن مثل هذا التفسير المبثذل تسوده النغمة التى سادت اجابة هاملت ، وهذه هى الواقعة الوحيدة فى المسرحية التى يبدو فيها هاملت وهوريشيو فى حالة اختلاف جدية : —

« ان اقبل مثل هذا القول حتى من عنده
 ولن تهلم اذن فترغمها على قبول كلامك ضد نفسك
 انى اعلم أنك لست ممن يتهربون » .

وهناك طريقان للدراسة مجاهرة هوريشيو بطبيعته الهروبية واستجابة هاملت . واول الطريقين ، وهو الطريق الذى سار عليه الباحثون فى شيكسبير مدى طويلا ، هو اغفال هذه الواقعة وتجاوزها للدراسة أمور أخرى أكثر أهمية للباحثين بغض النظر عن شدة تركيز المسرحية على مثل هذه الأمور . وثانى الطريقين هو أن نتذكر أن كل تلميذ يعرف عن ويتنبرج أنها المدينة التى قام **مارتن لوتر** ، بعد خمسة عشر عاما من تأسيسها سنة ١٥١٧ ، بلصق أبحاثه الخمسة والتسعين على أبواب جامعتها وبذلك أدخل الى هذه المدينة مجموعة الأحداث التى نعرفها باسم « **الإصلاح البروتستانتي** » . وقد مضت أربعة قرون ونصف على هذا الحادث . لكن الإصلاح ، عند كتابة مسرحية (هاملت) كان لا يزال عالقاً بذاكرة الأحياء . والنتائج التى ترتبت على هذا الحادث هى التى صبغت الجو الاجتماعى والسياسى والدينى للحياة فى أيام شيكسبير . وعلى ذلك يبدو من المقول الافتراض أن ذكر (ويتنبرج) وهو أمر يتكرر فى المسرحية بصورة تبعث على الضجر ، قد جعل النظارة الشيكسبيرية يتذكرون ذلك الحادث . وبهذا يصح من العسير علينا أن نقول أن غرض شيكسبير لم يكن تذكير جمهوره بالحادث . وبماذا إذن نفس طبيعة هوريشيو الهروبية ينبغى علينا أن نستنتج أن هوريشيو قد انخرط فى سلك المصلحين البروتستانتين ، ويحتمل أن يكون قد تبنى آراءهم فى القضاء والقدر والعناية الإلهية والرحمة الربانية التى لا يعترض طريقها شئ . أو على وجه الدقة ، قد تبنى وجهة النظر التى دأبت فى ويتنبرج بأنه « ليست هناك حرية فى الأفعال الظاهرة ؟ أو الخفية ، لكن جميع الأشياء تسير وفق الغاية الإلهية » . ويكاد يكون من العسير أن نجادل فى أن ساوك هوريشيو فى المسرحية يعرب عن وجود أدنى حد من الاختلاف مع تفسيرنا (لطبيعة الهروب) . ومن ناحية أخرى فإن اعتراض هاملت العنيف على موقف هوريشيو الدينى الجديد يصل الى قوة عنفه برفض القضاء والقدر اللذين يشكلان « المبدأ لأسامى » الذى يحكم نظام الوجود كله فى اللاهوت الإصلاحى » ، كما يصل هذا الاعتراض الى غاية عنفه باعلان هاملت أنه يمتلك حرية الإرادة وأنه سيد الصير .

ومن ثم ، لقد اكتشفنا فى المقطعات التى ورد فيها ذكر « ويتنبرج » نصف مذهب شيكسبير فى القدر ، وهو المذهب الذى تتوقع وجوده فى المأسى التى تتناول هاملت فى تاريخ التأليف . والشرح المأسوى tragic flaw فى شخصية هاملت هو إيمانه بأنه فى مكانة أعلى من القدر ، وهو نفس الشرح المأسوى فى شخصيات كاشوس وأياجو وادموند . لكن هذا الشرح يختلف فى هاملت من ناحية أن القدر هو اله المصلحين البروتستانتين وربهم .

٢

نحو تفسير جديد لمسرحية « هاملت »

أما من الناحية الكلاسيكية ، فإن النقاد قد تصوروا أن المشكلة الرئيسية فى تفسير مسرحية (هاملت) هى شرح السبب الذى من أجله تولى هاملت وتخاذل عن قتل كلوديوس . وغالبا ما افترض هؤلاء النقاد أن هناك شيئا غير طبيعى فى سيكولوجية هاملت ،



ت . س . اليون

وهذا الشيء هو الذى يشرح التسوييف والمماطلة. وينبئ علينا الآن أن نعبد نفسهم المشكلة التقليدية لتوانى هاملت وقضيته السيكلوجية في ضوء فهمنا الجديد للمسرحية .

وحيثما نحاول فهم السلوك الانساني من وجهة النظر الهيومانية humanistic ، فإننا نبدأ من الافتراض بأن نوما ما من السلوك سوى وتتوقعه في ظروف معينة . وهذا النوع من السلوك لا نفسره عادة أو يستحيل تفسيره، ذلك أننا نعرف تلقائيا وحديسيا أنه سلوك سوى. أما السلوك الذى يستمدى شرحا فهو الذى يخرج عن حدود ذلك السلوك الطبيعى المؤلف . ومن ثم ، لو افترضنا أن من الطبيعى أو السوى بالنسبة لهاملت أن يذبح كلوديوس انتقاما لمقتل أبيه ، فإننا نطلب شرحا للموقف حينما يعشل هاملت في القيام بذلك . ومن ناحية أخرى ، لو افترضنا « أنه ليست هناك حرية في الأفعال الظاهرة والخفية ولكن كل الأمور تفسر وفق الغاية الالهية » فإن توانى هاملت عن ذبح كلوديوس لا يتطلب شرحا ذلك أن الأمر الذى يتطلب الشرح هو خطأ هاملت في تحقيق مطالب شيخ أبيه وافترضه أن عليه أن يلعب دور المنتقم ورفضه لفكرة الذنب الانسانى وتأكيد حرية الإرادة . ولو كان هناك شيء غير طبيعى في سيكلوجية الأمير هاملت فليس هذا الشيء هو سبب عدم قدرته على الفعل ولكن السبب هو نتيجة تكثيره الزائف بأنه يستطيع القيام بما يتعارض والإرادة الالهية . ولهذا ينبئ علينا القول بأن مشكلة هاملت ليست عدم قدرته على الفعل بل عدم قدرته على قبول ما رسمه الله من قدر .

لماذا إذن لا يمكن لهاملت أن يقبل ما رسمه الله من قدر ؟ وما هى العلاقة بين عدم رغبته في القبول وبين حالته السيكلوجية ؟ أن الاجابات على هذه الأسئلة توجد في تعاليم لوتر وهوكر وكالفين وكتابات علماء اللاهوت الأقل شهرة من هؤلاء الثلاثة . هيا نعود الى كالفين عالم اللاهوت الذى كان كتابه (نظام الدين المسيحى) أوسع الكتب انتشارا وقراءة من بين كتب علم اللاهوت البروتستانتى .

أن فهم كالفين « لطبيعة الانسان الشريرة والمنحلة » هو فهم معروف جدا ولهذا قلن اعرض له بالتفصيل ويكفى القول بأن أعراض الذهان psychosis التى بدت على هاملت : السكابة والتردد والتخبط وشعوره بالذنب والخجل واحتقاره للانسان والعالم - كل هذه الأعراض لها مكانتها في مذهب كالفين وتشهد على حالة الضلال التى اتتبت هاملت كما تشهد على أن ايمان هاملت بأنه يمكنه وحده تنفيذ أوامره شيخ أبيه ، هو ايمان غير صحيح . وهذه الأعراض لها مغزى في فكرة الخلاص المسحية والمغزى ليس كما يقول كالفين : هو جعلنا «نسقط دون يأس أو بلاهات مشبته لنهوى الى القاع . أن هذه الطريقة حقاً هى التى تذهب بأبصار الخارجين عن زمرة الأبرار ، غير أن هناك هدفا آخر لهذا التدريب بالنسبة للإناء الله . . . أن يتخلوا عن آراءهم الحقائق عن قوتهم الذاتية حتى يفهموا أنهم يقفون ممسكين بيد واحدة هى يد الله . وأنهم اذا خلصوا فيسبب الدينونة وتخلصوا من أفعالها فقد بنالون رحمة الله وقد يخلدون الى الراحة نهائيا في هذه الرحمة ويدوبون فيها الى الأبد ويمسكون بها على طريق الصواب وفعل الخير » .

ومن ثم فإن أولئك الذين يدركون فقرهم الى الله ويعرفون الله فانهم يؤهلون أنفسهم لممارسة نوع الحرية الوحيد الذى يسمح به كالفين . وهذه الحرية ، تبعاً لكالفين ، تتكون من ثلاثة

اجزاء : أولا : ان ضمانات المؤمنين قد ترتفع ساعة الحساب لتجعلهم فوق القانون مغفلة كل صواب القانون . وثانيا : ان الضمانات تطيع القانون دونما اجبار بضرورة القانون ولكن لانها حرة من وطأة القانون نفسه وبهذا تطيع ارادة الله . ذاتها ولكننا احيانا ما نسيء استخدامها و احيانا الاشياء الخارجية التي ليست تافهة في حيد ذاتها ولكننا احيانا ما نسيء استخدامها و احيانا اخرى نتركها دونما استخدام .

ان ما صورته شيكسبير في مسرحية (هاملت) هو انتقال الامير هاملت من ايمان زائف بمقدوره وكفائته الى اعتماد على الله والعناية الالهية . والفصول الثلاثة الاولى من المسرحية تظهر الامير هاملت في حالة من الكآبة والقنوط معتقدا انه قد تحمل مسئولية الانتقام لقتل ابيه في حين انه غير قادر على هذا الانتقام وغير قادر على فهم السبب الذي من اجله لا يفكر . وهذا هو هاملت المتعرد ضال السبيل والذي اعتقد انه قادر على مناهضة الله . وبينما تتطور احداث المسرحية يبرز لنا هاملت في ثوب مختلف . ويحدث التغير في شخصية هاملت ابان الرحلة البحرية وهروبه الناجح مع القراصنة . وعلى ظهر السفينة وجد هاملت ان الاحداث تنقلب الى صالحه بعد ان كانت تسير سابقا في خط مضاد له ، اذ يكتشف هاملت ان الحكومة قد طلبت اعدامه فيزيف الامر ويجعله يطلب اعدام روزنكراتز وجيلدنسترن ويلحق الامر ثم يختتمه بخاتم والده الذي وجده معه لحسن حظ « حتى في هذا الامر الصغير » كانت السماء تراه . وبعد ذلك بوقت قصير يقوم القراصنة بغامراتهم المحظوظة ويلقون بهاملت على شواطئه . و لكنه . اما وقد كف هاملت تمادا عن رايه الاحمق في قوته الذاتية ، فقد ادرك الآن انه يقف و يد الله في يده) ويخبر هوريشيو ان :

« .. هناك رب يصوغ لنا غاياتنا

مهما عشنا نحن في نحتنا » .

« تشب في قلبي صراع ، يا سيدي ،
لم يتبع لي اغماصة جفن . لقد خيل لي
اكتفى أسوأ حالا من عصاة مكبلين بالعديد .

وطيشنا مني . . .

نحمد الله على الطيش من اجل ذلك ، ولنعلم

ان النزق احيانا يحول لنا العطاء

اذ تخلف خططنا العجيبة ، فنترك بذلك

ان ثمة الوهة تصوغ لنا غاياتنا

مهما عشنا نحن في نحتنا » .

ويدرك هاملت ، كما ذكر كالفين ، ان المروحيهما « يتعري من دائرة الدينونة ويرفع

انقالها » يمكنه النجوى الى رحمة الله . ويكتب هاملت لكلوديونس قائلا :

« يا صاحب المزم والجبروت .

اعلم انني وطئت ارض ملككم عاريا »

لنزد الملك . . .

« (عاريا) ، هذا خط هاملت !

وهنا حاشيتة يقول فيها (لوجدي) » .

ورغم ان هاملت يبدو عند عودته الى البلاط (السينور) وقد فقد بعض رهافة حسبه

وحساسيته التي شددنا اليه اعجابا في بداية المسرحية فانه يظهر ، على الأقل سطوحيا ،

خصائص الانسان الضال . فينسى كل صواب القانون وهو يبحث عن تأكيد لما يقدمه ضميره

من تبريرات ويعلن عن موت روزنكراتز وجيلدنسترن قائلا :

« ليس بينهما وبين ضميري اية قرى » .

ويقول عن كلوديوس :

« اما تظن ان الامر قد تحتم علي ؟

هذا الذي قتل ملكي ، ومومس امي ،

وانتصب حائلا بين العرش و امالي ،

والقى بصنارته يطلب حياتي نفسها -
 وبأى مكر وخديعة ! - أفلا يتفق وتقاء الضمير أن أودى به بلراعى هذه ؟ أولا أكون لعينا
 أن أنا سمحت لهذه السوسة الناخرة في طبيعتنا تحقيق شر جديد ؟ »
 ويعرف هاملت أكثر من ذلك أنه لا يرتبط أمام الله بالأشياء الخارجة التي هي ليست مهمة
 في حد ذاتها . ومن ثم يتقبل دعوة الملك ليلبارزه قائلا :
 « سيلى ، سامشى هنا في القاعة
 أن ياذن لى جلالتة ،
 فبهذه الفترة من النهار عندي فترة الرياضة .
 فليأتوا بالسيف ، فإذا كان السيد مستعدا والملك متمسكا بما يريد ،
 سأكسب له المباراة إذا استطعت .
 وإذا خسرت فإن أكسب غير العسار وبعض الإصابات » .
 وأخيرا يخضع هاملت لنوع من الانقياد التلقائي لإرادة الله . وبعن ضاربا عرض الحائط
 بتحذيرات كلوديوس .
 « - أنا تتحدى الدرافة ،
 » حتى في سقطة السنو حكمة الهيبة خاصة .
 فإن حدثت الآن ، فهي ما كانت لتحدث في الغد ،
 وإذا لم تكن تحدث في الغد ، فهي حادثة الآن ، وإذا لم تكن الآن ، فهي حادثة في الغد
 الألهية هي الكل ، وما من إنسان يملك شيئا مما يخلفه .
 وماذا لو رحلنا مبكرين ؟ »

وكما لاحظ فرأى ، فإن « هذه الخصائص المميزة للإيمان والتي لا يمكن التهرب منها
 تشكل جزءا هاما من الطريقة التي عرض بها شيكسبير مسرحية (هاملت) كما أن هذه
 الخصائص كانت مألوفة عند الاكزابيثيين لأن المحافل الدينية حينذاك كانت تتصف بهذه
 الخصائص » .

وتنعم الصعوبة في تفسيرنا للمسرحية اليوم من عجزنا عن تقبل المنهج الفلسفي الذي كتب
 شيكسبير المسرحية بناء عليه . ودائما ما نسال أنفسنا عما يرجع هاملت ويزعجه حتى لا يمكنه من
 أن يفعل شيئا عنده الدافع والوسيلة والمناسبة التي تسمح بفعله . وبطرحنا لهذا السؤال نقدم
 الدليل على عجزنا عن عدم تقبل فكرة العناية الإلهية التي تسعى بطرق غامضة لتحقيق أهدافها
 التي لا يقدر البشر دائما على فهمها . وبدون تقبل هذا المنهج الفلسفي ، لا يمكننا أن نأمل في
 التوصل الى مغزى المسرحية عن طريق وسائل حديثة فقط ، هذا مع أن اعجاز المسرحية
 يكمن في أن شيكسبير قد رسم شخصية الأمير بطريقة مقبولة حدسيا حتى لو كان الاطار الفلسفي
 الذي يتم فهم الشخص من خلاله ، بالنسبة للقارئ الحديث ، قديما وغريبا .

وبهذا يصبح السؤال : ما سبب عدم تنفيذ هاملت لأمر الانتقام في سرعة وفاعلية ؟ أما
 الجواب ، ونحن نعرفه الآن ، فهو أن هاملت لم يقدر على ذلك . وإذا سألنا عن السبب الذي
 من أجله لم يستطع هاملت تنفيذ أمر الانتقام تكون الاجابة أن الله لم يرض بذلك . لكن لماذا لم
 يقض الله بتنفيذ الانتقام في حين أن هناك سببا عازلا جدا ؟ أم أن هذا الله غامض أعمى لا هدف
 له ؟ لا شك أنه لا يمكننا أبدا أن نعرف حقيقة هذا الموضوع . إلا أن مسرحية هاملت تبرز لنا
 اجابة على هذا السؤال .

لننظر الى هاملت كمسرحية تدور حول الانتقام ، ولننظر اليها أيضا كمسرحية تفترض
 مسبقا معرفة النظارة بالاطار المرجعي للعقيدة المسيحية . سنجد أن الله قد أنهى هذه المسألة
 نهاية مقدرة . ومن المعروف أن المسيحية لا تسمح بالانتقام . كذلك سيدي أن الخطايا
 التي تتطلب جيدا شاقا من الانسان ليبدلها حسنات يقوم بتبديلها بطرق لا تفهمها نظرا
 لأننا لا نرى العالم الا من خلال وجهة نظرسر الانسان المحدودة .

ونحن ، كجمهور ، لا ندرك أو نفهم الحدث الاستهلاكي لمسرحية هاملت الا من خلال وجهة
 النظر المحدودة تلك . فنرى أميرا ذكيا حساسا موهوبا لكنه غير مستعد نفسيا للمعالجة مشكلته
 الحالية . انه لا يحب الدنيا ومباهجها . توفي والده مؤخرا . أمه تتمتع الزواج فتزوج عمه

المقوت . ويشك الأمير في وجود خيانة وتزداد حمية هذه الشكوك بالمواجهة التي تمت بينه وبين شبح أبيه الذي طالب بالانتقام . ويعمل الشبح على تأكيد شكوك هاملت . ويرغم ذلك نجد الأمير عاجزا عن القيام بالانتقام رغم توفر الدافع والوسيلة والفرصة .

ان مشكلة هاملت من وجهة النظر هذه هي عدم قدرته على الارتفاع الى مستوى التحدى الذي يواجهه . الا أن هذا السبب وحده لا يبرر استكانته هاملت ذلك أن الفصول الثلاثة الأولى تروى بأن هناك شيئا ما يشرح تخاذل هاملت . ومن ثم يتم الإيحاء بأن هاملت مجنون أو أنه يتظاهر بالمجنون ومريض بالميلانكوليا وإن شعوره بافتقاد أبيه قد غلب على كافة مشاعره وأنه غير متأكد من صدق الشبح وأنه إنسان مفكر لكنه غير قادر على التفكير فيما حدث بطريقة محددة ، وأنه غير عبد للأوهام ، وأنه جبان ويحتمل أن يقدم على الانتحار بسبب جبنه وما شابه ذلك . ورغم أن أيا من هذه التفسيرات يمكن تطبيقه باستمرار على سلوك هاملت ، إلا أن هذه التفسيرات لم يقصد منها أن تطبق على هاملت دائما . فهذه التفسيرات تصل إليها عن طريق الإيحاء وتصبح غير قابلة للتطبيق حينما نقول أن التفسير السليم لنوع هاملت يكمن في مستوى أعمق من فكرنا . أي أن الله ، الذي يؤدي جميع المهام في المسرحية ، يؤثر بطريقة غامضة على الشئون الإنسانية . ومصدر الصراع الدرامي في مسرحية هاملت ، هو مقتل هاملت الأكبر على يد كلوديوس . ونعرف أن إبلاغ هذه الواقعة قد تم بطريقة زائفة :

« فاسمع يا هاملت .. »

اشاعوا أنني كنت نائما في حديقتي ،

فلنشتتني أفعى : هكذا خدعوا البلاد كلها

بالتلفيق عن موتى . لكن أعلم أيها الفتى النبيل

أن الأفعى التي لفتت الحية من أبيك

تلبس الآن تاجه . »

ومعا العرض ، حتى كما يؤكد الشسبيج ، تزييف للواقعة لأن كلوديوس قام بقتل هاملت الأكبر بصب السم في أذنه . الا أننا لو أمعنا النظر في هذه السطور سنرى أن بها عرضا لسفر التكوين في العهد القديم بصورة مصغرة جدا . لقد غفى آدم في الجنة لأنه لم يكن بعد قد قطف ثمرة شجرة معرفة الخير والشر . وفي هذه الحال ، مس الشيطان آدم لما خضع وزوجه لكر الشيطان وبدا حق عليهما وعيد الرب .

« وأخذ الرب الإله آدم ووضعه في جنة عدن ليعلّمها ويحفظها . وأوصى الرب الإله آدم قائلا: من جميع شجر الجنة تأكل أكلا ، أما شجرة معرفة الخير والشر فلا تأكل منها لأنك يوم تأكل منها موتا تموت . »

وتستمر إيحائية هذه القطعة من خلال السطور التالية للشبح :

« هكذا خدعوا شعب الدنمارك كله بالتلفيق عن موتى . »

(أن السم الذي صبه كلوديوس في أذن هاملت الأكبر قد سبب إيذاه « كل أذن الدنمارك بشدة ») بنفس الطريقة تسبب مس الشيطان لآدم في إيذاه البشرية جميعها نتيجة خطيئة آدم . لكن ينبغي علينا ملاحظة أن الملك هاملت لا يؤمن بالخطيئة الأولى . « أذن الدنمارك كلها » قد « أوديت بشدة » من خلال « تطور الأحداث تطورا زائفا » . ومن ثم نفهم المعنى المجازي لهذه القطعة على أنه تأكيد لحرية الإرادة ولقدرة الإنسان على تحديد مصيره أو ، على الأصح في هذا السياق ، قدرة هاملت على القيام بمهمة الانتقام . لمقتل والده بطريقة قاسية وقطيعة غير أن إرادة الله لا يمكن الوقوف في طريقها . »

وكما رأينا هاملت الأكبر في شكل هابيل فاننا نرى كلوديوس ، نتجة للجريمة التي اقترعها ، في شكل قابيل . وعندما تمكن هاملت بحيلته من اكتشاف جريمة كلوديوس ، نجد كلوديوس يقول :

« آه ، ما أبشع أثمى ! بلغت ربيحة حتى السماء ، وعليه حطت أولى اللعنات وأقنمها . »

قتل أخ لأخيه . لقد عجزت عن الصلاة ومهما تعاملت على نفسي وعزمت . »

فان جرمي يقهر عزمي » •

وكلوديوس منافق من النوع القابيلي التقليدي:

« بين مستبشرة ، وأخرى دامسة مرجح في الجنائز ، ناديين في العرس واذنين القبطة والشجن في كفتين هتساويتين » •

ذلك أن كلوديوس يعاني مثل قابيل معاناة رهيبة من عذابات الضمير التي هي ما أنزله الرب من عقاب على قابيل بصفة الرب حاميا له • ومرة أخرى ، فان كلوديوس يخشى الثأر مثل قابيل :
« انظر ، انك قد طرقتي اليوم من وجه الأرض ، ومن وجهك اخنتي واكون نالها وهاربا في الأرض فيكون كل من وجدني يقتلني . فقلل له الرب لذلك كل من قتل قابيل فسيمة اضعاف ينتقم منه •
غير أن الله قد قضى أمرا بحماية قابيل الذي تعذب بوغزات الضمير :
« لا شك أن من يذبح قابيل ، مهما كان ، ساعاقبه سبع مرات » •

وهنا يكمن صميم غموض هاملت • ان هاملت لم يذبح كلوديوس سريرا لأنه لم يقدر ، ولم يشدر لأن عملية الذبح لم يكن مقدرا لها أن تتم على هذا النحو • ولم يكن مقدرا لها أن تتم على هذا النحو لأن الله ألزم بشيء قبلها • وهناك شواهد كثيرة على ذلك في المسرحية • فهاملت ابان محاولته تنفيذ الانتقام المحرم ، جعل ضميرته الأولى بولونيوس ، وقد أعلن هاملت ، وهو يجذب الجسد من غرفة نوم والدته ، أن :

« أما بشأن هذا النبيل ، (مشيرا الى جثة بولونيوس) فاني نادم • غير أن السماء شادت عقابي به ، وعقابه بي ، وكان الأبد لي أن أكون وكيل السماء ووسيلة سخطها » •

وتعرب السطور السابقة عن أن العقاب الذي سينزله الرب على ذابح قابيل سينتزع من الاحياء وقضاء الله قضاء مطلق ، وقد حمى الله كلوديوس حتى المرة السابعة التي حاول هاملت فيها قتله ، وقبل أن يسحب كلوديوس أوارمه •

وهناك بعض ما يعرب عن أن الله قد وهب هاملت نفسه بصيرة بأبعداد المؤامرة • وهذه البصيرة هي التي تبرر تغير شخصية هاملت في الفصل الأخير • وتكتب هاملت في رسالته التي بعث بها الى هوراشيو قائلا :

« .. تعال أنت الى بسرعة من يفر من الموت • لدى كلمات أسرها في أذنك ، سسيتادك هؤلاء الرجال الطيبون الى مكاني • روزنراتز وجيلد نشترن ما زالوا في طريقهم الى انجلترا • • ولدى أمور كثيرة بشأنهما سأقصها عليك ودعاء • وبقيت لي بحبك • • هاملت » •
وعندما تحين الفرصة لهاملت كيما يتكلم مع هوراشيو على انفراد ، نكتشف أنه يبغى تبرير أمور كثيرة :

« حسبى ما قلت عن القضية الأولى يا سيني • اما القضية الأخرى • • •

ثم يروى هاملت كيف قلب المسوائد على روزنراتز وجيلد نشترن • ورغم أن ما قاله هاملت لهوراشيو يجب أن يبقى مجرد تأملات الا أن هذا الطريق الدرامي للإشارة الى أهمية الكلام يوجي بوجود بصيرة كامنة متقدة وراء ملاحظة هاملت أن :

« هناك رب يصوغ لنا غاياتنا مهما عشنا نحن في نختها » •
وفي ضوء تأملاتنا الأخرى فانه لا يبدو أن هاملت الى هذا ، قد يضفي الالهوية والقدسية على الدور الذي يلعبه في حبكة حيكت على نمط سفر التكوين في العهد القديم •

المفارقة الجمالية في المسرحية

هذه اذن هي بنية مسرحية « هاملت » • انها مأساة مسيحية تدور حول الانتقام الذي يتسامر

للقيام به أمر مخطئ. لا يقدر على الانتقام نظرا لأن الإطار المرجعي للفكر المسيحي لا يسمح بأدنى درجة من الانتقام العمد . ومثل هذه الذنوب يجب التكفير عنها تماما لأن العناية الإلهية تسانس وظيفتها بطريقة جافة من خلال الإنسان الفرد . وإرادة الله هي حاجة البشر . وأولئك الذين قد يدورون حولها ، مثلما يفعل هاملت ، يجدون أنفسهم غير قادرين على ذلك .

ولو طرحنا السؤال: ما هي «القراءة المسرحية» dramatic reading لهاملت التي تبين لنا ما تقدمه المسرحية ذاتها من شواهد والجمهور الذي الف له شيكسبير المسرحية والطقوس التي كان شيكسبير يمارسها والجو السياسي والفلسفي والديني للعصر الذي تمت فيه كتابة المسرحية ؟ يجب علينا أن نجيب بالقول بأنه ما من تفسير يتفق تماما مع هذه المعايير غير ذلك التفسير الذي خصصه آنفاء . غير أننا إذا طرحنا السؤال : ما هو التفسير الذي يرضينا تماما من الناحية الجمالية فلا ينبغي على أن أبذل محاولة لإيجاد ما يبرر مثل هذا التفسير ذلك أنني أعتقد أن التفسير الذي نقول به قد لا يوافق عليه معظم الدارسين رغم أنه يمدنا بفهم شامل ومتسق لأحداث المسرحية وشخصية الأمير .

ومن الأمور المألوفة في عصرنا أن الله ميت . وسواء كان هذا الاعتقاد صحيحا أم خاطئا فإن من الصحيح ، على الأقل ، أن الله ، كقوة حركية تهدي العالم بطرق غامضة إلى ما هو أفضل ، كان فكرة حية في العصر الذي كتب فيه شيكسبير هذه المسرحية . ومفهوم الله هذا مفهوم قديم ويشبه مفهوم الرواقين للعناية الإلهية ، وهو المفهوم الذي وجده علماء اللاهوت إبان عصر الإصلاح ضروريا لتبرير وجودهم والدفاع عن طريقتهم وامتيازاتهم وكان من النتائج الفلسفية لعصر شيكسبير أن تثبت مفهوم العناية الإلهية ووضعت له قواعد شارحة تظم شرائع البشر وموضوعات الطبيعة ومن ثم توفر لنا وسيلة التنبؤ بالأحداث التي ستقع مستقبلا . والنهضة التي بدأت بإحياء الثقافة الكلاسيكية باتجاهات جديدة صسبب للإنسان وحياته العلمانية وازدهار التجارة والاكتشافات والتمرد ضد السلطة الكنسية . كلها أمور تثبتت نهائيا في القرن السابع عشر بمفهوم جديد عن العالم ، عن عالم ميكانيكي وصفه جاليليو وبيكون ونيوتن ، عالم ينتمي للإنسان ، والمعرفة بقوانينه تؤدي إلى زيادة قدرة البشرية على التحكم فيه . ومن ثم لم يعد هناك مكان لكي تمارس فيه العناية الإلهية نشاطاتها على أرض الدينونة . وفي مثل هذا العالم ، فإن الناس قد تأسروا شرك المؤامرات السياسية ويعقون فرسة للقوى الاقتصادية والاجتماعية ، وتخيلهم الصراعات الأخلاقية إلى أناس معدومي النشاط ، كما تجعلهم العادات والتقاليد أناسا أغبياء ، وقد يحيط الذهان Psychosis من قدرهم . غير أنه من العسير علينا أن نؤمن بإمكانية منع البشر عن تحقيق غاياتهم إذا ما تدخلت الإرادة الإلهية . ومن ثم نطلب خيالا تاريخيا عظيمًا كيما نتذوق مسرحية هاملت من وجهة النظر الحديثة .

ولهذا أنادى بالقول بأن مسرحية هاملت تبرز مفارقة جمالية Aesthetic Paradox: كلما ازداد فهمنا للمسرحية ، وجدناها أقل إرضاء لنا . وكلما زد اكتشافنا للإراضية الفلسفية للصراع الدرامي نقص ما نجده مرضيا لنزعائنا التي تريد تذوق شخصية الأمير ومشكلته . وإذا ما طابقنا شخصياتنا مع شخصية هاملت ، يمكننا أن نعي تلقائيا الصراع الداخلي في نفس هاملت . لكننا لا نقبل الشرح القائل بأن الإرادة الإلهية هي التي عاقت هاملت عن القيام بتنفيذ المهمة التي كلفه بها شبح أبيه . وإذا ابتعدنا عن هذا الشرح ودرسنا المسرحية في تبصر وتعتق وبذلنا الجهد لفهم شخصية الأمير ومشكلته بطريقة ملائمة من الناحية التاريخية فائنا سنفقد حقيقة الصراع الداخلي في نفس هاملت ، وبهذا نكون قد فقدنا المصدر الرئيسي لمحتنا الجمالية . وبناء على ذلك، نستحدث واعتقد أننا سنستحدث طرائق جديدة لتأويل مشكلة هاملت تأويلا يسمح لنا بالاستطراد ، من خلال تذوقنا المتعاطف مع الأمير ومشكلته ، لنصل إلى تفسير لحث المسرحية ، وهو الحدث الذي لا يتفق أصلا مع ما نعتقد أنه أساس طبيعتنا الانسانية . إننا نغير قيم مسرحية هاملت لا شعوريا . وهذا هو السبب في وجود عدد هائل من التفسيرات المتباينة للمسرحية .

برديا ئيف

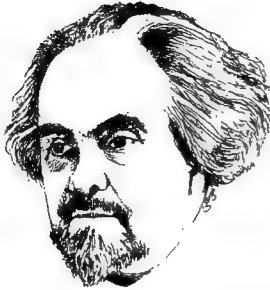
الفوضوى المنصوف



« الفلاسفة يتخلسفون والدارسون لا ينشغلون الا بتصنيف هؤلاء الفلاسفة في خانات .. الاولون يقدمون الزاد الروحى للانسان ليتقدم في الزمان .. والاخرون يقدمون الاكثيشيهيات لى يحصلوا على مكان في زحام الحوادث والازمات .. الاولون حاملو مشاعل الفصو في ليل العالم ، والاخرون هم جاذبو الانسان الى منطقة الظل القاتم ..

ونحن قد اتفقنا في جيلنا الراهن الى توجيه الاتهامات لمن يطالبوننا في الراى ، فانفقنا الى لغة الحوار مع الآخرين .. فما المخرج ؟ لابد من ان يكون هناك دياالوج بين الذات والاخر .. غير ان هناك شرطا مسبقا حتى تكون هناك امكانية لمثل هذا الحوار هو ان نتعلم القنبرة على اجراء الحوار مع انفسنا .. يكون لى موقف حقا ولكن بعد ان اعاشى من الدخال المواقف الاخرى ، اتبين مواطن الفسف والقوة فيها حتى اذا اتخذت لى موقفا جاء هذا على اساس صلب لا يلين .. ان اكون وجوديا هذا لا يعنى الا اعنى موقفى من المذاهب الاخرى المعارضة التى قد تكشف لى بعض مواطن الفسف فى وجوديتى فاحاول ان اثير التساؤل تمهيدا للتوصل الى اجابات من خلال الوجودية التى اعتنقها .. ولهذا فليس شرطا ان يقوم المترجم بترجمة كتاب من ملهيه فقط وينحصر فى هذا البعد ، بل يمكنه ان يترجم لمذهب مخالف ما دام ليس معاديا لانتجاهه ومتعارفا تماما معه ..

وبرديانيف انموذج فريد للفلاسفة الذين يجرون حوارا داخل انفسهم قبل ان يجرى الحوار خارجها .. ان حياته كلها حوار مع الدخال وهنا تكمن اصالته .. لقد مر بالمسيحية والماركسية والوجودية والفوضوية والنزعة التصوفية وخرج بمنزج فريد فى نوعه ، وربما كان فى كل مرة يعتنق اتجاها يتكشف نقاط ضعف تفتى به الى اعتناق مذهب آخر .. لكن مواطن الفسف فيه جاره باخاؤه وهو يجرى الحوار مع الآخرين ويتخذ مواقف عملية فى الحياة يظلب فيها النص الكاثوليكي الشديد احيانا فى المواقف التى تحتاج الى مواقف دينويه ، ويظلب فيها احيانا الالتزام الفردى حيث يقتضى الامر التضامن الجماعى .. ويظلب فيها احيانا ثالثة الفناء فى المطلق بدل ان يغنى فى العيى .. ان برديانيف يخطئ - شأنه شأن اى فيلسوف او اى انسان فى محاوراته العملية - لكنه بلا شك فى استطاعته ان يعلو على هذه المواقف العاطفة بففضل الحس الهائل عنده بالحوار الداخلى الذى يجريه فى اعماقه .. وربما كان هذا سبب انتقائنا له انموذجا فريدا يقدم للقارىء العربى .. وربما كان هذا ايضا سبب انتقاله من خلال كتاب هينمان (الوجودية والازمة الراهنة)



برديايف

تأليف : هيتمان ترجمة : محمد عبد النعم مجاهد

بالذات .. فالمؤلف يعاود طوال كتابه ، وفي هذا الفصل أيضا ، أن يبرز ما هو حي وما هو ميت في فكر الفلاسفة الوجوديين .. يبرز ما هو حي لكي نسير به ونتابعه ، وما هو ميت لكي نتجنبه وننتحيه .. وإن كان يعتمد على حسه الشخصي في تصديق ما هو حي وما هو ميت ، الأمر الذي يجعله أحيانا يخطئ فيبرز سمات معينة عند الفيلسوف أو يركز على جانب بذاته من جوانبه المختلفة .. وفي هذه الدراسة نجده يلج بشكل خاص على . لنعتمر المسيحي الأخرى في فكر برديايف . صحيح أنه يخلف الأمر بإبراز أن برديايف يريد أن يرتد إلى مسيحية المسيحيين الأول ، وصحيح أنه يخلف الأمر بقوله أن الأخويات عنده لا تتعلق في عالم آخر بل في هذا العالم في أيام قدامات .. وصحيح أنه يخلف الأمر بمهاجمة مفهوم برديايف للفلسفة الصوفية التي ترفض التشكل المادي باسم الحرية .. إلا أن الإنسان لا يملك إلا أن يتساءل : لماذا اختار المؤلف هذه الزاوية بشكل خاص عند برديايف والنج عليها ؟ لماذا اختار بالذات كتاب (الحكم والواقع) لبرديايف وأهم بقية كتبه الفلسفية والتاريخية والجمالية التي كان يطو فيها من طريق الصور الداخلي إلى مواقف أخرى أكثر انفتاحا وأكثر ابتعادا عن الإصغاء المسيحية ؟ أتراه مجرد خطأ منهجي في المعالجة من جانب المؤلف ؟ أم تراها نظرة أحادية الجانب تكشف عن اهتمام خاص من جانب هيتمان هو الآخر بالأخويات ؟

إن هذه التساؤلات تجعلنا - ونحن نريد أن نل على مفكر يجري حوارا روحيا حتى نستفيد من تجربته - نجرى نحن أيضا - أثناء قراءتنا لهذا المقال - حوارا روحيا حول بعض النقشات الواردة في المقال فتضمه موضع التساؤل .. انسا يجب أن نتعلم أنه أثناء القراءة - حتى نتعلم شيئا - علينا في الوقت نفسه أن نتعلم ألا نتعلم أشياء أخرى في الوقت نفسه قد تقطع على ما نتعلمه .. يجب أن نحقق في قراءتنا ذلًا: الحوار الذي دعانا إليه سارتر في (ما هو الأدب ؟) منها إيانا إلى تلك العلاقة الجدلية بين القارئ والكتاب حتى لا نكون سلبيين أثناء القراءة .. وبهذا يمكننا أن ننسج من جد الدارسين الذين من أجل التلخيصات والتكشيفات يفسحون أحيانا بالمفكر الذين يريدون إيصاله للآخرين .. أن علينا في القراءة نفسها أن تكون مع وضد ما نقرأه في الوقت نفسه .. هذا متناقض لكنه حقيقي أيضا ولا ضاع الهدف من كيف يمكن أن نتعلم لفظة الحوار مع الآخرين وداخل أنفسنا أيضا . !! » . (الترجمة)

يعد نيقولاى برديايف الذى مات فى كلامار بالقرب من باريس فى ٢٣ مارس ١٩٤٨ وهو فى سن الثالثة والسبعين فيلسوفا من أهم الفلاسفة الانسانيين وأكثرهم تواضعا وأشدهم جوهرية وكاثوليكية وروحانية فى عصرنا ، انه فيلسوف بالمعنى الاصيل للكلمة ، اى محب للحكمة ، ولقد كان حكيما ونبيا أكثر منه علما. لقد كان فيلسوفا دينيا يقوم «تألهيه» فى فعل الايمان بقوة الروح . انه ، وهو يتمسك بشجاعة بايمانه بالعقل والحقائق الروحية قد قاتل من أجل التكامل الروحي لأوروبا والعالم ضد الوضعية والمادية والديكتاتورية مهما يكن نوعها ، وحدث ابان حياته أن سجن أربع مرات ، مرتين على يد الحكم القديم فى روسيا ومرتين على يد الحكم الجديد . ولقد نفته روسيا القيصرية الى السiberia ، ثم حوكم بالبلاشفة . ومع هذا ، فأينما وحينما يلتقى المرء معه ، سواء فى ألمانيا أو فى مقر استشفائه بكلامار أو فى شارع برود باكسفورد بجده مرحا دائما متفتحا دوما لمشكلات عصرنا الملحة وهو يشع شفقة وطاقه خلاقة . فما سر هذا الانسان الذى بدأت محاضراته مجرد « محادثات ساهرة » مما جعله قوة روحية تقهر ألمانيا أولا ثم فرنسا وانجلترا وأمريكا ؟ هل الامر يرجع الى أنه ، وهو أول فيلسوف روسي بارز يعيش خارج روسيا ، قد تسلل الى مجادلات الفلاسفة الغربيين . وكان قادرا على أن يستغل القصور الشديد فى الفكر الروسى ونقصه من التراث والمصطلح الحديث ؟ أم الامر يرجع الى أنه استكمل أربعة أو خمسة من المفكرين فى التراث الروسى تراث الشسعره الروس العظيم والفلاسفة الروس الكبار (من أمثال دوستوفسكى وتولستوى الذين شكل أبطالهم أهمية كبيرة بالنسبة له عن أى مدرسة فلسفية ولاهوتية من مدارس التفكير ، والذين استلهم منهم جذوته المسيحية الخاصة أو سمولو فييف) ، وتراث السلاف وأصحاب النزعة الغريبة وتراث شاديف وشومياكوف وهرتزن وبلنسكى ، بل وحتى تراث باكونين وتشينيتشفسكى ، وتراث الفلاسفة العظيم فى أوروبا ، تراث كانت وشوبنهاور وفيتشتنه ونيتشة وتراث المفكرين المتدينين ، تراث أوريجينيس وجريجورى أوف نيسسأ والقديس أوغسطين وباسكال وكيركجورد ، وأخيرا تراث الصليبيين الاجتماعيين الاشتراكيين وخاصة ماركس . وأم الأمر يرجع الى أنه حمل الجوهر الدينى والأخلاقي



دستوفسكى

الذي لم يتحطم بعد والخاص بالشرق - حمله الى عالم كانت هذه القوى فيه قد انهارت من قبل ؟ . لقد تأذرت كل هذه العواجل لتقدم لنا بردياثيف - فيلون العصر الحديث - . فاذا كان فيلون بتوجيهه بين تراث العهد القديم تراث اليونان قد مهد الطريق للصور الوسطى ، فان بردياثيف ، يربط بين أنواع من التراث لا توافق بينها ظاهريا مثل التاليف والاحاد ، الشخصية والاشتراكية ، العقلية الشرقية والعقلية الغربية ؛ قد بشر بأسماء العصور الوسطى الجديدة ؛ وان كانت في الواقع العصر القادم في العصر القادم للحضارة المسكونية والوحدة العالمية . لقد كان سره قائما في أن عقله الخلاق هو المستقر لعديد من العقول ، ولكل العقول بالامكان . فاجابة نجد أن أصوات الوشاوايفان كارامازوف وفيودوروف وسولوفيتيف وماركس ويتشيه قد أصبحت حية في كتبه . وعدم تماصك أفكاره هو تمييز عن صراع الارواح الأخرى في داخله ، فقد أعطته - في الوقت نفسه - بصيرته الواضحة في الاعماق السفلية للشخصية ، ومن ثم أصبح حلقة اتصال بين الشرق والغرب ، بين المسيحيين من أصحاب العقائد المختلفة ، وبين المسيحيين وغير المسيحيين بين الأمم ، بين الماضي والمستقبل ، بين الفلسفة واللاهوت ، بين المرئي والخفي . وهو ، في كاثوليكيته الحقة ، يسك بمفتاح يقضي الى وحدة روحية ودينية للبشرية : « ان صيغة الله هي في كل انسان . كل انسان يمتلك كرامة شخص ما حتى لو كان هذا الشخص مكبوتا أو غريب جلي فيه » .

انه - على غرار فيلون - بل وأكثر على غرار المسيحيين الاول ، عاش في عصر الكارثة ، وشارك مع الناس آمال ومخاوف الاخويات وشاركهم في تفسير آخرى للدين . لقد حمل معه التفسير الآخرى الروسى الخاص للتاريخ الى أقرب . ولقد تملكته فورة عاصفة نحو المستقبل البعيد ، البعيد للغاية . ولم تكن الاخويات بالنسبة له ما هي عليه بالنسبة للاهوتيين ، عقيدة خواتم الاشياء اى لنهاية العالم والانسانية ، بل كانت عنده يمثل ما كانت عند الانبياء توقعها نبؤيا خواتم الاشياء حتى تأتي . ومن ثم فان فلسفته قد أصبحت نبؤية واخروية في شكلها وهدفها . وفي الوقت نفسه أصبحت وجودية لأنها نشأت كرد فعل لكوارث زماننا . واذا كان ياسبرز وهيدجر قد استجابا للماضى الألمانية ، وسارتر ومارسيل قد استجابا للماضى الفرنسية ، فإن بردياثيف

استجاب لكوارث روسيا وأوروبا والمسيحية . ومن ثم فانه يصبح ذا دلالة كونية . انه وهو عضو في الاستقراطية والطبقة المثقفة الروسية وقد ظل دائما أرسقراطيا ، كان شاهدا على تحطم وانهار هذه الطبقة . لقد حمل في داخله وعيا بأزمة المسيحية التاريخية ، لكنه كان لا يزال يأمل وينتظر حقبة خلاقة جديدة للمسيحية . وكان طرده من روسيا يكاد أن يكون بمثابة عناية الالهية فقد جعله هذا الطرد يعاني بالملامة الكارثة الخالصة للحضارة الغربية التي تنبأ بها السلاف منذ زمن بعيد . انه لم يوافق على أطروحتهم القائلة بأن هذه الكارثة هي النتيجة المحتملة للتفتت المتناهي الفردى للحياة والمجتمع الغربيين كما أنه لم يبشر معهم بأن « المهمة التاريخية للروس الاورثوكس سيكون عليها انقاذ اخوانهم الغربيين من الهلاك المحتم بأن تحل اليهم كمال الحقيقة المسيحية ، والحياة والمحيية كما هي عند الكنيسة والناس الاورثوكس » (ف . سولوفيتيف : محاضرات في اللاهوتية ، المدخل ، لندن ، ١٩٤٨ ص ٣٤) انه لم يكن - كما كان يطلق عليه فمشلا للكنيسة الاورثوكسية أو استادا لهذه الكنيسة ومع هذا ، فقد جاء الى أوروبا بـ « فكرة » روسية ذات نوعية خاصة . فقد كان يؤمن برسائلته الشخصية في انقاذ الغرب وذلك بأن يحمل اليه كمال حقيقته الشخصية . ومن ثم أصبح (وجوديا أخوريا) للكيان الاوربي . لقد عمم تجربة زمانه . لقد رأى حياة الانسان والعالم تمرقها التناقضات ، التي يجب أن تواجه والتي يجب الاستحواذ عليها في توترها والتي لا يقدر أى مذهب عقلاني ذي كلية مغلقة وكاملة وأية نزعة بأعينية أو متفائلة أن يحلها (بردياثيف : الحياة والواقع ص ٩٣) .

لقد اعتبر فلسفته (وجودية) لأنه آمن بأسبقية الذات العارفة الموجودة على الموضوع وحط من شأن معرفة (الموضوعات) ، وخشى من (الموضوعة) أو (التوضيع) وفضل الحس على المعرفة التصورية ، وفضل العيني والجزئي على المجرد والكل ، وفضل الوجود على الماهية . « ان ما يعينني ويتشربني ويسكن في هو قدر الذات والعالم الأصغر الذي فيه يظهر ويغلق الكون كله والذي يكون شاهدا على معناه وجود العالم » (الحلم والواقع : ص ١٠٣) .

وفي الوقت نفسه ، فان هذا الوجودي الآخرى قد رد بعنف ضد أى نوع من الحكم الديكتاتوري



ج. ب. سارتر

سواء كان الحكم القيصري أو البلشفي أو الفاشي لكنه ذهب أبعد مما ذهب إليه سارتر ، لأنه رفض أية قوة عبياء مهما تكن ، سواء في المجتمع أو الحضارة أو الطبيعة . ومن ثم فإن فرديته قد أصبحت فوضوية أو عدم تزامنية ميتافيزيقية من نوع خاص للغاية ، ألا وهو الفوضوية الصوفية ومرة أخرى تقول : إن هذا هو مزج روسي خاص به ، مزج غريب غير معروف في الغرب . لقد كان هناك متصوفة وفوضويون من أنواع عديدة للغاية في الغرب ، لكن لم يوجد إطلاقاً فوضويون متصوفون أو متصوفة فوضويون . ولكن هذا بالضبط هو الحادث مع برديايف إنه يمثل جماعة من الفوضوية المتصوفة الذين ارتبطوا بشويرة ١٩٠٥ فمن قوله إيفان كرامازوف : « انني أقبّل الله ، لكنني لا أقبّل عالمه » استمدوا شعارهم : « عدم تقبل العالم » ، وربطوا هذا بمطلب الحرية غير المشروطة المطلقة حيث تتحرر الروح من كل الظروف الخارجية . وهذا بالضبط هو برنامج برديايف ومفتاح وضعه الميتافيزيقي .

حرية الفرد ، وهي تمثل من الناحية الذاتية فعله النوعي للنفي أو التعميم لأي شيء يعوق تدفق خياله الخلاق . ورغم تفكك أفكاره وتصويراته كان متسقاً للغاية في نظرية الثورية . فهو يتمرد ضد الاستقرائية الروسية أصبح ماركسيًا ، وهو يتمرد ضد القمع الماركسي للحرية وضد المادية قد أصبح ثوباً من ثوب الروح ، وهو باحتقاره للنظرة الرجعية للمهاجرين الروس في باريس قد دافع عن ثورة أكتوبر . إنه فوضوي أخلاقي لأنه يرفض الأسرة وجميع الأنظمة الاجتماعية والقوانين الخلقية . وهو فوضوي ميتافيزيقي لأنه ضد أي نوع من أنواع (الموضعة) يقول : « إن نقدي للموضعة يشير إلى عجز إذاً الإيمان بصرامة وثبات العالم (الموضوعي) والاعتماد على هذا العالم ، عالم بيتتنا الطبيعية والتاريخية . إن الأشياء « الموضوعية » غاوية عن الحقيقة القصوى ، إنها وهم يشككه وعينها ، إنها لا توجد إلا بالنسبة لابتعادها عن مصدر الوجود وهو يعتمد بدوره على حالة خاصة أو وجهة معينة للروح . ومثل هذا الابتعاد هو على أية حال علاقة على نقصان في الواقع » . إن الموضوعية التي يهاجمها ليست موضوعية العلم ، بل موضوعية الأشياء ، وهو يقوم بهذا الهجوم على أساس نظرة للعالم ترجع إلى أفلاطون وأوريجينا ، وهي نظرة

إن فيه لشئين من الشيطان ، المتمرد الخالد إنه لم تكن مجرد نفي للدولة كما في الفوضوية السياسية عند تولستوي وباكونين وكروبوتكين ، بل هي فوضوية ميتافيزيقية . إنها تمثل من الناحية الموضوعية نفيًا كليًا لكل شيء يحده من

أن فيه لشئين من الشيطان ، المتمرد الخالد إنه لم تكن مجرد نفي للدولة كما في الفوضوية السياسية عند تولستوي وباكونين وكروبوتكين ، بل هي فوضوية ميتافيزيقية . إنها تمثل من الناحية الموضوعية نفيًا كليًا لكل شيء يحده من

تذهب إلى أن العالم انبثاق من مصدر مفارق حتى إن الابعاد من هذا المصدر يتضمن نقصانا في الواقع ، « العالم الموضوعي ليس هو العالم الحق والحقيقي ، الذي هو عسالم الروح » و « الذات وحدها هي « الموجود » الحقيقي الأقصى ، والذات وحدها قادرة على معرفة الواقع أو الحقيقة » هذه مثالية الحرية - فحيث كانت الكينونية هي أعلى المقولات من أرسطو إلى ياسبرز وهيجلر ، تحول محلها الآن الحرية . « الحقيقة الأصلية هي فعل خلاق وحرية ، وحامل الحقيقة الأصلية هو الشخص ، الذات ، الروح ، أكثر منها الوجود أو الطبيعة أو القوة تشير الموضوعية إلى تقيد الروح بالأشياء الخارجية : أنها تتساج التمزق والتفكك والافتراق والعداء » (الحلم والواقع : ص ٢٨٦) وهذا مثير للنقابة . فبمعنى ما من المعاني يشكل هذا عودة إلى هيجل لأننا هنا مرة أخرى نجد أن الطبيعة في حالة اغتراب بالنسبة للعقل الخلاق - الفرق قائم في أن الفكرة نفسها يعبر عنها هنا في لغة الذات - الموضوع . « إن العالم يوجد حقا في الذات اللاتموضعة » (الحلم والواقع : ص ٢٨٦) - وهيجل لم يكن قادرا على أن يقول هذا ، فهذا القول من خصائص عصر التحول الذي يرفض (الموضعة) الخاصة بالحيل السابق دون أن يجد موضعة جديدة . قد يوجد العالم بالقوة لكنه لا يوجد بالفعل في الذات اللاتموضعة ، وهو بدوره لا يقدر أن يوجد طويلا بدون موضعة إذ لم يرد أن يظل عدما - وهيجل الموضعة قيد دائما للروح ؟ أليس هذا تطفرا ناشئا عن الرغبة العنيفة في حرية الروح ؟

إن هذه الفلسفة - منظورا إليها من هذه الزاوية - هي ماركسية مقلوبة . أنها ترفض المادة لكنها - لهذا - لا ترد إلى (عقل) هيجل وحرته الجدلية لقد كان هيجل رجعية العقل وبرديايف هو ثورة الروح . وتظل هذه الروح مفارقة ، لا تكشف عن نفسها إلا في لمحات خاطفة للفرد . انه على نحو ماركس يرغب في تغيير العالم ، ولكن لما كان يرفض القوة فإنه يعتقد في القوة الخلاقة المتجلية للروح . وعلى أية حال ، لما كان قد نبذ هذا العالم ، فإنه لم يستطع إلا أن يتقبل تحول آخرى . « لكن الأخريات ليست دعوة للهرب إلى جنة خاصة » أنها دعوة إلى تبديل هذا البشر ، والعالم المصاب . أنها شهادة لنهاية العالم ، عالمنا بما فيه من تموضعات آسرة « الدينية منها » والأخلاقية والاجتماعية والفلسفية وما شابه ذلك »

(الحلم والواقع : ص ٢٩١) . ومرة أخرى يقول إن هذا شيء خيالي يتناهم : فإن ثورة عالم غير حقيقي في نهاية الزمان لن يكون لها معنى جذاب للغاية بالنسبة لتدري يريد أن يغير العالم الحقيقي هنا والآن وربما يرد برديايف بأن هذا أساءة فهم لمقاصده ، فهذا التبديل يجري توقعه في الحلق (الواقعي) للعقل الإنساني . « إن الحلق (الواقعي) باعتباره تميزا عن الحلق (الرمزي) سيحقق في الواقع التبدل ونهائية هذا العالم ويزوغ سماء جديدة وأرض جديدة . إن الفعل الخلاق في قوته وعمقه أخروي - تبديل للعالم حتى يأتي » . (الحلم والواقع : ص ٢١٤) لكن هل هذا أقل مأساوية ؟ هل هو أكثر من حلم ؟ أليس هذا محاولة لاعطاء الإنسان ذلك الخلق الذي نزع من الله ؟

هذا في الواقع تصوف فوضوي . فالإنسان المتصوف يتسيد فيه على الإنسان المتدين ، انه يؤمن : « الروحانية الشاملة » التي تتجاوز فروض الأديان الخاصة كما يؤمن بتجربة صوفية شاملة هي بالمثل نمط من الوجود ونمط من المعرفة يفوق الوجود والمعرفة المتأدين ، والتي تقيم وحدة مباشرة وصيمنة بين الروح الإنسانية والروح المفارقة . وهذه الوحدة - كما هي عند افلوطين وإيكهارت وبوهمه وأنجيلوس سيليسوس - إنما تتحقق عن طريق الجذب والفض عن جميع العلاقات العالم الخارجي . وعلى أية حال ، فإن حياته الصدفية ليست تطورا مستمرا ، بل سلسلة من اللمحات الحافظة الموزلة فيها وحدها (يعيش) بالفعل ، على حين أنه لا يجب الحياة العادية . وهذه الحياة فوضوية حقا ومن ثم فإن انتماجه الأدبي الذي جسد فيه الهامه رؤيته ذو طابع فوضوي أيضا . انه يكتب في حالات إفسال فرط السرور ، ومن هنا فإنه يخلق . إن الهامه يتدفق بسرعة حتى أنه لا يستطيع أن يتابعه في الكتابة ومن ثم فإنه يترك مسافات بيضاء ليملأها فيما بعد .

ومرة أخرى نجد أن التصوف الفوضوي يتحول إلى فوضوية صوفية في ميثاقه عن الحرية التي يفتضاها تسبق الحرية الوجود . أنها نظرية صوفية متأثرة ببوهمه وإيكهارت وشلنج وهو - بتأمل جري - يتبين حرية أولى ، حرية الله التي تقع في العدم اللاعقلاني الذي هو متعطل للوجود ، ويتبين حرية ثانية يمارسها الإنسان تشارك معنى الحرية الأولى ، ويتبين حرية



له . ياسبرز

الحلقية : إنه برفضه لألية الشخص الانساني (بالمعنى الذى اوردته كانت) لم يحل محله الا المشاركة الضمنية فى النشاط الخلاق لله . انه يريد : أن يقف فى مواجهة هجوم نيتشة على الله وذلك بتقبل الانسان على أنه مشارك فى الخلق . لقد كتب الفلسفة الاخلاقية الخاصة بالابداع والخلق تلك الفلسفة التى لم ينتج برجسون فى كتابتها وهى فلسفة اخلاقية يمكن وصفها بأنها مقابل فعال للفلسفة الاخلاقية الجديدة . لقد أكد لفردية كل فعل اخلاقى فى ابداعية وفهم الحرية على أنها طاقة خلاقية . لقد آمن بتحول الشر الى الخير أكثر من ايمانه بتعويضه ومن ثم آمن مع ماركس بتحول العالم وتغيره وآمن مع أوريجينا بتبديله . لا يجب انتقاد جميع الأفعال من الموت ورفضها الى الحياة ثانية فحسب ، بل يجب انتقاد جميع الأفعال وتحريرها من الجحيم . لا تبين الجحيم بارادتك وأفعالك ، بل أبذل أقصى جهدك لتقويضه ! .

وإن التضمنيات العملية لهذه الفلسفة الاخلاقية الاخروية قوية وراشدة . وإن النتيجة العملية المستمدة من هذا الايمان تستحيل الى اعتذار عن العصر الذى أعيش فيه وتستحيل الى أمر أن نكون انسانيين فى هذه الصور الا انسانية الخالصة وذلك لحماية صورة الانسان ، لأنها صمودة الله . (الحلم والواقع : ص ٢ : ٣)

فما هو إذن الحى وما هو الميت فى فلسفة برديائيف ؟ إن شخصيته ودافعه الخلاق وعاطفته وافتقاره بالحرية بمسائل حية . انه عبقري بالامكان انه يوشى قد يصبح فى حياته الاخرى . بوذا . لكنه ليس عبقرياً حقيقياً لأنه لم يفهم أن الخلق يدعو الى الصناعة والعمل . انه لم يحباً برد المسادة

ثالثة هي مركب من الحريتين السابقتين وتتحقق عندما يصبح الله محتاجاً في الانسان . ويمكن القول بشكل عادل ان الحرية هي التصوف الفوضوى لله .

فاذا كان ياسبرز هو الفيلسوف الزينقي فإن برديائيف هو (الفيلسوف القافز) أو بالأحرى سيد القفز الذى يقفز الى نهاية جميع الأشياء . والقوة الدافعة لذلك تصدر من تجربة حرة عن تجولية الحياة الانسانية و : « عن النقص الكامل للأرض الصلبة تحت أقدام الانسان » كما تصور عن توقع ومعايشة الكوارث ومن الشهور « بأن العالم اليوم انما يتمزق ارباً » . ومن ثم فإنه يقفز الى تفسير أخروي للمسيحية والكون « المسيحية هي كشف عالم آخر ، وجعله يتطابق مع هذا العالم هو خيانة له . ان المسيحية الاخروية لها ويجب أن يكون لها تأثير احداث فورية على المسيحية التاريخية ، لأن المسيحية الاخيرة قد كتبت نفسها ولاحت نفسها مع العالم » (الحلم والواقع : ص ٢٩١) حتى ولو لم تكن لله سوى وظيفة اخروية ، انه ليس خالق هذا العالم ولا حاكمه .

« انه يحكم قوى مملكة أخرى لا صلة لها اطلاقاً بجميع الأشياء التى يعزوها هذا العالم اليه » . ان هذا العالم لا يحكمه الله بل يحكمه (أمير العالم) وحكمه ناجع فردياً . (الحلم والواقع : ص ٢٩٩) . ومرة أخرى نقول ان هذا مأساوى ومتعسف بالمرء لأنه يساعدنا على تبين السبب الذى انتها بعض الفوضيين الى نظرية صائغة للعالم .

أن برديائيف انما يقفز الى النتيجة القائلة بأن النوع الصحيح الوحيد للأخلاقيات هو النوع الاخروي . « ان كل فعل اخلاقى للحب والرحمة والتضحية انما يساعد على زوال العالم حيث تسود الكراهية والقسوة والانانية وكل فعل خلاق يتسبب فى انتهاء مملكة الضرورة والرق والصور الذاتى ، كما يتسبب فى الوعد بعالم (آخر) جديد تكشف فيه قوة الله فى الحرية والمحبة » (الحلم والواقع : ص ٢٩٧) . وهو بالتغلب على الهوة الجديدة بين الدين والاخلاق قد أصبح المنظر الاخلاقى لصرنا . وعلى حين أن « كانت فى لاهوته الاخلاقى قد حاول رد اللاهوت الى الاخلاق والله الى مانع القانون الاخلاقى » نجسد برديائيف قد أدرج الحياة الدينية فى الفلسفة

نفسه فعليه أن يعزّز هذه الفردانية عينها ويتمسك بفردانية متطرفة - أن الإنسان هذا يريد أن يصبح فردا واحدا ولا شيء سوى مقرد واحد - الإنسان لا يريد أن يتلاشى في اللامتناهي . وهذا ما يجعل التصوف الزائف حيث يبتلع الإنسان الله ولا يبتلع الله الإنسان - أن الفرد يريد أن يصبح الله ، أنه يستقل قوته الخلاقة ويستلزم الله ، ويشلحه من قوته حتى نهاية الأشياء جميعا .

لقد وقع بردياثيف ضحية الفوضى الخالصة للغرب التي حاول هو أن يقهرها . حسنا جدا للغاية أن تصبح من أجل الحرية . لكن الحرية في هذا الشكل القوضي المتطرف ليست حرية على الإطلاق برغم اللغة الميتافيزيقية التي تهيب عليها ؛ بل بالعكس ، أنها واحدة من علل الفوضى الراهنة ، وفي هذه المسألة كانت نظرة السلاف وسولوفيف أشد وضوحا . فما يجده بردياثيف ، الأوهو الوجود الذاتي الخاص يعتبره سولوفيف « حلما معذبا وفعل له ثقله » .

وزعة التناقض المرتبة على فوضيته هي الأخرى بالمثل ميتة . فلا معنى إلى تذبذبات مفاهيم الواجب والالزام والحلفان والمقدور المعبد (مثل عهد الزواج) باعتبارها مسائل معادية للحياة الأخلاقية وكذلك نيز جميع أشكال القواعد والقوانين الخلقية .

وبردياثيف نفسه ، بعد هذا التذبذب مباشرة ، لم يملك إلا أن يلتزم بتناقض حلو عندما كتب : « انني أهم - كواجب أخلاقي - بالتحدى والتبديد بمطالب الأخلاقيات » (الحلم والواقع : ص ٩٥) ولكن إذا كان هناك واجب خلقى واحد أقلن يتضمن الواجبات الخلقية الأخرى بالمثل ؟ في الواقع ، توجد فلسفة خلقية بدون واجب أو قواعد أو قوانين . وإن الفلسفة الأخلاقية الأخروية هي مجرد رغبة ، هي حلم يظلم لطيف ، لكنها ليست امكانية يمكن تحقيقها .

والأمر نفسه يمكن أن يقال عن الوجودية الأخروية . أن أهم ما فيها تبير عن الأزمة الميتة للإنسان المعاصر ، وهي لا تقدم أي حل ، بل بالعكس ، أنها بعددتها عن نهاية العالم ، فإنها تزيد من قتامة الكتابة الراهنة . أن تبديل هذه الأرض ، الذى يحدث بالفعل الخلاق على يد الإنسان هو مجرد حلم فهل جرى الحلم به بشكل حسن ؟ ولكن ما هو كائن وما يجب أن يظل حيا هو أن يكون الإنسان إنسانيا في أكثر العصور إلا إنسانية لا إنسانية وحماية صورة الإنسان لأنها صورة الله !

المتسعة إلى أبسط أشكالها وأندما كمالا . انه لم ير أن الخلق يتضمن انتاج الشكل ، والبناء ، ومن ثم يتضمن خلق ما يمكن تكراره . انه يلتقط وظيفة التكرار وامكانية الكمال داخل عالم متناه . وحتى اللامتناهي محتاج إلى المتناهي لتحقيقه . أن عبقرية خلاقة مثل بيتهوفن يمكن تشذيب تفحاته عديدة من المرات إلى أن تصل إلى أقصى درجة ممكنة من الإيجاز والصرامة المتقدين في أعمال بردياثيف . أن كتبه عبارة عن كتابات تحدث عرسا ، أنها منشورات في أسلوب غنية بالمحاح ، لكنها ليست أعمالا رائعة . ولا نجد فيها أي تطور حقيقي لفكره . أنها تشكل معا فوضى خلاقة مليئة بعدم تماسك العبارات ومليئة بالتناقضات وهي لا تحتوي على عالم متكامل أو مذهب متناسق . انه يجمع ولا يطحن ، انه روسي للغاية بالنسبة للغرب وهو أروبي تماما بالنسبة للشرق ، لكنه ليس على الإطلاق رسيولي عصر جديد تجرى فيه محاولة إقامة مركب من روح أوروبا الغربية وروسيا .

أن تصوفه القوضي ميت ، انه يمثل شعورا عصبيا مليئا بحرارة الشباب ، لكنه لا يمثل ركيزة ناضجة وجديرة بالاعتبار . لأن الفوضوية والتصوف في جوهرهما ميلان متناقضان . فإذا كان التصوف يعني أي شيء فإنه وحدة الأرواح الإنسانية مع مبدأ الحياة أي مع الضوء أو مع الله ووظيفة التصوف الرئيسية هي تحرير الإنسان من حدود أو قيود وجوده الفردي وفي لا نهائية (الواحد) يفقد الفرد ذاتيته مثلما تفقد القطرة ذاتها في المحيط . فماذا يعني الجنب الروحي سوى ترك الجسد والوجود المتناهي ؟ فإذا أراد المرء - على أية حال - أن يصبح فوضويا في الوقت



حامد سعيد

والشخصية المصرية في الفن



يعد حامد سعيد من أبرز شخصيات حركتنا التشكيلية المعاصرة الذين دعوا إلى خلق نهضة فنية شاملة تعتمد أساساً على تراثنا القومي . فدعوته هذه هي ، من الناحية التاريخية ، استمرار لنفس الدعوة التي ظهرت مع جيل من الفنانين الرواد في مطلع هذا القرن . مع محمود مختار ورأغب عياد ومحمود سعيد ومحمد ناجي . ويرى حامد سعيد - وهو في ذلك مثله مثل أبناء الجيل الذي سبقه - أن الاعتماد على التراث القومي الذي خلفته حضارات عريقة تنامت على بلادنا على مر العصور ، هو السبيل الحقيقي لبعث الشخصية المصرية من جديد . ويرى في نفس الوقت أن هذا المسعى الجديد ليس وليد حاجة تنحصر اليوم في مجال الفن وحده ، بل هناك ضرورة شاملة منبثقة من قلب مجتمعتنا ومن الحياة المعاصرة من حولنا تدفع دوماً إلى تحقيقه . ويؤكد حامد سعيد أن أية نهضة جديدة في الفن والحياة لا سبيل إلى تحقيقها إلا حينما يتوافر لها ، قبل كل شيء ، أسباب الاستقلال التام ، وعندما تبدأ من رافد التبعة ، وتأخذ مسيرتها الحضارية الجديدة بالاعتماد أساساً على ما خلفته الحضارات السابقة من مكونات ذاتية ومن عناصر خاصة . فدورنا اليوم ، إذن ، إنما يتركز في السعي إلى إعادة اكتشاف الصلات التي تربط بين حاضرنا

محمد شفيق .

وماضينا ، إعادة اكتشاف الجذور التي تنضرب في أعماق تاريخنا الحضاري كله .

وربما أوجت هذه الدعوة بنوع من «الانفلاق» أو التفرع ، ورفض التفتح على «العالم المحيط» . غير أن حقيقة ما ترمى إليه في نهاية الأمر انصاف هو خلق الأساس انبوي والملمس للنهضة الجديدة . بحيث تؤدي عملية نفعاتها مع العالم المحيط الى ازدياد عوامل تاصيلها وتعميق شخصيتها المتميزة ، ومن ثم تدعيم قدرتها على العطاء ، تدعيم قدرتها على اعطاء ذاتها ، وفي نفس الوقت ، اغناء الوسط المحيط بأسره . ودون تاصيل عناصر النهضة الجديدة أو « تجذيرها » - وهي الكلمة المفضلة دائما عند حامد سعيد - تؤدي المؤثرات الخارجية حتما الى طمس شخصيتها المتميزة ، تؤدي حتما الى الضحالة والسطحية . وهي نفس الحقيقة التي لمسها ناقد من أكبر نقاد عصرنا ، ألا وهو « رينيه ويچ » في مناسبة حديثة عن الفن المصري : « اذا كانت التأثيرات الخارجية كارثة على الضعفاء ، فانها مصدر قوة وغنى للأقوياء ، لأن الضعفاء وحدهم هم الذين تستطيع عليهم التأثيرات ، بينما الأقوياء يجدون فيها لهم غداء » . فإذا كنا نبغى التفتح على العالم المحيط ، وإذا كنا نسمي خلق فن جديد يستطيع أن يحقق عالمية ، وأن يثبت أمام شتى التيارات الجارية ، فلا بد أن يبدأ تفتحا من الداخل ، ومن تعميق ما لدينا من ثروات قومية ، ثروات لا تكشف حتى الآن عن كل غناها الوفير . ان خلق فن قومي أصيل هو السبيل الوحيد أمامنا اليوم لخلق فن عالمي .

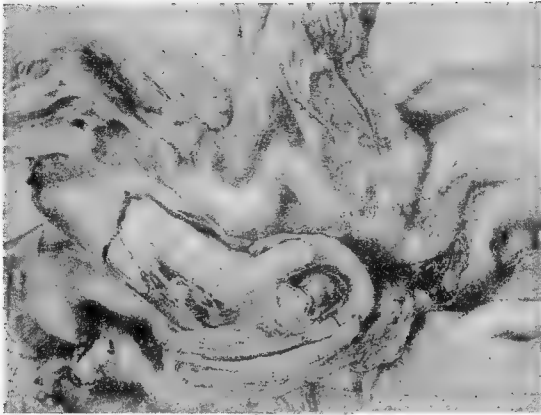
جماعة حامد سعيد

بدأ حامد سعيد يترك أهمية هذه الدعوة مع بداية الأربعينات . وهي نفس الفترة التي بدأ عندها في تكوين مجموعة من الفنانين ، دار محور نشاطهم حول « الطبعة والتقاليد » ، واسموا أعمالهم « تأملات في النظام الطبيعي » . وربما كان في وسع إعمال حامد سعيد كفناني مصور ، وكذلك أعمال إعمال الجماعة ، أن تكشف لنا عن بعض ملامح دعوته الفكرية . لكنها لا تقطع غالبا . تبيّن آفاقها البعيدة ، وفي استيعاب كل الأبعاد الفنية والحضارية التي تتضمنها . وهذا هو دائما حال كل الأفكار النظرية التي تحمل طابع الفسول . فاية تطبيقات لها تكون جزئية باستمرار . ومن الخطأ البدء في تقييم الفكرة النظرية بالاعتصار على بعض تطبيقاتها ، حتى لو كان من طبقتها هو نفسه صاحب الفكرة . ونحن

في ذلك كله انما نفترض - وهذا يتم عن خطأ مماثل - ان الأعمال الفنية هي مجرد « تطبيق » لأفكار نظرية . فهناك باستمرار نوع من التمايز بين العمل والفن وبين النظرية التي تتمثلها . وأقرب دليل على ذلك ان دعوة حامد سعيد انصاف تتجاوز نطاق جماعته الفنية ، وانها أيضا ظلت حية الى يومنا هذا . بل انها لتبدو اليوم أشد حيوية ، ذلك لانها تتوافق الآن مع واقع موضوعي شامل في حياة مجتمعنا .

وعلى الرغم من جزئية ما تتمثلها أعمال حامد سعيد ورفاق جماعته بالقياس الى شمول أفكار دعوته ، فاننا نستطيع أن نستخلص من هذه الأعمال الأساس الذي تقوم عليه . فمن ناحية ، نلمس تمرد هذه الأعمال على شتى الأساليب الحديثة والمعاصرة في الفن . ومن ناحية أخرى ، نشاهد ظهور نوع من الاتجاه الموضوعي أو « الجماعي » مائل فيها بقوة ووضوح ، بصاحب ذلك تميز الاتجاهات الذاتية أو النزعات الفردية ، تلك الاتجاهات أو النزعات التي تشكل جوهر نشاط الفنون المعاصرة . والملاحظة التي أبلغها الناقد الشهير « هيربرت ريد » عن أعمال جماعة حامد سعيد - عندما عرضت في الخارج - تلخص هذا المعنى الجوهري : « ما ان شاهدت لوحين أو ثلاثة من مدرسة حامد سعيد حتى تبين وجود فن مستقل عن التبادلات المعاصرة » . والاشترار في مثل هذه الفلسفة بين نخبة من الفنانين الآن . يوجد لها وحدة معينة في الهدف والأسلوب .

لقد لمس هيربرت ريد العنصرين الأساسيين في دعوة حامد سعيد . العنصر الأول وهو عنصر « الاستقلال » ، ويمثل العنصر الثاني فيما أسماه ريد « بوحة » الأسلوب . ان السبيل الى خلق فن قومي مصري مرتبط ، اذن ، بوجود هذين العنصرين ، وهو لا يتحقق الا من خلالهما . غير اننا نلاحظ ان فكرة الاعتماد على التراث القومي القديم - وهي الفكرة الجوهرية في دعوة حامد سعيد - انما تتحقق خلال الأعمال التي ارتكها الجماعة الفنية فقط في مجال فن النحت . هذه الفكرة ذاتها تصبح غامضة للغاية حينما تتناول أعمال التصوير . فمثلا ، كل من يشاهد تماثيل «أنور عيسى المولى» و«عبد الحميد» و«عبد الحميد» يستطيع أن يلمس مدى اعتمادها على تراثنا القديم ، خاصة تراثنا الفردي . لكننا لا نستطيع أن نجد نفس الشيء واضحا في لوحات حامد سعيد نفسه ، وكذلك لوحات محمد حنفي عبد الحميد ، وأحمد حافظ فهمي ، ومحمد عزيز



تفصيل من لوحة حامد سعيد

جديد - أن تتجاوز الدلالات المباشرة التي تعطيها لنا أعمال حامد سعيد وجساعته الفنية • إن الطبيعة في لوحاتهم وتماثيلهم تبدو كمجرد « موضوعات » لتناول الفنان ، بينما مفهوم الطبيعة في دعوة حامد سليم - على المستوى النظري والفلسفي - هي أبعد من ذلك وأشمل ، إن الطبيعة هي أساس كل نشاط انساني ، وعلى الفنان أن يتقبلها ويستمتع بها ، أي يعيد صلتها بها من جديد ، وبشكل تلقائي وفطري - بمعنى تجاوز النظريات الفنية المسبقة - حتى تنعكس في أعماله بجلال نظامها • ولذلك فالفن عند حامد سعيد ليس ابتكاراً بقدر ما هو « تأمل » • ويحدد حامد سعيد هذا الموقف بقوله : « إذا فهمنا طرقات من هذه الفكرة وتمثلناها فقد فهمنا سرا من أسرار الفن المصري القديم ، بل سرا من أسرار كل فن من الفنون القديمة » (: حامد سعيد : ثلاث محاضرات في الفن ، عام ١٩٤٢)

ويؤكد حامد سعيد في كل كتاباته ومحاضراته التي يلقاها من حين لآخر ، أن الأساليب الفردية

مصطنعة • تكاد لوحات هؤلاء المصورين تخضع لأسلوب واحد • حتى كذا نسميه « طرازاً » من طرز الفن • ومع انهم لا يستخدمون في انتاج آثارهم التصويرية سوى القلم الرصاص غالباً ، فإننا لا نستطيع أن نسميهم إلا بالمصورين لا الرسامين ، وكذلك لا نرى آثارهم على أنها رسومات خطية ، لكن لوحات ، وذلك كله بسبب تعقد تركيبها وتنوع عناصرها وتشعبها • لقد دارت أعمالهم حول موضوعات الطبيعة • وبأسلوب يكاد يصل في درجة دقته المتناهية في تسجيل الطبيعة إلى مستوى الكاميرا الفوتوغرافية ، بل نستطيع القول انه يفوقها أحياناً • ومن أصغر الأشياء الطبيعية مثل جرح شجرة أو ساق نبات أو حجر ملقى على الأرض أو جناح طائر ، تجسست أعقد التفاصيل وأكثرها تركيباً •

هناك ، إذن ، صلة ما ، في دعوة حامد سعيد ، تربط بين فكرة خلق فن قومي ، وبين رؤيا الفنان للطبيعة ، أو بين عنصر الطبيعة ، ولكي نتجنب الأبعاد الحقيقية لهذه الصلة ، علينا - ونكرر من

والاقتصادية ، وتمارس حياة يسودها الاستقلال ، وتسمى لأن تحقق ذلك في المجال الثقافي والفني . وتحذر مصر - وتدعيم هذا التحذر على مدى السنين - قد حملها مسؤولية خلق ذاتها . وقد دفعها ذلك في مواجهة موقف جديد ، يقل عنده الاتجاه إلى الأخذ ويحل محله الاتجاه إلى «الطعام» وينمو فيه الاتجاه إلى «التأثير» بدلا من مجرد التأثير ، وتزايد فيه عوامل الاعتماد على الذات بدلا من الاعتماد على الغير . في كلمة : أنها مصر المتحررة ، المتفتحة على العالم ، المسؤولة عن حركته ، وعن مصيره ، المشاركة في خلق مستقبله ، وبكل ما تحمله هذه المعاني من شمولية واتساع ورجابة ألق . إن شمولية مفهوم الفن عند حامد سعيد لا يمكن تقييمه التقييم الصحيح لو فصلناه عن طبيعة الظروف المحيطة ، عن طبيعة الأوضاع العالمية الجديدة التي تعيشها مصر اليوم . إن حامد سعيد يدعو إلى ضرورة خلق نهضة حضارية جديدة ، تلائم ظروفنا وأوضاعنا الجديدة . ومن ثم يرسم للفن دوره واتجاهه الجديد . لذا كان من الطبيعي أن يتلاحم الفن بهذه النهضة الجديدة ، بل إن دوره الجديد ليقود أكثر من ذلك ، إنه الجسد الحي لهذه النهضة .

ويقول حامد سعيد في تقريره مركز الفن والحياة ، في تقديمه لدعوة الجديدة : « لو أننا أعدنا الفن اعتبارا ، وسموناه فوق تراب النقد المعاصر ، والخلق الفني المعاصر ، وآلية الحياة التي كثيرا ما تتستر باسم الفن ذاته ، لأدرنا الفن بابا من أبواب الحياة الكبرى . ونحن لا نقصد بذلك أن نجرد الفن كششاط خاص نرفعه فوق صور النشاط الأخرى للانسان . بل نراه يتخلل كل هذه الصور اذا دب فيها الحياة بفسزارة وقوة » .

يدعو حامد سعيد ، إذن ، إلى تجاوز شتى أوضاع التفتت والتجزل التي تخلفها التقسيمات الآلية ، في المجتمعات المعاصرة ، لنشاط الانسان وبأزاء ذلك ، فإنه يبحث في الفن عن وسيلة لتخطيط هذه التقسيمات والحواجز ، وسيلة خلق الترابط والتلاحم بين سائر نشاطات الانسان . الفن عند هذا الفنان المفكر « شامل لكل الأعمال الخلاقية الحية في الحياة » . ولو استقامت الحياة الانسانية فانها « تنتج فنا بالضرورة » . بالفطرة ، إن الفن هنا هو طريقة الانسان في الحياة . وهو تعبير عن وحدة الحياة ، وتجسيد لهذه الوحدة . لذا فلا تستقيم حياة بغير مقومات الفن . ثم نراه يخلص من كل هذا إلى نتيجة تاريخية هامة :

الفكر المعاصر - ١١٣ .

أو الذاتية في الفن لا توصلنا إلى تفهم حقيقي لأسرار الطبيعة ، وهي الأساليب التي تقوم عليها كل الفنون الحديثة ، كالتأثيرية والتكعيبية والسريالية والتجريدية . إن دعوته موجهة في أساسها إلى رفض كل هذه الأساليب الحديثة في الفن . أو لو شئنا الدقة ، رفض البسائط الرئيسية التي تقوم عليها هذه الأساليب . فماذا يقدم في مقابل هذا الرفض ؟ الرجوع إلى التراث القومي القديم ، وإلى الخبرة الانسانية الشاملة والتقاليد العامة التي تنطوي عليه . ألا يدل ذلك على نزعة سلفية ؟ هذا ما يحاول أن ينفيه حامد سعيد في كل مناسبة . فالفكرة الأساسية في دعوته ليست في « إعادة الماضي للحياة » ، بل إثراء الحاضر بخبرة الأجيال » (حامد سعيد : مقدمة كتاب الفن المصري المعاصر) .

الفن والحياة

هذه هي الخطوط العريضة في دعوة حامد سعيد لخلق فن قومي مصري . ونعود الآن لنناقشها تفصيليا . وقبل ذلك يجدر الإشارة إلى التأثير الملموس الذي أحدثته هذه الدعوة ، في المجالين الفني والاجتماعي . وقد تحقق ذلك فيما حظيت به الدعوة من اهتمام ملحوظ من قبل الفنانين ومن الدولة ، متمثلا في المركز الثقافي الجديد الذي أقامته وزارة الثقافة منذ عهد قريب ، وهو « مركز الفن والحياة » . ويخصص حامد سعيد الفكرة من إقامة هذا المركز في كلمة التقديم : « نبدا هذا المركز للاشعاع من هذه البؤرة الحضارية ، ملتقى منف ومصر العتيقة المسيحية وفسطاط مصر الاسلامية وقاهرة العصر الحديث . نبدا من هذا المركز فيما بين آسيا إلى الشرق والبحر الأبيض في الشمال والغارة الأم افرقيا حيث ترعرعت مفاهيم ثلاثة حضارية . في هذا المركز للاشعاع الثقافي نرقب في وجداننا الجديد انبثاق وحدة أصيلة وعريقة بين الفن والحياة ، نعد لها بالعمل المضني والجامع لجهود اليوم والامس لقد تخلص فيه الحياة من أسارها الذي تصاني منه » .

ليس من العسير علينا اكتشاف الاسباب البعيدة التي تكمن وراء ما نلمسه من طبيعة شمولية طاغية في دعوة حامد سعيد ، وما نراه من واقع عريض يشرف عليه . إن ما نلمسه هنا ما هو ، في نهاية الأمر وعند التحليل الأخير ، سوى انعكاس لوضع مصر العالمي اليوم . مصر التي تخلصت من آثار التبعية السياسية

الفن المعاصر ، إذن ، فن فردى خاص ، وهو - على حد تعبير حامد سعيد « يعبر عن نفس غير متصلة بوعي اجتماعي أو قومي أو إنساني كبير لهذا ينزع الى التعبير عما يهتم به هذا الفرد أو ذلك في الخارج أو داخل النفس الفردية . هو انعكاس لانحلال الرباط بين عناصر الحياة الاجتماعية والاندثار بانثائها الطبقي المضي » .

التاريخ

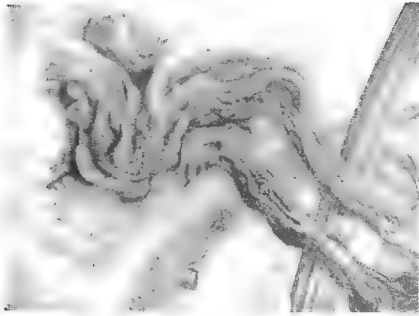
وتبدأ المشكلة تبرز على الفور - في رأي حامد سعيد - حينما « يدرك الفرد التنبيه أهمية وجود مجتمع حوله يتكامل معه كما يدرك أهمية وجود هواه يعيش فيه . وهو عندما لا يتحقق له هذا يبحث منه في أعماق التاريخ » . فماذا سيجد؟ سيجد بلدا له أبعد وأعمق تاريخ في الفن وأكثرها اتصالا . هذا التاريخ الذي تتولد فيه حياة كاملة خاصة به لها منطق نمو خفي يمتد خلال جميع الأفراد الذين تحقق فيهم الوجود الشامل . والتاريخ هو باستمرار هو « جزء أساسي حيوي في حياة المجتمع البشري » . ويعيش الفن ليكون بمثابة « تلخيص للتاريخ » . غير أن الفن يتجاوز رواية الأحداث وضبط التاريخ، الى الخبرة الإنسانية وزبدتها ، يستقيها من القيم المتحصلة في النفوس والمستقرة في الضمائر ، والتي يزرع بها الوجدان العام . إن بيئتنا لتحفظ بتسلسل تاريخي . يكاد أن يكون فريدا من ناحية اتصاله . ولقد كان لنا خلال ذلك التاريخ المتصل سمة وطابع خاص متميز ، احتفظ به به إنتاجنا في الناحية الفنية التشكيلية التي آثرناها بالمحل الأول بين تراثنا ، لتكون الحاملة للقيم الحضارية التي حصلناها وذلك على الرغم ما أخذته تلك الفنون التشكيلية خلال العصور من مختلف الصور ومتعددة الأشكال .

المشكلة في جوهرها ، إذن مشكلة تاريخية . فهذا الوضع الراهن - وضع التبعية الثقافية - تكمن جذوره - كما يقول حامد سعيد - « في الفتح العثماني حيث عادت مصر ولاية إسلامية من جديد » . عادت الى التبعية . وقد كانت ولاية إسلامية من قبل . « لكن ما بلبث أن يسود موضعا هذه النقطة : « أن التبعية الجديدة كانت تخالف التبعية القديمة : إذ أن الثقافة الإسلامية في مطلع الأمر كانت ثقافة صاعدة متفتحة ..

« أن طبيعة الفن كما فهمته هذه البلد في عصورها المختلفة تجعل منه نشاطا غير قائم بذاته ، إذ تجعل منه جزءا من كل متصل كبير هو الحياة » .

وإذا كانت دعوة حامد سعيد تبدأ من رفض البدايء الأساسية التي تقوم عليها الفنون المعاصرة ، فإنها تتضمن أصلا رفض كافة الأوضاع التي تقوم عليها الحياة المعاصرة ذاتها . ودائما ما نراه يردد بأن « الحياة نفسها اليوم خطأ . الحياة نفسها إنسانيا مريضة ... حياة الإنسان اليوم بها نقص في حيويتها في فنيتها في إنسانيتها » . وهو يعلن ذلك منبها الى مدى خطورة الأزمة التي يعانيها الإنسان المعاصر . ومن موقعه الذي لا تعدده أسوار اقليمية ضيقة، يتردد صوته عاليا ، مشحونا بوجدان عالمي شامل . **أن المجتمع الحديث هو جسم مفكك الأطراف . الفرد فيه يعاني من غزلة حادة عميقة . وهو أشبه بالورقة اللابدة . وذلك مرجعه الى ضعف في الصلات التي تربطه بالمجتمع ، ضعف في جدر شجرة المجتمع .** فنعطلها ، إذن مهب الريح ومصرها الى انحلال ومن هنا جاء الفن المعاصر كانعكاس لهذه الأوضاع المتأزمة . ومن هنا بالتالي نشأ الفردية الحادة « الفردية الصارمة المتبادلة » المسيطرة على اتجاهات ومذاهب الفن المعاصر . إنها نتيجة لوجود الإنسان المعنوي المهتد والمتداعي للسقوط ، رغم توفر الإمكانات المادية في هذا العصر . ويعبر حامد سعيد عن هذه الأزمة الماثلة في جوهر الحضارة المعاصرة بقوله : « معظم الممارسة الفنية في هذا العصر افتعال ، ولهذا فأنش علاقته بالحياة تتطلب الكثير من الأطباء . ولكن الأصل هو أن الفن طريقة الإنسان في اكتشاف سبل حياته .. وعندما يتعطل هذا المفهوم الأساسي يصبح الفن مشكلا والمشكل في الحياة ذاتها » .

ولهذا كله صار الفن على هامش الحياة . غير أن هذا المفهوم للفن ليس إلا مفهوم أوروبي حديث ، ذلك لأن أوروبا ذاتها في العصور القوطية والبيزنطية لم تكن ترى في الفن نشاطا يمكن أن ينفصل عن الحياة . وذلك دائما هو حال كل عصور الإنسانية الكبرى ، عصور البناء والتحقيق والتكامل ، حيث تفيض الحياة بقرارة، وتجمع وتوحد بين مختلف اتجاهات أفرادها ، وتتلاحم فنونها في وحدة ظاهرة أو خفية ، وتنصرف عن الفردية الصارخة .



تفصيل من لوحة غامد سعيد

الغربية المعاصرة . هناك العلم الحديث ، وهو أهم ما نجزته هذه الحضارة . ولقد له أثر عميق في مجال آخر ، يهمننا التأكيد عليه هنا : انه الوجدان الإنساني الجديد الذي ساعد العلم الحديث ، على اختلاف معارفه من فلكية وجيولوجية وطبيعية ، على نشوئه وتبلوره . هذا الوجدان الذي يختلف كيقينا عن الوجدان الإنساني التابع من الفلسفة الإنسانية كما وضعها الأفريق واستوحاها الغرب منذ عصر النهضة . وإلى وقت قريب كان التيار الحضاري التابع من الأفريق هو المرجع الوحيد للمسلم به ، وهو وحده الجدير بالدروس والاعتبار . لقد تفوقت الحضارة الغربية المعاصرة - وذلك بفضل العلم - الحديث على النظرة الإنسانية التي ورثتها من عصر النهضة : تلك النظرة التي جعلت الإنسان في مركز الكون ، وجعلت منه في حد ذاته غاية ، وجعلت من الأرض مركزا للكون بأسره . لقد أخرج العلم الحديث الأرض من مركز الكون ، وجعل من الإنسان مخلوقا ضمن المخلوقات الأخرى . « الأمر الذي أعيد وجدانه إلى الأعمال الفنية الصادرة من وجدانات أخرى غير وجدان ذلك التيار الحضاري الخاص » . وبهنا التأكيد هنا على دور العلم الحديث في مجال الوجدان الإنساني ، لما في الوجدان الإنساني من صلة وثيقة للغاية بالفن . ان الفن عند حامد

بينما كانت الثقافة الإسلامية التي مثلها الإتراك نقافة أقلية لم تتفتح لظروف العالم الجديد من حولها » .

فماذا كانت نتيجة ذلك ؟ « انتقلت حرية التصرف في الميدان الحضاري بعد ما يقرب من ألف عام ظلت فيه هذه الحرية في هذا المكان من الأرض . . مجال أعالم القديم . . انتقلت حرية التصرف إلى الغرب : اذ تنبه الفكر الأوروبي للحياة من حوله ونشر نشاطه في مسالك الأرض والبحر كطرق للتجارة . وأخذ سيبله نحو طرائق البحث العلمي . وفصل بالتدريج ما بين الدنيا والدين . ونمت صناعته . وزادت ثروته . وتجرى سلطانه . وبدأ العالم الحديث . وكان وضعنا الراهن في التبعية الثقافية » .

الحرية والاستقلال ، إذن ، هو هدف النهضة الجديدة المرتقبة . ولا تتحقق الحرية في الفن إلا بالأصالة ، والاعتماد على الامكانيات الذاتية ، والاتجاه عمقا نحو تاريخنا العريق . « ولم يحدث ان انتجت مصر في ظل التبعية كما انتجت في ظل الاستقلال . لأن تحقيق الذات الكبرى للمجموع هو الهدف الفني في مصر خلال العصور ولا يتم بشئ توفر الحرية لذلك المجموع » .

غير ان الاتجاه إلى تحقيق هذه النهضة الجديدة ، لا يعنى رفض كل ما أنتجته الحضارة

سعيد • ينبثق من الوجدان • والفن التشكيلي وجدان متجسد » .

يصف حامد سعيد هذا الوجدان الجديد الناشئ ، بالوجدان « الكوني » . ومن هنا فهو « أكثر محاذاة لوجدان الذي انبثق منه الفن في العالم القديم في « ما بين النهرين » و « وادي النيل » . ولقد كان يزوغ هذا الوجدان الكوني الجديد من الأسباب الجوهرية التي صرقت الغرب في انتاجه الفني الحي ، عن متابعة تقاليد عصر النهضة . ومعنى ذلك انه فتح طريقا يتيح من خلاله تحرر التشايط الفني من أسر نظرة وحيدة للعالم . وبالتالي فانه يتيح فرصة لظهور نظرات للفن ، لظهور رؤيا جديدة ، تستمد جذورها فيما قبل عصر النهضة ، في الحضارات الانسانية القديمة .

ويقول حامد سعيد : « من هنا ، كان مدخل العصر الحديث الى فنون الصالمة القديم هو ذات الوجدان الكوني العلمي الناشئ الجديد : وهو وجدان ناشئ لانه نتيجة حتمية لتقائية للمعرفة الجديدة » .

نحن ، إذن ، بصدد امل عصر نهضة جديد تشبه النهضة الاوروبية ، ولكنها تختلف عنها في انها توسيع لوجدان الانسان ، بحيث يستفيد من خبرة تلك العصور القديمة وما حصلت من خبرات وجدانية ، كما استفادت النهضة الاوروبية من خبرة الاغريق • ويستطرد حامد سعيد : « لو اننا حاولنا أن نتمثل تلك الخبرات من جهة ، وان نمى الوجدان الكوني الناشئ بفضل المعرفة العلمية الحديثة سوها كما سبق متحاذيان لوجدنا وعيا بنظام كامل ، ولا محدودية شاملة ، وقوة لا قبل للتخيال على الاحاطة بها ، وتناهيها في الكبر يقابله تناء في الصغر ، وترويدا بين الجزء والجزء وبين الجزء والكل وان لم يكن ترويدا متطابقا » . ثم يخلص حامد سعيد من عرض هذه النقطة ، الى تقرير نوع من الثنائية الفاصلة الحادة ، بين العصرين الرئيسيين الكونيين للحضارة ، يقول معقبا : « نجد هذا كله يقدمه للذهن • • العلم الحديث ، ويقدمه للوجدان • • فن العالم القديم » هكذا ينفصل الوجدان عن الذهن ، وهكذا ينفصل بالتالي العلم الحديث عن فن العالم القديم • وفي اعتقادي ان هذه الثنائية الحادة ، من أسباب ضعف نظرة حامد سعيد للفن والحياة • وأثارها تشجيع

نوعا من الاضطراب والغموض في كثير من النقاط التي تتضمنها فلسفته ، التي أودعها في كتاباته ومقالاته ومحاضراته المتصلة • وعلى فلسفة حامد سعيد أن تجيب على هذا التساؤل المبدئي : هل في امكان العلم أن يقوم فقط على الذهن ؟ وهل في امكان الفن أن يقوم فقط على الوجدان ؟ وبمعنى آخر : هل في امكان النشاط الانساني أن ينشطر الى نصفين ، واضحين ، جاهزين ؟

ويعود حامد سعيد في تأكيده على عناصر الاتصال والاستمرار بين القديم والجديد : « لقد عاشت تلك العصور القديمة خبرة توازي الخبرة التي يعيشها العالم المعاصر في نهضته العلمية الحديثة • كانت متفتحة للحياة من حولها ، متقبلة على ادراكها بشغف عاملة على التعامل معها والوصول الى نتائج عملية • • وهذه الوحدة الوثيقة بين الفن والحياة ، والتي نفتقدتها في عالمنا اليوم ، قد جعلت رؤية الموجدات في الفنون القديمة منصبة مباشرة على ذاتيتها المعينة المحسوسة ، وماديتها الملموسة • وفي مقابل ذلك ، تأخذ في ادراك الاشياء - حسب النسق العلمي الحديث - بصورة مجردة • اننا لم نعد نلقي انتباهها ، وتأملنا كافيها الاشياء • • تجاه ذاتيتها المادية » ، على حد التعبير الذي يستعمله حامد سعيد •

السمات الاساسية

ان الفن التشكيلي في العالم القديم - في وادي النيل وما بين النهرين - وان كانت صوره قد اختلفت وتعددت اشكاله ، الا أنه ظل محتفظا ببعض الحاصل أو السمات الاساسية ، والتي كونت في مجموعها شخصيته المتميزة •

السمة الاولى تظهر من خلال ما يسميه حامد سعيد « بالقانون الرياضي » ، وبرؤيته في الواقع الذاتي المادي ، هذه الرؤية التي يسيطر عليها الوجدان الكوني ، الذي اشرنا اليه من قبل • ان هذه الحصلة الاولى انما تظهر من خلال ما نلمسه في فن العالم القديم من اعتناء بالشكل وبهندسته الرياضية • وهي من الامور التي يرتكز عليها - في الوقت نفسه - الفن المحاصر الحلي في العالم الغربي في بعض نواحيه ، مما بدأه سيران وسيزان



تفصيل من لوحة حامد سعيد

والفارق في أعلى حالاته كالفارق بين فيثاغورس وبين أحد الرياضيين المعاصرين * إن اختلاف الدلالة التي تتركها هذه السمة الرياضية في الفنون القديمة والفنون الحديثة ، هو اختلاف وجدان تسيطر عليه وحدة الحقيقة في شتى مظاهرها في المخلوقات ، عن وجدان لا يدخل في حسابه تلك الوحدة وذلك الشمول * والاختلاف الثاني كما يصفه حامد سعيد يتركز في « أن هذه الصفة الرياضية في الفنون القديمة التي هي مظهر وعيها الوجداني بالحقيقة الشاملة : بالدقيق والجليل من مظاهر الحياة ، تبدو خلال ما أشرنا إليه من اعتبار واحتفال بذاتية المادة * أما الوعي الرياضي الحديث فيقلت من هذه المادة إلى التجريد » .

السمة الثانية ، التي تكون مجتمعة شخصية الفن في المصور القديمة فيما بين وادي النيل وما بين النهرين ، تتركز حول ما يسميه حامد

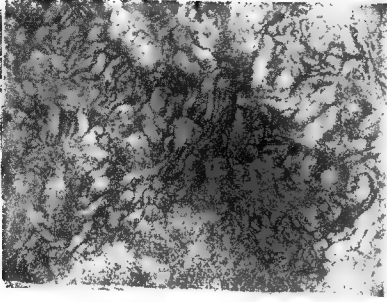
وداد حوله التكعيبيون وما زال الأساس لكثير من التجريديين * لكن هناك ، مع ذلك ، فارقا كبيرا في الكيفية التي بدت بها هذه السمة الرياضية الهندسية في الفنون الحديثة والقديمة * ويتركز هذا الفارق الكبير في أمرين * أولهما ، أن الصفة الرياضية - كما يقول حامد سعيد - وإن اشتركت في العموم من حيث كونها تعتمد على التآلف العددي فهي تختلف في الدلالة والحلاصة التي ترسبها في النفس - نفس المتأمل - تختلف في النشأة عند صياح العمل والأثر الواصل إلى متأمل ذلك العمل * ولكن الصفة في كونها في الحالتين تعتمد على التناسق العددي ، تجمع ما بين القديم والحديث وتساعد الوجدان الناشئ المتفتح على محاكاة الفنون القديمة ولو بقدر * فالفن الذي تنتجه الآلة في هذا العصر يعتمد على التناسب الرياضي كما تعتمد العمارة الحديثة عليه ، وهما يقتربان في ذلك من العمارة في العالم القديم والمصنوعات التي انتجت للاستعمال في شتى الأغراض ، ولكن ذلك الشبه ظاهري ليس إلا ،

بالقيم الروحية وبالدين • إلا أن المقصود بالدين هنا ليس مجرد نظام من أنظمة الأديان ، وإنما المقصود سلفى رأى حامد سعيد هو « حالة نفسية » يتصل فيها الإنسان بشخصا كله باللامحدود . وبالاحتناهي • وإن الانتقال من أفق الدين الى الدنيا هو بالضبط ما حصل فى عصرنا الحديث ، عصرنا المشغول بكليته بكل ما هو محدود، ومباشر ومتناهي • وفى مواجهة ذلك ، علينا أن نتأمل من أفق العالَم الرومانى والدينى ، من ذلك الأفق النفسى ، تلك القيم الفنية التى توفر على إشباعها فى النفس الفن القديم فى وادى النيل وما بين النهرين • ما هى هذه القيم الفنية ؟ ذلك ما ينقلنا الى سمة أو خصلة بارزة فى الفن القديم •

هذه السمة البارزة ، والتى يعدها حامد سعيد السمة الرابعة من السمات التى تكون مجتمعاً شخصية الفن التشكيلى فى العصور القديمة ، إنما تتعلق بصفات « الجمالة والسمو » أكثر من التعلق بصفات الجمال الأخرى ، كصفة المسار اللطيف أو صفة الوسيم الإينس ، ولو أنها تجمع بينهما فى كثير من الأحوال • إن هذا الوجدان الرومانى الدينى ، هذا الوجدان المتعلق باللامحدودية ، لم يتجلى فى أى أثر من آثار حضارة العالم القديم ، قدر تجليته فى آثارها التشكيلية • ذلك الانشغال باللامحدود فى القدرة والقوة والروعة والرهبة والبهاء وما الى ذلك من صفات الجمال من الكمالات والجلال إنما هو - على حد تعبير حامد سعيد - « الذى يجعلنا اليوم نشعر فى قرارة نفوسنا ببقاء الروائع من تلك العصور بأننا نتطلع الى أفق أعلى عزيز المثال » • ويرى حامد سعيد أن هذا التطلع الى تلك الصفات المرفوعة - صفات الجلالة والسمو - من ذلك الأفق النفسى العال ، إنما يتطلب نمواً ووجدانياً يرفع النفس من أفق المشاهدة المعتادة الى آفاق أعلى • وليس من السهول علينا تبين نبوة « صوفية » واضحة فى هذا الرأى • وكأننا فى هذا المطلب الفنى أمام تدريب صوفى روحانى خالص • فما يلبث حامد سعيد أن يتساءل : « هل يعنى هذا أن تظل الفنون على حالها الشائع فى العصور المحدثه من أفق غير ذلك الأفق الرفيع ؟ هل تطيب الحياة بالفعل للقلب الإنسانى دون أن يروى من ذلك النهل القدسى ؟ هل يحسن الإنسان الى ذلك المثلأ ! ليس من حق الجميع ذلك النهم الروحى والجمال القدسى والجلال والكمال كما تشبهه تلك الفنون! » • هذا هو السؤال الذى ستعنى به النهضة الجديدة التى أشرنا إليها كأمل حيث تسعى

سعيد « بالموضوعية الجماعية » • فلقد كان الفن القديم « موضوعياً » لأنه كان يدور حول الحقيقة الشاملة الرابضة ، ويأتلف بوعى رياضى كوفى ، ويمد جذوره برؤية مادية روحية تتجاوز كل وجدان ذاتى محدود ، وذلك على التقىض مما يدور فى قلب النشاط الفنى الحى المعاصر ، حيث لا يقدم الفن سوى عالم الإنسان الفرد المعزول عن كل حقيقة شاملة • وإذا كان الفن القديم موضوعياً - بهذه الصورة - فلا عجب أن كان ذلك الفن القديم « جماعياً » • وذلك لأنه يعبر - كما يقول حامد سعيد - « عن قمة ادراك الكتلة البشرية فى العالم للحقيقة من حولها وفى نفسها » • لم يكن هم الفنان وقتئذ أن يبين ويغايىر فيها يعطيه ما اعطاه الفنان الآخر • لم يكن هم اللاحق أن يعارض السابق • بل كان الفن جماعياً يأتلف فيه الفنان والفنون والصبر • • ولقد كان الإنسان فى العالم القديم يواجه الموجودات بوجدان جماعى متفتتح له صفة الشمول ، ويتعمق - فى ذات الوقت - مادية الموجودات فى ذاتية كل منها •

أما السمة الثالثة ، أو الحصلة الثالثة الكبرى التى تميز شخصية الفن التشكيلى فى تلك الرقعة من الأرض ، فهى « الجانب المقدس » ، هى ادراك هذا الجانب من الحقيقة الرابضة وراء الموجودات • ويرى حامد سعيد أن هذا الجانب المقدس فى فنون العالم القديم ، وإن كان أكثرها أهمية ، إلا أنه لم يحظ بالاهتمام اللازم ، بل أهمل أهمالاً بالفا • فلقد أعطت هذه الرقعة من الأرض للإنسانية الكثير من ناحية الوجدان الدينى • ويوضح حامد سعيد ما يعنيه هنا بذلك الجانب المقدس بقوله : « لا نقصد من الجانب المقدس أية صورة من الصور التى تشكلت عليها العقائد فى تلك العصور ، فهذه من نصيب يسهم الذهن فيه بقدر ، ولكن نقصد تلك الإيهامات التى يركبها أو يوظفها فى إعماقنا سحر تلك الأشكال الفنية التى أحكمت بنائها الإجبال فى تلك العصور التى خلطت بالإنسانية الخطوات الأولى الكبيرة المحسوبة فى تاريخها الثقافى • تلك الإشعاعات المتنوعة التركيب والتى لا يحدها وصف أو قياس ، والتى يلخصها وصف التقديس ، والتى تقرضها على إعصابتها قرصاً دوائج تلك الفنون القديمة • قد نسخر من العقائد والأساطير ولكننا نصمت أمام تأثير تلك الروائع ونشعر بأنفس القدسية من حولنا تأخذ علينا المشاعر كل مأخذ » • إن أهم ما يميز العالم القديم عن عالمنا المعاصر هو الارتباط والإيمان



تفصيل من لوحة حامد سعيد

صفاتها التفصيلية وتباينت أشكالها في بعض الأحيان - نوعاً من «وحدة الفن في مصر» كما يقول حامد سعيد • ودعوته الفلسفية اليوم إنما تقوم على اعتبار أن هذه الوحدة التي خلقها التسلسل والتلاحق الحضارى في الفن في هذه البقعة من الأرض - في مصر وما بين النهرين - هي أساس النهضة الجديدة • « فلا جدوى في الحقل الانسانى من تطعيم نظام في الحياة غريب على جلور مختلفة » •

وفي احدى محاضراته الاخيرة المتصلة ، التي القاها هذا العام بقاعة الجمعية الجغرافية المصرية وانطلاقاً من الفكرة التي اقيم من اجلها « مركز الفن والحياة » ، في محاضرة بعنوان بارز : « الفن في مصر وما بين النهرين كاساس لنهضة جديدة » في هذه المحاضرة يخلص لنا حامد سعيد جوهر دعوته : « لقد تحقق للفن المصرى ان ينشأ من الاصول الاولى ، وان ينمو مستجيباً لظروفه ، وان يصل الى اقصى درجات النمو المتيسرة له • وقد حقق ذلك عبر موجتين ، ونحن على مشارف الموجة الثالثة » •

محمد شفيق

النفس الانسانية الى مزيد من الوعى بمكانتها حتى تطيب الحياة للجميع •

أما السمة الخامسة فتتبلور في مظهر السكون والسكينة ، في رمز الاستسقاء المقيم ، وهي ما يسميها حامد سعيد « بالمعمارية الكونية » • فنحن لا نستطيع ان ندرك هذه السمة الخامسة دون أدراك العلاقة التي تربط بين كل مظاهر النشاط التشكيلى - من فنون النحت والتصوير ، من مسطح وبارز ومستدير - وبين فن العمارة • « اذ ان العمارة في كنهها الاصلى في العالم القديم الذى انتقل من حياة الصيد والتجول الى حياة الزراعة كانت هي الفن المثالى في تلك الثقافات كرمز كما هو قائم مستمر باق » • غير ان هذه المعمارية الكونية « لا تعنى الجمود والركود ففيها من الرمز الى الحركات ما هو كثير معروف » •

انه في هذه السمات الخمسة ، اذن - وهي رؤية القانون الرياضى ، وخصلة الموضوعية الجماعية ، والجانب المقدس ، وخصائص الجلالة والسمو ، ثم سمة المعمارية الكونية - إنما تتبلور شخصية فنون العالم القديم في وادى النيل وما بين النهرين • وهي تكون مجتمعة - وان اختلفت

المصنعة المصرية العتيقة

أحدث ما صدر من الكتب

تأملات في عالم نجيب محفوظ

تأليف: محمد أمين العالم
مرحلة تأمل وتوقيع هجر عالم نجيب محفوظ في
مراحله المتعددة.
١٦٣ صفحة - الثمن ٢٥ قرشاً

السلام الذي أعرف

قصيدة طرقت للشاعر، محمد حسن إبراهيم
يخبرنا إلى الإنجليز، د. محمد عبد السلام
القصيدة التي ألغاه الشاعر الكبير في مهرجان الشعر
الدولي لعام ١٩٦٩ في بومبيدو في محاولة لنجاح العرب
في بيئتنا السلام والعدالة.
١٦٣ صفحة - الثمن ٧ قرشاً

زات النور السنية

تأليف: منير بلال، ميكوف، ترجمة: عبد الحميد سليم
مراجعة: عثمان فؤاد
بمراجعة أقاصيص لمفاهيم لواحيد من لبارك كتاب
العقيدة القوية المعاصرة.
٣١٤ صفحة - الثمن ٥٥ قرشاً

مصر حريتها طلبة - الملتقى الثقافي

صراع ضد الاستقلال

تأليف: لمحمد الطيبي
بحث في صراع الإنسان على مدى التاريخ في سبيل
تحقيقه العزلة والسيادة.
٩٦ صفحة - الثمن ٥ قرشاً

علم اللغة

بين التراث والمناهج الحديثة - بقلم: د. محمد فؤاد مجازي
فصول موزعة في علم اللغة في مواد تربط معارفنا
بين التراث والمناهج الحديثة.
١٣٠ صفحة - الثمن ٥ قرشاً

تطور الفكر السياسي

تأليف: د. أبو العز يد على السنية
مراحل تطور الفكر السياسي منذ العصور القديمة
حتى العصور الحديثة.
٩٦ صفحة - الثمن ٥ قرشاً

القومية والذاهب السياسية

تأليف: عبد الكريم أحمد
بحث في العلاقة بين القومية والطور الاجتماعي
والسياسي للأمم.
٤٠٨ صفحة - الثمن ٥٠ قرشاً

مع حركة الإسلام في أفريقية

تأليف: د. عبد بدوي
دراسة تطلق الضوء على الدول التي قامت باسم الإسلام
في أفريقيا قبل الغزو الأوروبي للقارة
١٩٢ صفحة - الثمن ٣٠ قرشاً

قرايط العراق

في القرنين الثالث والرابع الهجريين

تأليف: محمد عبد الفتاح عليان
تناول الكتاب تطور القرايط وعزيم وجهات في قريتهم
الريضة والاجتماعية مع بيان صلهم فيهم من الفرو الإسلامية
٢٣٢ صفحة - الثمن ٢٥ قرشاً

مذكرات ونستون تشرشل

الجزء الأول - ترجمة: العميد محمد سليم
عرض للناس الكبيرين المحدثين السياسيين التي عاشوا
مع آرائه في أعوام عصره
٣٨٤ صفحة - الثمن ٥٠ قرشاً

محادثة جوردن في لافلون

تجربا من الفرنسية، محمد حسن طائلا
راجدا، د. علي صاحب النشر

إحدى المحاورات الفلسفية المثارة التي
نقدمت أهم وأكبر ما كتبه أفلاطون.

١٥٤ صفحة

الثمن ٣٠ قرشاً

وزارة الثقافة
الهيئة المصرية العامة للمأليف والنشر

المركز الرئيسي ١١١٧ شارع كورنيش النيل - القاهرة - ج.ع.م.
تليفون : ٧١٠٥٥ / ٧١٠٥٨ تافرافيا : يانشرو
الادارة العامة للتوزيع : ١٧ شارع قصر النيل - القاهرة - ج.ع.م.
تليفون : ٤٧٤٣٦ / ٤٥٥٨٩
مكتبات القومية للتوزيع في ج . ع . م *

القاهرة

٣٦ شارع شريف ت : ٤٠٠١٢ ١٩ شارع ٢٦ يوليو ت : ٥٥٠٣٢
٥ ميدان عراف ت : ٤٦٣٨٣ ٢٢ شارع الجمهورية ت : ٩١٤٢٢٣
١٣ شارع المتديان ت : ٢١١٨٧ الباب الأخضر بالحسين ت : ٩١٣٤٤٧
الاسكندرية : ٤٩ شارع سعد زغلول ٢٢٩٢٥ الجيزة : ١ ميدان الحيزة ت : ٨٩٨٣١١
دمهور : شارع عبد السلام الشاذل ٢٦٠٥ المنيا : شارع ابن خضيب ت : ٤٤٥٤
طنطا : ميدان الساعة ٢٥٩٤ اسيوط : شارع الجمهورية ت : ٢٠٣٢
المحلة الكبرى : ميدان المحطة ٤٢٧٧ اسوان : الرق السباحي ت : ٢٩٣٠
المنصورة : أول شارع الثورة ٣٨٦٤

مراكز التوزيع خارج ج . ع . م

لبنان : الشركة القومية للتوزيع - بيروت - شارع سوريا بناية أبناء صمدى وصالحه
العراق : الشركة القومية للتوزيع - بغداد - ميدان التحرير - عمارة فاطمة

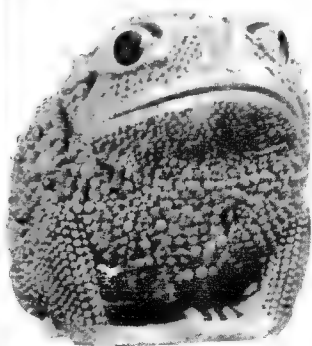
توكلات وعماله دائمين خارج ج . ع . م

الكويت : وكالة المطبوعات ٢٧ شارع فهد السالم بالكويت
الاردن : مكتبة المحتسب - عمان
ليبيا : محمود عارف الشويدي - طرابلس
انغونيسيا : عبد الله محمد العيسروس - جاكرتا
تونس : الشركة التونسية للتوزيع ٥ شارع قرطاج - تونس
الجزائر : ٩٢ شارع ديدوش مراد بالجزائر العاصمة
المغرب : المركز الثقافي العربي للنشر والتوزيع ٤٢ - ٤٤ الشارع الملكي - الاحباس -
الدار البيضاء

هولندا : مكتبة بريل - ليد

الهيئة المصرية العامة للمأليف والنشر
في خدمة القارئ والعرفى

سُيَّة المَكْرِيَّة العامة للمُتَعَبِّين والمُتَشَقِّقِينَ







Bibliotheca Alexandrina



0535606